

Министерство образования и науки РФ  
Иркутский государственный университет  
Институт социальных наук  
Кафедра государственного и муниципального управления

Электронная хрестоматия по курсу

## **ИСТОРИЯ МИРОВЫХ ЦИВИЛИЗАЦИЙ**

для студентов 1-го курса направления подготовки

081100.62 «Государственное и муниципальное управление»

Автор-составитель: канд. филос. наук, доцент Полюшкевич О.А.

Иркутск 2012

## Оглавление

<b>РАЗДЕЛ 1. ЦИВИЛИЗАЦИИ В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ .....</b>	<b>3</b>
Хорос В.Г. Цивилизации сегодня .....	3
Хвостова К. В. Механизмы воспроизводства цивилизаций .....	12
<b>РАЗДЕЛ 2. ЦИВИЛИЗАЦИЯ И ГЛОБАЛИЗАЦИЯ.....</b>	<b>22</b>
Якунин В.И. Глобализация и диалог цивилизаций .....	22
Пелипенко А., Хачатурян В. Цивилизации в глобализирующемся мире ...	30
Рашковский Е. Б. Мировые цивилизации в глобализирующемся мире. Индия: лик цивилизации .....	37
Рашковский Е.Б. Мировые цивилизации в глобализирующемся мире. Европа. Внутренний облик и глобально-историческая динамика.....	75
Рашковский Е.Б. Мировые цивилизации в глобализирующемся мире. Цивилизационный облик Китая: структуры, преемственность, метаморфозы.....	89
Кибаев Н. Мусульманская цивилизация: вызовы глобализации .....	102
Брагин А. Н. История исламской цивилизации .....	113
Гусев М. Н. Индонезия. На стыке цивилизаций.....	115
<b>РАЗДЕЛ 3. РОССИЙСКАЯ ЦИВИЛИЗАЦИЯ .....</b>	<b>122</b>
Ахиезер А. С. Российская цивилизация. Архаизация в российском общества как методологическая проблема.....	122
Ахиезер А. С. Специфика российской цивилизации .....	137
Рашковский Е.Б. Судьбы России: цивилизационный анализ .....	159
Наумов С., Слонов Н. Россия - суверенная цивилизация.....	173

## РАЗДЕЛ 1. ЦИВИЛИЗАЦИИ В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ

### Хорос В.Г. Цивилизации сегодня <sup>1</sup>

Результаты реализации проекта ИМЭМО "Мировые цивилизации в глобализирующемся мире" нашли за последние годы отражение во многих публикациях, в том числе на страницах "МЭ и МО". Эти работы касаются трех проблемных блоков нашего проекта: основные ценности и институты; историческая динамика; цивилизации современной эпохи в контексте глобализации. В данной публикации представлены в тезисной форме отличительные черты третьего блока и основные выводы из его исследований.

Связанная с ним проблематика имеет свои специфические задачи и трудности. Сопоставим ее, к примеру, с проблематикой первого блока. Там было нелегко дать общую эвристическую картину цивилизации, "выстроить" ее, увидеть в ней то, что объединяло общество на протяжении многих столетий, а то и тысячелетий. В третьем нам, свидетелям происходящего на протяжении каких-нибудь 25 - 30 лет (срок чрезвычайно малый по сравнению с цивилизационным долголетием), непросто выделить собственно цивилизационный компонент - в отличие от явлений экономических, политических и т. п.<sup>1</sup> Что же касается задач при разработке третьей темы, то, иницируя проект, мы ставили их две: а) определить, как "чувствуют себя" цивилизации в условиях и перед вызовами глобализации; б) выяснить, как и насколько возможно сегодня конструктивное сотрудничество цивилизаций - на фоне происходящих и предрекаемых конфликтов между ними.

При решении указанных задач, естественно, необходимо определенное понимание глобализации. В методологической преамбуле к проекту мы исходили из того, что глобализация на современном этапе есть объективный процесс беспрецедентной, идущей на основе достижений научно-технической революции интенсификации разнообразных контактов между государствами и народами, что в принципе создает новые возможности для их сотрудничества и взаимопонимания. Но процесс этот пока идет преимущественно в односторонней форме "западнизации" (термин А. А. Зиновьева), навязывания западными политическими, хозяйственными и культурными элитами, прежде всего США, своих стереотипов сознания, политического устройства, экономических механизмов, культурных ценностей другим, незападным обществам. Это - субъективная сторона глобализации, которая чем дальше, тем больше порождает и не может не порождать конфликты и осложнения. Прессинг Запада выступает и рекламируется как демонстрация превосходства Американской и Европейской цивилизаций (инновационность, рационализм, прагматизм, эффективность), поданных в идеологическом облачении либерализма, демократии, прав человека и пр.

Для незападных обществ такая ситуация означает не только угрозу всеобщей унификации, утраты своей цивилизационной идентичности - причем на сомнительной основе нынешнего культурного примитивизма и культа потребительства, - но и другие негативные перспективы - усиление зависимости, своего рода неокOLONиализм, то, что испано-американский ученый М. Кастельс назвал "фундаментальной асимметрией"<sup>2</sup>.

Эта асимметрия существует не только между Центром и Периферией, но и внутри самой Периферии. Ее элиты активно втягиваются пылесосом глобализации в так называемую давосскую цивилизацию в качестве младших партнеров западного космополитического истеблишмента, претендующего на манипулирование всем мировым сообществом. Данный социокультурный раскол в незападных обществах (впрочем, как и в западных) также чреват подрывом цивилизационной идентичности.

---

<sup>1</sup> Хорос В. Цивилизации сегодня // Мировая экономика и международные отношения. 2008. №9. С. 89-95.

Такая характеристика глобализации в целом подтвердилась на наших конференциях. Их участники фиксировали указанную выше диалектическую двойственность глобализации, а также отличие ее от предшествующей эпохи классической модернизации. Если тогда для отставших обществ было необходимо прежде всего приспособить традиционную культуру к нуждам "догоняющей" модернизации, то сейчас этого уже недостаточно. Ясно, что непродуктивно (да и, наверное, невозможно) просто отгородиться от глобализации, отвергнуть ее лишь на том основании, что она навязывает западные правила игры - автаркия

---

Хорос Владимир Георгиевич, доктор исторических наук, руководитель Центра проблем развития и модернизации ИМЭМО РАН.

Публикация по проекту РГНФ N 06 - 03 - 14012.

<sup>1</sup> Более ранние этапы связаны с эпохой географических открытий, колониализмом, промышленной революцией и пр.

<sup>2</sup> См.: Постиндустриальный мир и Россия. М., 2001. С. 73.

стр. 89

---

обернется неминуемым отставанием и застоём. Но столь же ясно, что бесперспективно и опасно быть пассивным восприимчивым нынешней глобализации, ее объектом. Поэтому от незападных цивилизаций сегодня требуется активно включиться в процесс глобализации, мобилизовать собственные цивилизационные ресурсы для решения усложняющихся мировых проблем, с которыми ныне можно справиться только сообща. Вопрос в том, каковы эти цивилизационные ресурсы и какого рода межцивилизационный диалог возможен в этом плане.

Во всяком случае, потребность в конструктивных межцивилизационных контактах и предпосылки к тому в современном мире бесспорны. Но продуктивность такого диалога в большой мере зависит от того, насколько равноправными могут чувствовать себя его участники и в какой "форме" находятся представляемые ими цивилизации. Здесь прежде всего надо сказать о процессах цивилизационной консолидации и росте цивилизационной идентичности в азиатских странах. В первую очередь это относится к **Индии и Китаю**.

Цивилизационное возрождение Индии началось в XIX в. (Раммохан Рой, Свами Вивекананда, Ауробиндо Гхош и др.). Постепенное обретение цивилизационной идентичности питало и национально-освободительное движение, во главе которого стояли не только крупные общественные деятели, но и выдающиеся мыслители Махатма Ганди и Джавахарлал Неру. Именно отцы-основатели определили в главных чертах ту стратегию, которая обеспечила успешное развитие индийского "мира миров" в последние полвека. Эти успехи связаны и с базовыми основами Индийской цивилизации - характерным для нее культом знания, что сказалось в бурном развитии хай-тека в стране; традиции самоуправления и выборности власти, которые - помимо вестминстерской британской политической модели - способствовали становлению демократической системы и др. Современная Индийская цивилизация дала миру великую идею сатьяграхи, ненасильственного сопротивления - идею, которая, на наш взгляд, еще сыграет немалую роль в политической жизни на нашей планете.

На подъеме и столь же древняя Китайская цивилизация, которая с середины прошлого века начала активно преодолевать социокультурные нестроения предшествующих полутора столетий, вызванные как давлением извне, так и внутренними смутами. Как убедительно показал на соответствующей конференции А. И. Салицкий, в успешном развитии современного Китая есть и цивилизационная составляющая. Взять хотя бы сыгравшее важную роль в экономической реформе восстановление семейной аренды на селе, имеющей многовековые традиции в китайской истории. Утверждение рыночного "социализма с китайской спецификой" и стратегии "четырёх модернизаций" обосновывается принципами, взятыми из традиционного социокультурного наследия ("сяокан" и др.). Конфуцианская этика, культ знания, жизнелюбивый китайский

прагматизм - все это, как оказалось, хорошо вписывается в нынешний постиндустриальный "электронный" мир.

Это не значит, что у той и другой цивилизации безоблачное будущее. Хотя оба азиатских гиганта являются скорее субъектами глобализации, нежели ее объектами, негативные тенденции глобализации сказываются и здесь - и чем дальше, тем больше. Извечные социально-кастовые контрасты в Индии, громадный (в сотни миллионов людей) массив бедности и нищеты особенно бросаются в глаза на фоне современного научно-технического прогресса. С этим, по-видимому, связаны и участвовавшие проявления религиозной нетерпимости, индусского коммунизма, что принципиально противоречит традиционному культурному плюрализму Индийской цивилизации.

В Китае также растет социальная поляризация, отчуждение властной и предпринимательской верхушки ("новые китайцы") от остального населения, несмотря на декларируемые социалистические цели. Обратной стороной стремительного экономического роста являются серьезные экологические последствия, эрозия окружающей среды. Некоторые китаеведы полагают, что в Китае происходит характерный для Китайской цивилизации очередной цикл - вслед за подъемом последует спад и социокультурный разлад. Хотя и в том и в другом случае против пессимистических прогнозов существуют достаточно обоснованные возражения.

Немалые проблемы возникают и в **Японской цивилизации**. Она стала первой азиатской цивилизацией, осуществившей успешную модернизацию, а позднее, пережив катастрофу военной авантюры, компенсировала ее сотворением экономического "чуда", удивившего весь мир. Не случайно в послевоенной Японии имела широкое хождение теория нихондзирон об исключительности японской нации. Но к концу XX столетия "японский дух" стал ослабевать. Ценности "группизма" и самоотверженного трудолюбия постепенно утрачивали привлекательность, преобладавшие в японских фирмах знаменитая корпоративная сплоченность и пожизненный наем работников все более подвергались сомнению; возобладал настоящий культ потребления, превративший Японию в "самое передовое" потребительское общество на планете. Глобализация обернулась для страны распространением индивидуализма и других западных либеральных ценностей, которыми "облучена" значительная часть

стр. 90

---

японской политической и предпринимательской элиты.

Оценивая цивилизацию этой страны на современном этапе, В. Э. Молодяков заметил, что если Япония сможет ответить на вызов глобализации по принципу вакон-ёсай (национальный дух плюс западная техника), которому она следовала со времени Мэйдзи, она останется верна себе. Если же нет, то "превратится в духовную провинцию глобализированного мира подобно всем другим странам, культура которых не укладывается в навязываемый глобализаторами стандарт". Для самого Молодякова все же более вероятно первая перспектива, и это мнение представляется оправданным. Цивилизационная история Японии свидетельствует, что ей свойственна определенная цикличность, заключающаяся в том, что после периода открытости и культурных заимствований страна Восходящего солнца опять возвращается к "самой себе"<sup>3</sup>.

**Юго-Восточная Азия** как "перекресток цивилизаций" составляет интересное и важное звено в цивилизационных отношениях современного мира. Этот регион находится в стадии цивилизационного становления - в определенной степени даже сознательного, если иметь в виду "цивилизационную инженерию" лидеров стран АСЕАН, их усилия по налаживанию сотрудничества, в том числе культурного. Социокультурная основа такого сотрудничества - возникшая в рисоводческом регионе сильная община со свободным крестьянством и давними традициями консенсуса, в том числе между заимствованными "высокими" религиями. Отсюда "уживчивость" как характерная черта культуры обществ в Юго-Восточной Азии, способность достижения консенсуса не через спор, а через

готовность прийти к согласию, выработанные процедуры его достижения, благодаря которым осуществляется "взаимоприспособление без отказа от собственной сущности" (И. В. Подберезский). Этот опыт может оказаться весьма актуальным для межкультурного диалога в настоящем и будущем.

Наиболее "горячий" и дискуссионный сюжет при изучении межкультурных отношений связан сегодня, конечно же, с **Исламским миром**, конгломератом обществ с мусульманской религиозной и культурной основой. Здесь прежде всего необходимо отделить действительные цивилизационные проблемы от геополитических, идеолого-мифологических и просто конъюнктурных аспектов, то есть той бесчисленной литературы (от С. Хантингтона до популярно-пропагандистских книг и статей), где муссируется тема наступления ислама на христианский и вообще весь цивилизованный мир, а терроризм предстает своего рода визитной карточкой ислама и т. п. Правда, за последнее время в научных кругах все больше растет понимание того, что попытки демонизации ислама, абсолютизации антиисламистских и антитеррористических лозунгов маскируют вполне конкретные интересы как на Западе, так и на Востоке - стремление США контролировать богатые нефтью регионы, поиски "врага" как средство проведения политики, провоцирование исламскими радикальными организациями американского и иного внешнего вмешательства для привлечения на свою сторону массовой поддержки и развязывания гражданской войны, целью которой является свержение правых или консервативных режимов в самих исламских странах и пр.

Если же говорить о цивилизационных характеристиках современного исламского мира, то вполне очевиден его подъем, рост религиозной, идейной и политической активности в соответствующих регионах. Рост этот проявляется и количественно - сегодня число верующих мусульман превышает миллиард. Причины такого подъема объяснимы. После долгого периода стагнации, вызванной как внутренними неурядицами, так и внешними факторами (не в последнюю очередь - колониализмом и связанной с ним зависимостью), рано или поздно мусульманское сообщество должно было постепенно консолидироваться и развиваться. Ислам успешно привлекает новых сторонников - как в силу простоты своих религиозных правил и отпавлений культа, так и потому, что верующий здесь чувствует себя защищенным дважды - во-первых, Аллахом, указавшим ему "прямой путь", во-вторых, уммой как братством единоверцев.

Активизация исламского мира идет, в том числе, через рост религиозного фундаментализма, который нередко ошибочно принимают лишь за обскурантизм и возврат в средневековье. На самом же деле мусульманский фундаментализм - эксплицитно или имплицитно - нацелен на то, чтобы подключить ислам к процессам модернизации и возглавить их, что вполне естественно для такой религии, которая всегда претендовала на доминирование во всех сферах общественной жизни. В этом ключе и надо рассматривать, например, иранскую революцию. Даже в Турции, где поначалу кемализм осуществлял модернизацию помимо ислама и где-то вопреки ему, сегодня последний все более утверждается на политической сцене.

В контекст исламской цивилизации в принципе помещается и терроризм, действенность которого в мусульманском мире в немалой степени связана с религиозными санкциями (спасение как

---

<sup>3</sup> См.: Столкновение цивилизаций или столкновение интересов в афро-азиатском мире? Реферативный сборник. М., ИНИОН, 2006. С. 5 - 6, 11 - 12, 47 и др., в особенности - Halliday F. Islam and the Myth of Confrontation. Religion and Politics in the Middle East. L., N. Y., 2003. P. 3, 54, 194 et al.

---

награда в борьбе за дело веры). Вместе с тем феномен так называемого исламского терроризма непомерно акцентируется в научной и пропагандистской литературе (прежде

всего западной), хотя большинство населения в мусульманских странах его не поддерживает<sup>4</sup>.

Поэтому апелляция к умеренным течениям в исламе, к гуманистическому потенциалу, заключенному в Коране и других священных текстах, содействие модернизации в исламском мире может стать не только базой конструктивного межкультурного диалога, но и гораздо более эффективным противодействием экстремизму в мусульманских странах, нежели чисто силовые средства.

**Латинская Америка** находится на стадии цивилизационного становления, перехода от сообщества с противоречивой и конфликтной "культурой неполной сформированности" (В. Б. Земсков) к более интегрированному в социальном и культурном плане. Признаки этого особенно заметны в последнее время, после кризисных 80-х и 90-х годов<sup>5</sup>. Поиски цивилизационной идентичности находят выражение в различных явлениях - в усилении оппозиции к глобализации и к политике США, так называемом левом повороте, лозунге "социализма XXI века", возвращении национальных прав на природные ресурсы субконтинента и т. п. Особенно показательны все более активное включение в социальную и политическую жизнь латиноамериканских стран "индейского фактора". Это - не только попытка восстановления исторической справедливости и какая-то компенсация современным индейцам за причинение их предкам стольких страданий, но и стремление включить те или иные индейские культурные ценности, элементы доколумбовых цивилизаций (например, дух общинности) в нынешнее социокультурное бытие Латинской Америки. О необходимости этого говорил еще Хосе Марти: "Пока не придет в движение индеец, Америка (Латинская. - В. Х.) не сможет выровнять свой шаг"<sup>6</sup>.

Трудно сказать, как и когда завершится этот процесс цивилизационного самоопределения. Но в любом случае сдвиги в Латинской Америке окажут и уже оказывают воздействие на современный мир. Достаточно сказать, что именно Латинская Америка стала стартовой площадкой антиглобалистского движения. Можно говорить также о растущем политическом, социальном и культурном влиянии латиноамериканской диаспоры (прежде всего в США).

В наиболее сложном положении находится цивилизация **Тропической Африки**. Дело не только в том, что в настоящее время каждый второй африканец живет меньше, чем на доллар в день, 58% населения не имеют доступа к чистой питьевой воде, более 40% неграмотны и т. п., - современный системный кризис в Африке есть в большой степени кризис цивилизационный. Тропико-Африканская цивилизация, сильная прежде всего своей социокультурной "пригнанностью" к специфическому природному пространству континента, но не выработавшая письменности и научно-технических традиций, до сих пор так и не смогла преодолеть последствий болезненных контактов с Западом, намного превосходившего ее интеллектуально, технически и организационно. Поэтому последние полтора столетия в эволюции Африканской цивилизации деструктивные процессы преобладали над конструктивными. Глобализация лишь подчеркнула эту тенденцию.

Между тем Африканская цивилизация, как утверждал известный английский африканист Бэзил Дэвидсон, не есть просто архаическая, она является уникальной и "беспрецедентной"<sup>7</sup>. Точно так же И. В. Следзевский на нашей конференции показал, что Африканская цивилизация - пусть и отсталая, но не "низшая", она - "другая". В том смысле, что ею выработан оригинальный тип жизнеустройства, где приоритет отдается совместному бытию и общению перед индивидуальными потребительскими запросами, ценностям обеспечения жизни, "жизненного мира людей, а не вещей или безличных ролей и функций"<sup>8</sup>. В этом ее примечательность как одной из моделей, или ветвей, социокультурной эволюции человечества. Будет огромной потерей, если эта ветвь будет утрачена.

Поэтому выжить и развиваться эта модель может не по принципу "от низшего к высшему", не трансформируясь в иной цивилизационный тип, но на собственной основе, лишь обогащаясь и усложняясь при помощи той же науки и техники. И возможности для этого, в общем, есть. Например, развитие в Африке экотехнологий, соответствующих специфике африканских ландшафтов, устройство небольших индустриальных центров в сельской местности, организация которых была бы тесно скоординирована с общинной жизнью и пр. Немалую помощь Африке в этом мог бы оказать Запад.

В этой связи хотелось бы указать на идею, высказанную на нашей конференции Л. Ф. Блохи-ным. Убедительно демонстрируя достоинства традиционного типа земледелия в Тропической Африке и настаивая на целесообразности в той

---

<sup>4</sup> См.: Halliday F. Op. cit. P. 3, 54, 194 et al.

<sup>5</sup> См.: Iberica Americans. Механизмы культурообразования в Латинской Америке. М., 1994. С. 272.

<sup>6</sup> Там же. С. 198.

<sup>7</sup> См.: Дэвидсон Б. Африканцы. Введение в историю культуры. М., 1975. С. 23 - 24.

<sup>8</sup> Африканская цивилизация в глобализирующемся мире. По материалам конференции. Т. 2. М., ИМЭМО РАН, 2006. С. 102.

стр. 92

---

или иной форме сохранить его, он считает необходимой смену действовавшей до сих пор "подражательной" парадигмы развития, предлагает прекратить хаотичную урбанизацию и стимулировать возвращение части населения в деревню. Но сельское хозяйство надо дотировать, как это делается во многих странах (развитых - в том числе). Для африканских крестьян такой формой дотации могла бы стать "экологическая рента" - плата из внешних источников за сохранение африканских саванн, входящих в "легкие" планеты. Эта плата, которая вполне по силам, прежде всего, развитым странам (вместо сомнительной "помощи" с их стороны и кредитов, лишь утяжеляющих африканский долг), была бы не только разумной и рациональной с общечеловеческой точки зрения, но и определенной, пусть запоздалой, компенсацией за тот ущерб, который был нанесен Африке во времена колониализма, да и после них.

**Запад** вошел в XXI в. на пике своего экономического и геополитического могущества, но в состоянии серьезного цивилизационного кризиса. Кризиса - в смысле деформации базовых ценностей и институтов, утраты их гуманистического содержания. Дело не только, вспомним Освальда Шпенглера, в оскудении высокой духовной культуры и доминировании парадигмы техницизма, механицизма в современных западных обществах, но и в появлении в них таких признаков и тенденций, которые оборачиваются негативными последствиями как для самого Запада, так и для остального мира.

Формально западные базовые ценности и институты остаются прежними - рынок, частная собственность, демократия, свобода, личность и ее права и т. п. Но реальность, которая стоит за этими символами, уже в значительной мере иная, нежели век или даже полвека назад. Рынок как стихийный товарообмен существует лишь в сфере низшего, "малогобаритного" бизнеса. Экономикой управляет "невидимая рука", но не рынка, а узкой верхушки транснационалов - менеджеров, банкиров, крупных чиновников и юристов. Точно так же демократия образует лишь фасад сферы управления, за которым стоит малочисленная неформальная или теневая власть, принимающая решения и лоббирующая их в любых представительных, партийных или бюрократических инстанциях. Эти топ-группы, в которые входят также хозяева масс-медиа, необходимых для обработки общественного мнения в нужном направлении, образуют то, что социологи иногда называют сверхвластью, - своего рода корпорацию, корпоративное государство, которое в отличие от нации-государства работает не столько на общество, сколько на собственные узкогрупповые интересы (А. И. Фурсов). И работает на принципах отнюдь не плюрализма и свободы личности, а жесткой корпоративной дисциплины и взаимной



"повязанности". Что же касается остального населения, то оно свободно лишь в рамках той системы "промывания мозгов", которая сегодня в западных обществах достигла невиданного размаха, став идеологическим мейнстримом, питаемым искусно обработанной и отфильтрованной информацией, шоу-бизнесом и пр. Культ денег, богатства, успеха, приобретательства и потребительства (того, что, естественно, достается немногим) - вот фетиши, которые сегодня имеют хождение в постиндустриальном мире. А изобретательность, расчетливость, результативность в достижении данных целей составляют, похоже, основные характеристики применения западного рационализма и сциентизма.

Нельзя сказать, что описанный тип общества на Западе уже окончательно сложился - он находится в стадии становления, хотя и достаточно ясно очерченного. Но именно эту модель социума Запад предлагает остальному миру - для того, чтобы контролировать его, привязать к упоминавшейся сверхвласти аналогичные корпорации-государства в других странах как своих младших и зависимых партнеров. И делается это под жестким давлением - экономическим и силовым (включая военное). И чем явственнее цивилизационный кризис Запада, расхождение между декларируемыми идеалами и реальностью, тем активнее его экспансия вовне.

Сказанное больше относится к Североамериканской цивилизации, которая сегодня является авангардом западного мира и главным субъектом вестернизаторской глобализации. Этой авангардности способствовали многие исторические причины и благоприятствующие факторы. Среди них - европейские культурные корни Северной Америки, обилие природных и человеческих ресурсов, развитые деловые и технические традиции, но также и - прагматизм, прямолинейность, ярко выраженный индивидуализм, доходящий иногда до социал-дарвинистских принципов и стереотипов поведения, наконец, готовность к экспансии, которая проявляется со времен доктрины Монро уже почти два столетия. Все это сыграло свою роль в том, что неолиберальная постиндустриальная модель с присущими ей двойными стандартами политики, проявляющимися как внутри Центра, так и по отношению его к Периферии, стала складываться прежде всего в США.

Но и Европейская цивилизация, пусть не столь заметно, прodelывает сходную эволюцию. Хотя государство в Европе ведет себя социально более ответственно, чем в США, в нем также начинают проступать черты государства-корпорации (в отличие от государства-нации). Политическое, военное, да и культурное пространство в Европе в немалой мере американизировано. Налицо и тен-

стр. 93

---

денция к экспансии - "расширение на Восток", активно поддерживаемое Вашингтоном, проводится скорее по геополитическим, нежели цивилизационным соображениям. Если Европа и дальше будет терять свою автономию, это сделает более вероятной перспективу однополярного мира, но осложнит возможности межкультурного диалога.

Однако неолиберальный "конец истории" не фатален. И в Европе, и в Америке (больше надежд все-таки на Европу) растет число сторонников альтернативного жизнеустройства, не укладывающегося в рамки рыночного фундаментализма и потребительства. И это обстоятельство оставляет вопрос о будущей цивилизационной картине мира открытым<sup>9</sup>.

В сложнейшей ситуации очутилась **Российская цивилизация** в результате драматических событий и процессов последнего десятилетия XX в. По своему характеру и последствиям они более серьезны и болезненны для судеб России по сравнению со сходными испытаниями в прошлом. Это - не поиски национальной и культурной идентичности, как в ходе иноземного вторжения и внутренних неурядиц в начале XVII в., не форсированная европеизация сверху, как во времена Петра I, не аналог

революций и гражданской войны в начале XX в., завершившихся все же в целом без утраты страной исторической и культурной преемственности. Это - подрыв базовых основ общества и национальных культурных традиций под видом европеизации.

Российские неолиберальные идеологи и реформаторы еще со времен перестройки твердят о том, что для России "иного не дано": либо безнадежно отстать и потерять конкурентоспособность в современном мире - либо "стать Европой", но утратить "системное качество" собственной цивилизации, то есть попросту перестать быть Россией. При этом явно игнорируется опыт других цивилизаций и обществ (Индии, Китая, Японии и др.). А они в процессе развития и перенимания технических, организационных и иных достижений Запада не только не отказывались от собственного цивилизационного прошлого, но активно использовали те или иные его ценности и институты для успешного продвижения вперед и повышения своей конкурентоспособности. Наоборот, простое подражание и перечеркивание своей социокультурной идентичности не дают ничего, кроме "потери лица", компрадорства и распада. Впрочем, позиция российских либералов конца XX в. (и чиновных, и идейных) была по-своему последовательной. Люди, поставившие крест на России, где они родились и воспитались, относившиеся к ней как к "этой стране", и не могли предложить для нее другой альтернативы, нежели политическая и социокультурная капитуляция.

Российская цивилизация анализировалась в рамках нашего проекта - наряду с Латинской Америкой и Юго-Восточной Азией - как конгломеративное социокультурное образование, куда входят различные составляющие. Какие - на этот счет существовали и существуют до сих пор противоречивые мнения и идеологические спекуляции. Часто говорят, что в России соединяются Запад и Восток. Западный (европейский) компонент в Российской цивилизации бесспорен, хотя именно он, к сожалению, серьезно дискредитирован сейчас нашими псевдозападниками. Что же касается "восточной" составляющей, то здесь много неясного, несмотря на старания, например, евразийцев. О каком Востоке идет речь - Индии, Китае, Японии, исламском мире? Вряд ли. По-видимому, правильнее говорить о "почвенном" компоненте, который складывался, безусловно, не без азиатских влияний (начиная со времени половцев и монголов), но в котором возникали и оригинальные черты - ценности и институты, рождавшиеся органически как способы приспособления этноса, а затем и суперэтноса к экологическому и хозяйственному пространству, геополитическим условиям, внешним воздействиям. Сюда входят и формы совместной жизни (общинность), и особая роль государства, и "скрепляющая" и мобилизующая готовность жертвовать частным во имя общего, и своеобразие трудового ритма и хозяйственной этики, и, конечно же, российская версия православного христианства, которое, кстати, неверно было бы относить к "восточным" факторам.

Существует много вариантов выделения или определения этого "почвенного" компонента Российской цивилизации - как "русской идеи", "третьего Рима", "соборности", средоточия славянского начала и т. п. А. С. Панарин писал: "мессианская роль России" в том, что она "всегда выступала на стороне слабых против сильных", в том числе и внутри страны, "когда российское государство опиралось на слабых против сильных - против бояр, олигархов, против так называемых сильных людей". Звучит заманчиво, но все же вряд ли соответствует реальной российской истории (по крайней мере до 1917 г.).

Из этого не следует, что попытки разобраться в содержании и "почвенности" Российской цивилизации являются праздным занятием<sup>10</sup>. Такие попытки "инвентаризации" Российской ци-

---

<sup>9</sup> Логика метаисторического времени. Сб. статей. М., 2004. С. 21.

<sup>10</sup> Неслучайно отечественные либералы, ратующие за скорейшую утрату Россией своего "системного качества", третируют поиски цивилизационной идентичности и "самобытности" как

проявление отсталости и архаики. Жаль, однако, что и некоторые высшие управители России иронически оценивают такие поиски как своего рода хобби, "национальный вид спорта".

стр. 94

---

визации (как ее жизненных начал, так и крайностей или неконструктивных и устаревших элементов) не только важны, но просто необходимы. Ибо сегодня Россия находится на цивилизационном перепутье: или отстоять себя не только как хозяйственное или политическое, но и как социокультурное целое - или уйти в историческое небытие. Обретение собственной цивилизационной идентичности, таким образом, становится условием осуществления первой альтернативы.

Условием непереносимым. Ибо без утверждения жизненных ценностных ориентиров, адекватных отечественным реалиям, нельзя преодолеть нынешний общественный разброд, справиться с тем, что не раз бывало в истории российских смут, порождавших феномен социокультурного люмпенства, массовый слой людей, выбитых кризисом из привычного существования, из культурных норм вообще. А также потому, что только установление значимых ориентиров и целей, духовных и нравственных опор поможет объединить тот креативный потенциал российского общества (ученые, инженеры, квалифицированные рабочие, сельчане, желающие нормально трудиться на земле), который в России еще пока существует, но который идейно, политически и морально дезорганизован и сжимается. Отметим, что некоторые, начальные признаки преодоления кризисных тенденций сейчас намечаются.

Немало зависит и от управленческого слоя нынешней России. Значительная часть его люмпенизирована - в смысле игнорирования интересов государства и пренебрежения выполнением соответствующих политико-административных функций, а также нигилизма по отношению к собственному обществу и его национальным культурным традициям. Но другие представители сферы власти не относятся все же к России как к "этой стране". Хотя бы потому, что понимают: если "этой страны" не будет, они утратят свою власть и перейдут на положение приказчиков и младших партнеров зарубежных хозяев. Угроза этого объективно будет их подвигать к поддержке национального и цивилизационного самоопределения.

Лишь пришедшая в себя и окрепшая Россия может вступить в полноценный и равноправный межцивилизационный диалог и всерьез влиять на происходящее в мире<sup>11</sup>. Возвращение на мировую авансцену сильной России будет позитивно встречено многими народами и цивилизациями. Ибо у России всегда были союзники и симпатизирующие ей в различных регионах планеты. В свое время ее голос был весом в "европейском концерте", существовали и существуют точки соприкосновения с исламским миром, Индией, Китаем и другими странами. В принципе, наша страна может многое дать и Западу, и Востоку, имея богатые и оригинальные традиции русской культуры.

Что же касается **диалога цивилизаций**, то он понемногу идет - на международных научных форумах, на встречах представителей мировых конфессий, порой даже на уровне политических лидеров. Но все это пока эпизоды, не имеющие значительных последствий. Чтобы конструктивное общение и взаимопонимание между народами, регионами и цивилизациями стали реальностью, требуются серьезные предпосылки или сдвиги. Например, объединение ряда крупных стран, не приемлющих глобализаторский прессинг Запада. Или, допустим, возникновение таких начал общественного устройства или общественных движений - неважно, на Западе или в незападных регионах, - которые обозначили бы альтернативу опять-таки нивелирующей либеральной глобализации. И тогда появится возможность признания социокультурного плюрализма нормой для человечества, не затрудняющей, а облегчающей путь к сотрудничеству и взаимному уважению.

Это, конечно, не прогноз, а предположение. Но предположение, основанное на здравом смысле и определенной надежде. Если человек на Земле существует лишь для

борьбы со своими ближними и дальними за власть, материальные блага и удовольствия, за свое персональное самоутверждение, то нынешняя либеральная модель глобализации есть закономерный этап эволюции и скорый "конец истории". Если же, хочется думать, это не так и человеческие общества организуются не только вокруг материальных, но и духовных целей и ценностей, то предсказываемый конец истории есть не более чем идеологический фантом, а сотрудничество народов и цивилизаций рано или поздно наберет обороты.

---

<sup>11</sup> Поэтому странное впечатление производят некоторые наши квазипатриоты, утверждающие, что Россия призвана спасти мир и, только совершая это, может спасти самое себя.  
стр. 95

## **Хвостова К. В. Механизмы воспроизводства цивилизаций <sup>2</sup>**

Мы определяем понятие "цивилизация" как совокупность функциональных взаимосвязей между культурологическими, правовыми, социально-экономическими и политическими факторами, стабильными в определенном пространстве и длительными во временном диапазоне. Это определение является индуктивным выводом, результатом изучения многих однородных совокупностей названных взаимосвязей. Но одновременно в данном определении учитывается и дедуктивное умозаключение. В качестве посылок дедуктивного вывода выступает в данном случае утверждение о правомерности и целесообразности глобалистского или целостного (холистского) подхода к изучению исторической реальности. Иными словами, дедуктивный вывод базируется на теоретических представлениях об обобщающем характере современного гуманитарного знания, содержанием которых является признание многоаспектности и целостного характера этого знания<sup>1</sup>.

Названные взаимосвязи, составляющие сущность цивилизаций, мы будем ниже именовать цивилизационными параметрами. Возникает вопрос, как следует понимать в данном случае стабильный характер интересующих нас взаимосвязей, который вовсе не означает их полную неизменность? Мы понимаем стабильность как статистическую тенденцию, что, впрочем, также нуждается в пояснении, которое мы дадим несколько ниже. Здесь же сделаем некоторое отступление.

Теоретический подход к проблемам истории, осуществляемый историком, отличается от соответствующего подхода, которым пользуется философ, тем, что историк всегда стремится иллюстрировать свое изложение на конкретном материале. Следуя этой традиции, мы будем иллюстрировать наше дальнейшее изложение, используя данные, относящиеся к социально-экономической и правовой истории Средневековья.

Обращение к Средневековью объясняется не только тем, что автор данной статьи византинист, но и целым рядом других соображений, относящихся к характеру средневековых цивилизаций. Цивилизационные традиции и тенденции развивались в период Средних веков - в силу особенностей средневековых коммуникаций, а также многих других известных факторов, совершенно по-иному, чем в другие, менее отдаленные эпохи. Тенденции и тра-

стр. 92

---

диции этих менее отдаленных эпох, как известно, составляют предмет изучения социально-экономической и правовой истории названных периодов, а также социологии и экономики. Для характеристики интересующих нас явлений Средневековья не представляется возможным использовать методiku, применяемую в означенных науках.

---

<sup>2</sup> Хвостова К. В. Механизмы воспроизводства цивилизаций // Цивилизации. 2006. №7. С. 92-104.

Подход и методы медиевистики во многом отличны. Это означает, что именно средневековая история (а также древняя) обнаруживает в наибольшей степени специфику гуманитарного знания и с этой точки зрения представляет особенный интерес в рамках различных теоретических исследований. Кроме того, проблематика средневековой истории привлекает по разным причинам и с разных точек зрения внимание многих современных ученых-специалистов в разных областях знания. По существу, соответствующая проблематика свидетельствует о том, что многие явления Средневековья, отражавшие особенности средневековых цивилизаций, представляли собой историческую парадигму, важную для понимания исторического процесса.

Представители современной исторической науки, подверженной разным философским влияниям, по-разному оценивают роль Средневековья в истории Европы. Так, М. Фуко в духе постмодернизма акцентирует разрыв традиций, точки бифуркации, характеризующие средневековую эпоху по отношению к эпохе Возрождения и более позднему времени, тем самым как бы придавая второстепенное значение эволюции, связи времен; особое внимание ученый уделяет анализу тенденций, возникших лишь в позднее Средневековье или в Новое время<sup>2</sup>. Таким образом, роль Средневековья в истории европейской цивилизации явно приуменьшается. Напротив, профессор юриспруденции Ф. фон Халем, расценивает Средневековье как важный этап в истории Европы, когда происходило интенсивное слияние тенденций римского права и христианства. В этот период, по мнению ученого, возникло понятие юридического лица, присущее корпорациям. На Западе в средневековую эпоху различие между понятиями "личность", "индивидуум" и "лицо" приобретает, как полагает Ф. фон Халем, первенствующее значение. "В веру вторгается, - пишет он, - логико-рационалистическое мышление"<sup>3</sup>. Это составляло, с точки зрения ученого, существенное отличие Запада от Византии.

Пожалуй, в этой связи целесообразно отметить тот факт, что понятие "юридическое лицо" существовало в классическом римском праве уже в античную эпоху. А. И. Неклесса, напротив, утверждает, что в Средние века наблюдаются "кризисные состояния индивидуации, при которых система распадается на сообще-

стр. 93

---

ства коллективных субъектов"<sup>4</sup>. Это мнение не в полной мере отражает эпоху. В данном случае прав Ф. фон Халем. Индивидуум играл существенную роль в средневековом обществе, участвуя, в частности, и принимая решения в интересующих нас и рассматриваемых ниже информационных процессах, тесно связанных с функционированием цивилизационных параметров. П. Рикер отмечал слабое внимание философии к правовым вопросам<sup>5</sup>. Столь разные высказывания современных ученых по поводу правовых традиций и социальных тенденций Средневековья и особенно Византии, где интересующие нас процессы отличаются дополнительной спецификой, делают соответствующие проблемы актуальными и оправдывают обращение к средневековой проблематике как к иллюстрации и следующих ниже рассуждений.

Возвращаясь к проблеме стабильности цивилизационных параметров, отметим целесообразность иллюстрации этого понятия на основе изучения особенностей расслоения в Средневековье поземельно-зависимых крестьян. Стабильность - это, повторяем, статистическая тенденция. Следовательно, данная тенденция характеризуется, с одной стороны, некоторой "нормой", т.е. типичным для той или иной эпохи проявлением соответствующих отношений и разбросом отдельных событийных проявлений тенденции вокруг этой "нормы". При этом соотношение частот отдельных проявлений отражает характер статистического распределения.

Говоря о средневековой социальной истории, следует обратить внимание на то, что "норма" обычно зафиксирована в памятниках законодательного характера, тогда как разброс вокруг нормы - в актах, отражавших историю повседневности. Очень часто понятие "норма" отражает не конкретное явление, а в значительной мере нашу научную

идеализацию, наше представление о том состоянии явлений, которое соответствует идеальным условиям развития экономики, социальных и правовых отношений в средневековую эпоху. Обращаясь к проблеме расслоения средневековых поземельно-зависимых крестьян как к иллюстрации сказанного, отметим, что "нормой" отношений является такая ситуация, при которой подавляющее большинство крестьян определенной общины, вотчины или региона обладало так называемым нормальным земельным наделом, т.е. наделом такого размера, который позволял крестьянской семье обработать принадлежавшую ей землю собственными силами. Этот надел в разных регионах средневекового мира назывался "виргата", "зевгарь", "соха" и т.д. Примечательно, что подобное понимание нормального надела содержится в 122-й новелле Юстиниана. В ней говорится, что колон-энапограф может стать свободным

стр. 94

---

при условии, если он приобретет свободную землю, величина которой такова, что колон и его семья могут ее самостоятельно обработать. По существу, в этой новелле дается определение понятия "крестьянин". При этом основным признаком крестьянского состояния является владение нормальным наделом. При наличии такого надела у большинства держателей в средневековом обществе существовали оптимальные для данной эпохи условия для развития аграрных и правовых отношений. Нарушение этого равновесия, т.е. обеднение или обогащение отдельных крестьян, создает разброс соответствующих ситуаций вокруг "нормы". Этот разброс и есть расслоение крестьян<sup>6</sup>.

Цивилизационные параметры, как уже говорилось, характеризуются не только стабильностью в пространстве, но и длительностью своего функционирования во времени. Однако, если понятие стабильности, интерпретируемое как статистическая тенденция, т.е. как разброс ситуаций повседневной жизни вокруг некоторой "нормы" соответствующих отношений, является единым при изучении всех цивилизаций, то длительность в отношении каждой конкретной цивилизации определяется в отдельности и с учетом специфики ее функционирования. Например, длительность византийской цивилизации в основном совпадает со временем существования византийской империи, тогда как западная средневековая цивилизация имела свое продолжение в Новое время.

Согласно современному постмодернизму, в рамках так называемого текущего дискурса, т.е. нарратива, правомерно любое определение понятий, зависящее от выбора тех или иных эвристик<sup>7</sup>. В сущности, представители постмодернизма акцентируют идею многоаспектности исторического знания. Однако в этом отношении постмодернизм не вносит ничего нового в понимание содержания исторического и в целом гуманитарного знания. Давно известны многофакторность исторической реальности, как предмета исторического изучения, и многоаспектность исторического знания<sup>8</sup>. Эти очевидные факты признавали представители других направлений философии истории, в том числе и сторонники позитивизма, отрицаемого представителями постмодернизма, которые полагают возможным полный отказ от позитивистской эпистемы<sup>9</sup>. Действительно, еще на заре развития позитивизма его выдающийся представитель Э. Дюркгейм - в ответ на упрек по поводу того, что в своих аналитических исследованиях социальных тенденций он не учитывает столь важный фактор, как эмоционально-психологическая мотивация деятельности человека, - подчеркивал, что он лишь акцентировал в своем исследовании социальные тенденции, вовсе не игнорируя при этом на-

стр. 95

---

званный фактор<sup>10</sup>. Целостность как таковая, во всех своих многообразных проявлениях, о чем писал, в частности, К. Поппер, не может явиться объектом одновременного анализа<sup>11</sup>. Необходимы акцентирование отдельных аспектов целостности и их постепенный анализ.

Полный отказ от позитивистской эпистемы, провозглашаемый представителями современного постмодернизма, нам представляется неприемлемым. В рамках постмодернизма методология научного исследования вообще не получила достаточной разработки. Что же касается позитивистской эпистемы, то ее роль в развитии исторических исследований по-прежнему велика. Именно в рамках этой эпистемы существует современное понятие "цивилизация", предполагающее акцентировку не столько моментов "разрыва" временной длительности и пространственной распространенности, сколько неизменности, традиционности этих состояний.

В данной статье нас интересует анализ следующих мало исследованных, относящихся к понятию "цивилизация", проблем. Необходимо выявить характер взаимоотношений цивилизационных параметров и событийной истории. Далее, нас интересует связь цивилизаций с информационными процессами в обществе. Названные взаимосвязи отражают специфику и темпы развития цивилизации, т.е. механизм ее воспроизводства во времени<sup>12</sup>. Событийная история - политическая, правовая, культурологическая, а также социально-экономическая - это совокупность тех событий, сведения о которых содержатся в исторических источниках и которые говорят нам о повседневной жизни общества. При этом калейдоскоп социальных и экономических событий столь же очевиден, как и политических.

Если иметь в виду средневековую социально-экономическую историю, то следует отметить, что социально-экономические события нашли свое отражение прежде всего в актовом материале: в нотариальных актах купли, продажи, аренды, а также в описях, в которых фиксируется земля, чинш или налог (как это было в Византии). В жалованных грамотах отражены события, связанные с принятием решений представителями властей относительно пожалования определенным представителем власти некоторому физическому или юридическому лицу земли или привилегий. Каждое событие - индивидуально, специфично, оно, естественно, отличается от других, ибо имеет свою цель и каузальную связь, связано с деятельностью определенного индивидуума, его решениями. Эти решения отражают волю и интерес данного индивидуума. Но все однородные события - например, сделки купли-продажи, осуществленные в данном пространственно-времен-

стр. 96

---

ном диапазоне, образуют тенденцию, развивавшуюся в рамках фиксированного правопорядка или, другими словами, образуют разброс вокруг "нормы", отражавшей цивилизационные параметры и являвшейся фактором внешнего принуждения по отношению к поведению индивидуумов и социальных групп.

Информационные процессы в обществе, свидетельствующие о специфике хранения, переработки и передачи информации в определенном пространственно-хронологическом диапазоне, также распадаются на отдельные события. Каждое из них свидетельствует об определенном фиксированном акте проявления одного из трех подпроцессов названной тройственной совокупности, в которой воплощаются информационные процессы. Но, цепь таких событий вновь отражает тенденцию, развивавшуюся в рамках цивилизационных параметров. Если цепь событий - это та конкретная событийная форма, в которой выступают перед нами цивилизационные параметры, то механизм воспроизводства цивилизации во времени определяется спецификой переработки циркулирующей в обществе информации в каждый фиксированный хронологический период.

Для примера обратимся к рассмотрению правовой информации в Средние века. В обществе существует определенный правопорядок, сформированный законодательством. Принятие новых правовых норм или распространение изданных представителями властей распоряжений, касающихся определенных правовых казусов, т.е. развитие права прецедентов, свидетельствует о том отношении, которое сложилось в обществе к

содержанию совокупности правовых норм и правил, цементирующих правопорядок в данный хронологический момент. Действительно, правовые нормы определенным образом понимаются, интерпретируются. При признании их недостаточности издаются новые законы и постановления. Совокупность этих событий создает тенденцию, называемую переработкой правовой информации. Правомерно ставить вопрос о характере и, в частности, о темпе развития этой тенденции, определяемом отношением числа вновь издаваемых законов к числу тех, которые были приняты ранее и составляют правопорядок<sup>13</sup>.

Допустим, мы рассматриваем специфику византийской цивилизации, которую, впрочем, вовсе нельзя считать типичной для развития средневековой Европы, где нарастающими темпами развивались процессы феодализации. В Византии продолжали существовать многие античные социально-экономические и культурологические системы, инкорпорированные в рамки христианских ценностей и мирозерцания<sup>14</sup>. Это обстоятельство не исключало правотворчества. Например, в эпоху Юстиниана на-

стр. 97

---

ряду с кодификацией римского права издавались новые правовые нормы, регламентировавшие, в частности, структуру церковно-монастырского землевладения. При этом учитывались основы церковного права, содержащиеся в постановлениях первых церковных соборов. Подобных норм достаточно много, и они свидетельствуют о том, что в эту эпоху создавался римско-византийский правопорядок, который определял развитие империи во все последующие столетия ее существования. В дальнейшем он отличался большой традиционностью, т.е. число правовых норм, изданных позднее и содержащих ревизию прежних правил, невелико и оно со временем уменьшается до тех пор, пока в XI в. правотворчество не прекращается вообще. Далее происходит лишь интерпретация существовавших правовых норм, ставшая содержанием развивавшегося права прецедентов. Характерно, что в новеллах императора Льва VI (X в.) (и не только в них) мы находим утверждения, гласящие, в духе законодательства Юстиниана, что старый правовой порядок понимается как более предпочтительный по сравнению с нововведениями. Отказ от старых правовых норм и издание вместо них новых является всегда вынужденным. Это происходит только в случаях крайней необходимости, в экстремальных ситуациях<sup>15</sup>.

Возвращаясь к вопросу о темпе воспроизводства цивилизации во времени, определяемом спецификой переработки информации, заметим, что на практике соответствующее измерение темпа - в силу состояния имеющихся в нашем распоряжении источников - не всегда удается произвести и тем не менее целесообразно указать на принципиальную возможность подобной измерительной процедуры.

Если новые законы и постановления отсутствуют на протяжении длительного времени или, как это было в Византии, почти отсутствуют, то это, по существу, означает не переработку, а только хранение информации, точнее, это говорит о совпадении функций переработки и хранения информации. Подобное совпадение отражает традиционность соответствующей цивилизации и характерно не только для Византии, но в целом для средневековых и древних цивилизаций.

Правомерно утверждать, что все наши представления о традиционности развития названных обществ основываются на имплицитно признаваемом факте совпадения функций хранения и переработки информации, совпадения, которое обеспечивало сохранение на протяжении десятилетий, а иногда и столетий прежних порядков по существу полностью в неизменном виде. Однако совпадение функций хранения и переработки информации отнюдь не типично для всех информационных процессов эпохи

стр. 98

---



Средневековья и тем более для позднейших эпох. Во многих информационных ситуациях переработка информации приводит к ее изменениям: уточнению, интерпретации информации, добавлению новых сведений или, наоборот, их изъятию. Таким образом, происходит расширение или сокращение информации. В этой ситуации для информационных процессов характерна связь процессов переработки информации и процессов ее передачи, связь, означающая необходимость постановки проблемы социальных коммуникаций.

В средневековую эпоху, как известно, средства социальных коммуникаций были весьма ограниченными. В основном люди непосредственно передавали друг другу известные им сведения. При этом в целях передачи информации использовались природные особенности и технические устройства, например, реки, озера, горные перевалы, построенные дороги, возведенные мосты. Передавали информацию специализированные чиновники и глашатаи. Процесс трансляции информации сопровождался некоторым ее расширением. Действительно, сведения, передаваемые из уст в уста, могли обрастать слухами. Наряду с этим часть информации могла оказаться утраченной. Иными словами, происходило сужение информации. Используя формулу энтропии К. Шеннона, в некоторых ситуациях можно найти величину отношения уровня расширения информации к уровню ее сужения и, наоборот, величину отношения уровня сужения информации к уровню ее расширения. Подобные величины характеризуют различные варианты динамики информационных процессов<sup>16</sup>. В Средние века информация передавалась и в письменной форме. Все письменные памятники, все тексты, начиная от сочинений до писем, которые мы теперь трактуем как исторические источники, создавались в целях хранения и передачи информации.

Далее, представляется небезынтесным остановиться еще на одной особенности информационных процессов в Средние века, имевшей прямое отношение к функционированию цивилизаций. Византийские тексты различного назначения и структуры изобиловали повторами. В актах - императорских жалованных грамотах и описях поземельных владений крупных монастырей - повторяется клаузула, согласно которой определенное владение передается монастырю в полную собственность, предполагающую право полного распоряжения объектом: покупку, продажу, извлечение всякого дохода и другие права распоряжения землей. Названная клаузула включает также распоряжения относительно освобождения перечисляемых в актах владений от уплаты податей. Повторы имеют важную смысловую нагрузку. Повторяющиеся фрагменты текста выражают основную идею этих тек-

стр. 99

---

стов. Считалось, что отдельные части текста могут на протяжении времени исчезнуть, но была вероятность, что сохранятся его другие фрагменты, содержавшие ту же мысль. Наличие повторов текста свидетельствует об избыточной информации. Данное явление может быть интерпретировано и рассмотрено также как иллюстрация совпадения процессов хранения и переработки информации, оно означает, что тенденцией развития соответствующей цивилизации является ее однообразие, традиция<sup>17</sup>.

Итак, мы старались на конкретных примерах, относящихся к такому подвиду средневековой цивилизации, как византийская, показать проявления цивилизационных параметров в определенной цепи событий. Механизм воспроизводства цивилизации во времени реконструируется благодаря изучению этих событий под определенным углом зрения, а также в результате анализа особенностей хранения, переработки и передачи информации. Можно сказать, что исследование механизма воспроизводства цивилизации во времени - это гуманитарный аспект знания об информационных процессах в обществе<sup>18</sup>. Это означает, что при таком подходе нас не столько интересуют изучаемые в рамках теории информации и кибернетики математические закономерности информационных процессов, сколько их конкретная событийная форма,

обуславливающая их качественный анализ. Мы имеем в виду анализ конкретно-исторических форм хранения, переработки и передачи информации. Эти формы, будучи детерминированными другими событиями, сами становятся факторами детерминации и социального вынуждения.

Следует, кроме того, акцентировать некоторые аспекты связи между проблемой механизма воспроизводства цивилизации во времени, проблемой информационных процессов, с одной стороны, и неоднократно обсуждаемой в литературе проблемой так называемого диалога культур. В соответствии с наблюдаемой сейчас в философской литературе тенденцией к различению понятий культура и цивилизация было бы точнее различать понятие "диалог культур" и "диалог цивилизаций". Культура понимается обычно в современной литературе как явление, непосредственно связанное с творческой деятельностью людей. В таком случае цивилизация - это тенденции, возникающие в результате такого творчества, характеризующиеся известным отчуждением от этого творчества, обладающие стабильностью. Это именно то, что мы выше назвали цивилизационными параметрами. Однако понятие культуры имеет достаточно широкую трактовку, зависящую от выбранных в конкретном исследовании эвристик. В исследованиях по истории обычно не аргументируют тот

стр. 100

---

или иной выбор эвристик, полагая, что подобный выбор диктуется общими теоретико-философскими представлениями. Однако иногда эта связь имплицитна. Как уже отмечалось, представители современного постмодернизма полагают, что аргументировать выбор эвристик бесполезно, поскольку, согласно их мнению, ни один выбор не обеспечивает объективность или научность повествования. А именно, как считают современные представители постмодернизма, исторические умозаключения лишены истинности, поскольку истинных утверждений о прошлом вообще не существует<sup>19</sup>. Мы не собираемся обсуждать здесь эту проблему, поскольку такое обсуждение не имеет непосредственного отношения к поставленным и рассматриваемым здесь задачам теоретического понимания цивилизации.

Мы остаемся на позициях феноменологического, прагматического понимания истории, разделяемого историками-профессионалами. В рамках этого подхода признается феноменологическая объективность при изучении прошлого, обусловленная данностью, т.е. сведениями исторических источников.

В наши дни часто акцентируется проблема диалога культур. С помощью подобной метафоры выражают простую, общепонятную идею соприкосновения культур и, соответственно, их взаимодействия, взаимовлияния, усвоения одной или обеими соприкасающимися культурами традиций другой культуры.

Существует, полагаем, продуктивное понятие "синтезная контактная зона", обозначающее территорию, в пределах которой это соприкосновение и взаимовлияние происходит. Это понятие плодотворно развивается в работах В. А. Арутюновой-Фиданян. Исследовательница придерживается мнения, согласно которому о синтезной контактной зоне можно говорить тогда, когда обе культуры, с одной стороны, имеют существенные различия, а, с другой - достаточно высокий уровень развития. В противном случае происходит культурная адаптация одной из культур<sup>20</sup>.

В целом в основе так называемого диалога культур лежат информационные процессы, определенное отношение представителей одной из культур к информации, отражающей функционирование другой культуры, интерпретация, переработка и трансляция соответствующей информации. Как уже говорилось, целесообразно говорить не только о диалоге, т.е. взаимовлиянии и взаимодействии культур, но и о взаимовлиянии и взаимодействии цивилизаций. Подобный подход означает, что имеется в виду не только взаимовлияние и взаимодействие тенденций и традиций, обусловленных характерной для

и принятием ими решений в соответствующих сферах социального поведения. Эти тенденции и традиции, как и культурные тенденции и традиции, при их функционировании отчуждаются от непосредственных интересов и поведения людей и превращаются в факторы внешнего вынуждения их деятельности. Переработка римского права в средневековой Европе - одно из свидетельств связи информационных процессов с взаимовлиянием цивилизационных параметров, т.е. "диалога цивилизаций". Цивилизационное наследие ушедшей эпохи античности перерабатывается в рамках новой средневековой западной цивилизации. По-иному это цивилизационное наследие перерабатывалось в Византии, где в отличие от Запада большую роль играла переработка классического римского права, тогда как на Западе до эпохи рецепции римского права преимущественное внимание уделялось так называемому вульгарному римскому праву<sup>21</sup>. Это право, в рамках которого происходило смешение ряда понятий классического права, в сочетании с варварским правом, как известно, цементировало формирующийся феодальный правопорядок на средневековом Западе.

Диалог означает всегда некоторый процесс, в результате которого формируется новое качество. Точнее, "диалог цивилизаций" определяет в значительной мере темпы развития цивилизации, которая возникает как результат этого диалога. Например, византийская цивилизация явилась результатом синтеза ряда античных цивилизационных параметров с теми, которые являлись порождением нового периода. Так, в рамках византийской цивилизации с христианских позиций были переосмыслены не только римское право, но и элементы античной философии истории (идеи судьбы, рока). Эти идеи были инкорпорированы в систему восточно-христианского мирозерцания и подчинены ему. В дальнейшем они составили тенденции византийской цивилизации. Подобный синтез, означавший появление новой цивилизации, был непосредственным следствием переработки информации, содержащейся в античном наследии<sup>22</sup>.

Соприкосновение двух или более цивилизаций неоднократно приводило в определенные периоды к ускорению темпов их развития и ускорению темпов механизма воспроизводства цивилизаций во времени. Так, в результате влияния античных цивилизационных параметров на складывание в ранней Византии социально-экономических и правовых традиций эти последние достаточно быстро приобрели те черты римско-византийского правопорядка, которое мы наблюдаем, изучая многочисленные сведения исторических источников. Эти традиции возникли в итоге переработки византийцами информации, т.е. свидетельств по римскому

праву. Византийцы интерпретировали, уточняли, комментировали соответствующие сведения. Эти процедуры помогали им в создании нового собственного правопорядка. В отличие от Византии, на Западе, как отмечалось, влияние римских правовых порядков в эпоху раннего средневековья было значительно меньшим. Эти порядки соединялись с местным правом народов. Соответственно, параметры новой западноевропейской средневековой цивилизации формировались значительно медленнее. Те цивилизации (или отдельные хронологические периоды в их развитии), которые формировались или развивались в более простых условиях, не отягощенных синтезом различных цивилизационных традиций, восходящих в своем генезисе к разным цивилизациям, отличались спонтанным развитием, постепенной эволюцией. Такое "спокойное" развитие характерно, например, для византийской цивилизации последующих веков, средневизантийского периода, приблизительно датируемого VIII-XII вв.

В итоге проведенного анализа можно сделать следующие выводы. Попытка наметить взаимосвязь информационных процессов в обществе и цивилизационных параметров представляется плодотворной в плане открывшейся возможности углубления изучения цивилизаций, а также диалога цивилизаций и культур. А именно, благодаря обнаружению и акцентированию этой взаимосвязи открываются пути анализа механизма, темпов развития и воспроизводства цивилизационных параметров, формами проявления которых является цепь событий культурологического, правового, социально-экономического и политического характера. При этом данная цепь событий является статистической закономерностью, характеризующейся определенным типом статистического распределения, а именно разбросом конкретных проявлений (умещающихся в рамках некоторого пространства событий) статистической тенденции вокруг их "нормы". Названная проблематика, суммарно обозначенная в данной работе, заслуживает, на наш взгляд, дальнейшей разработки и является центральной в теме цивилизации, их взаимовлияния и особенностей.

---

<sup>1</sup> Lloyd Ch. *Methodology of Social History. A Critical Survey of Structuralism* // *History and Theory*. 1999. Vol. XXX, N 2. P. 189; См. также: Ионов И. Л., Хачатурян В. М. *Теория цивилизаций от античности до конца XIX в. М., 2002.*

<sup>2</sup> Фуко М. *История безумия в классическую эпоху. М., 1997. С. 13.*

<sup>3</sup> Халем фон Ф. *Историко-правовые аспекты проблемы Восток-Запад* // *Вопросы философии*. 2002. N 7. С. 26.

<sup>4</sup> Неклесса А. И. *Трансмутация истории* // *Вопросы философии*. 2001. N 3. С. 61. стр. 103

---

<sup>5</sup> Рикёр П. *Торжество языка над насилием. Герменевтический подход к философии права* // *Вопросы философии*. 1996. N 4. С. 27.

<sup>6</sup> Хвостова К. В. *Количественный подход в средневековой социально-экономической истории. М., 1980; Chvostova K. V. Die Theory der Sozialökonomischen Differenzierung feudalabhängiger Bauern und das Problem ihrer teilweisen Formalisierung* // *Wirtschaftsgeschichte und Mathematik. B., 1985. S. 9 - 28; Khvostova K. V. Emploi des méthodes quantitatives et formelles dans la byzantinologie. Bilans et perspectives* // *XVIIIth Congress International of Byzantine Studies. Moscow, 1991. P. 325 - 336; Хвостова К. В. Социально-экономические процессы в поздней Византии и их понимание византийцами-современниками. М., 1992; Khvostova K. V. Les modèles simulés dans l'histoire du Moyen Age* // *L'histoire économique. Prato, 1991; Хвостова К. В. Количественные методы в истории* // *Вопросы философии*. 2002. N 6. С. 60 - 68; Она же. *Контент-анализ в исследованиях по истории культуры* // *Одиссей. М., 1989. N 1; Oudal'zova Z., Chvostova X. Sur la question d'application des méthodes quantitatives dans les recherches socio-économiques de Byzance du XIV siècle / XVI<sup>e</sup> Internationaler Byzantinisten Kongress* // *JÖB. Wien, 1981. 31/1. Bd.I.*

<sup>7</sup> Брокмайер Й., Харре Р. *Нарратив. Проблемы и обещания одной альтернативной парадигмы* // *Вопросы философии*. 2000. N 3. С. 29 - 30.

<sup>8</sup> Келле В. Ж. *Проблема многомерности в социально-историческом познании* // *Проблемы исторического познания / Отв. ред. К. В. Хвостова М., 2002. С. 28 - 41.*

<sup>9</sup> Брокмайер Й., Харре Р. *Указ. соч. С. 30.*

<sup>10</sup> Дюркгейм Э. *Метод социологии. М., 1991. С. 393.*

<sup>11</sup> Поппер К. *Нищета историцизма. М., 1993. С. 85.*

<sup>12</sup> Хвостова К. В. *Особенности византийской цивилизации. М., 2005.*

<sup>13</sup> *Целесообразнее, по-видимому, использовать логарифмическую функцию данного отношения.*

<sup>14</sup> Хвостова К. В. *Развитие правовых понятий в эпоху Средних веков* // *Вопросы философии*. 2004. N 1. С. 132; Она же. *Византийская цивилизация* // *Вопросы истории*. 1995. N 9. С. 39; Она же. *Социальная информация в Византии* // *Вопросы истории*. 2003. N 11. С. 27.

<sup>15</sup> Noailles P., Dain A. *Les nouvelles de Léon VI le Sage. P., 1944. Nov. XIX, XXIV. P. 73 - 75; 93 - 95.*

<sup>16</sup> Хвостова К. В. *Развитие правовых понятий в эпоху Средних веков... С. 133.*

<sup>17</sup> Там же. С. 134.

<sup>18</sup> Хвостова К. В., Бородкин Л. И. Роль информации в историческом прошлом // Роль информации в формировании и развитии социума в историческом прошлом. М., 2004. С. 5.

<sup>19</sup> Данте А. Аналитическая философия истории. М., 19991. С. 34.

<sup>20</sup> Арутюнова-Фиданян В. А. Армяно-византийская зона (X-XI вв.). Результаты взаимодействия культур. М., 1994; Она же. Повествование о делах армянских. Источник и время. М., 2004. С. 61 - 67.

<sup>21</sup> Levy E. West Roman Vulgar Law. The Law of Property. Phyladelphia, 1950. P. 69.

<sup>22</sup> Хвостова К. В. Развитие правовых понятий... С. 131.

## РАЗДЕЛ 2. ЦИВИЛИЗАЦИЯ И ГЛОБАЛИЗАЦИЯ

### Якунин В.И. Глобализация и диалог цивилизаций<sup>3</sup>

О глобализации в современном мире, казалось бы, сказано уже практически все. Сформировались лагеря адептов с одной стороны и антиглобалистов на площадях городов проведения заседаний G8 - с другой. Процессы идут исторически объективно, изменяя многое в мире. Но почему же мыслящего наблюдателя не покидает чувство тревоги от разворачивающейся мировой динамики? Почему сопротивление растет и на парадигмальном уровне, и на уровне общественной активности? Иными словами, в чем состоят противоречивость, уроки, предостережения и способы снятия противоречий в процессах и явлениях глобализации, если отвечать на эти вопросы с позиций, касающихся мира в целом, прогресса и гуманизма, интересов национальных государств, которые слишком торопятся списать в исторические отходы, чего делать явно нельзя.

#### **Ценностная неоднородность глобализации: в чем вызов?**

Глобализация уже сравнительно давно перешла из разряда теоретических вызовов в категорию средовых условий общественного бытия. Нам видятся две наиболее значимые стороны этого процесса. Одна из них обязана своим происхождением техническому прогрессу, обусловившему рост транснационализации экономики мира, межстрановых обменов, глобальных телекоммуникаций, глобального информационного, политического и военного присутствия, а также влияния, систем навигации, предупреждения и безопасности и многое другое. Означенный аспект глобализации необратим, объективен и в значительной степени благотворен. Вряд ли у кого-либо найдутся основания протестовать против этой стороны развития глобального мира.

---

ЯКУНИН Владимир Иванович - президент ОАО "РЖД", доктор политических наук.  
стр. 85

---

Но есть и иная сторона дела, связанная с возникшими и усилившимися на определенном этапе представлениями об однополярном мире, в котором кроме технократического распространения и пользования достижениями передовых индустриальных и постиндустриальных держав возможны еще и ценностно-цивилизационная, культурная, религиозная, наконец политическая унификации. Просматривается и "манящая" кое-кого цель глобального господства в мире одной сверхдержавы в силу ее экономической мощи. Очевидно, что при таком двуедином восприятии процесса глобализации однозначных выводов быть не может. Тем более что за парадигмой однополярного мира, ассоциирующегося в общественном сознании с доминированием США, тщательно скрывается совершенно иная идея - глобального управления финансами и экономическим развитием мира при исчезновении национального государства как такового, о чем и поспешили прямо заявить неолибералы разного толка.

Хотелось бы предложить собственное видение этой проблемы. Понятно, что отношение к столь сложному явлению по-прежнему формируется на уровне идеомифологических конструкций. С одной стороны, в массовое сознание активно внедряется идеомиф о "свободном мире", а демонстрация лояльности к нему преподносится в качестве неперемennого условия обретения материального благополучия (вхождения в круг респектабельных цивилизованных стран). Вспомним, как в этом смысле перевозносилось в 1990-е годы вхождение России в G8, хотя, если по прошествии

---

<sup>3</sup> Якунин В.И. Глобализация и диалог цивилизаций // Свободная мысль. 2010. №3. С. 85-96.

стольких лет разобраться в российских "дивидендах" от такого членства, оценка получится весьма далекой от эйфории.

Императив макроценности глобализма послужил идеологическим стержнем "бархатных", а также "оранжевых" революций<sup>1</sup>. Однако мифологема о материальном благоденствии от глобализации, осуществляемой под маркером присоединения к "свободному" миру, для России 1990-х годов обернулась обвалом ее экономики и демографическим кризисом.

С другой стороны, происходит инфернализация глобализационного процесса как якобы не несущего для человечества ничего иного, кроме порабощения под ярмом "золотого миллиарда". На практике антиглобализм зачастую оборачивается воинствующим бескультурьем, мигрантофобией, различными формами социальной девиации<sup>2</sup>. Интересно заметить, что в этих чертах антиглобалисты напоминают последователей Неда Лудда - первого сознательного разрушителя станка, давшего имя движению

---

<sup>1</sup> См. **М. Паращевнн.** Социокультурные измерения в контексте глобальных процессов глазами населения Украины. - "Социология: Теория, методы, маркетинг". 2005. N 3. С. 194 - 206.

<sup>2</sup> См. "Антиглобализм и глобальное управление: Доклады, дискуссии, справочные материалы". М., 2006.

стр. 86

---

английских рабочих, связывавших ухудшение своего социального положения с внедрением машинного оборудования на их предприятиях.

Борясь с глобализацией, современные неолуддиты смешивают две ее разнородные составляющие, которые мы призываем разделять, - коммуникационную и экспансионную. Отвергая вторую, они зачастую вместе с ней отрицают и весь накопленный человечеством потенциал международного коммуникационного обмена<sup>3</sup>.

Таким образом, исследовательская задача в изучении феномена глобализации сводится к необходимости дифференциации связанных с ней разнородных и разнохарактерных явлений.

#### **Коммуникационная глобализация**

По существу, речь идет о двух глобализационных парадигмах. Процесс глобализации как формирование единого коммуникационного (технократического) пространства зародился еще задолго до формирования современной цивилизации Запада. Не будет преувеличением утверждение о "неолитической революции" как первой в истории глобализационной волне. Возникнув однажды в некоем локальном этническом очаге, производящий тип хозяйствования (земледелие и скотоводство) с поразительной быстротой распространился по всему миру. В формате глобализационной динамики осуществлялся также переход от каменного века к веку меди и железа. Теория "культурного диффузионизма", а по существу - первобытной глобализации является в настоящее время признанной объяснительной моделью универсальной логики развития Древнего мира\*.

В Новой истории также первоначально локализованное западное постиндустриальное сообщество выступает основным поставщиком инновационных технологий. Именно Запад является аккумулятором мировой научно-технической мысли (на вопросе о культуре и социальных ценностях остановимся ниже). Но так было далеко не всегда, а мы предполагаем, что и в историческом будущем, возможно, будет по-другому.

В античную эпоху греческие (европейские) мыслители обучались высшей мудрости у жрецов Египта. Проявлением передовой для своего времени китайской мысли были

предопределившие последующий ход развития мира изобретения бумаги, пороха, компаса, корабельного руля, часового

---

\* Подробнее об этом см.: "Culture: The Diffusion Controversy. L, 1928; **G. E. Smith.** The Diffusion of Culture. N. Y.; L, 1971; **Г. Винклер.** Вавилонская культура в ее отношении к культурному развитию человечества. М., 1913; **С. Н. Артановский.** Историческое единство человечества и взаимное влияние культур. Л., 1967.

<sup>3</sup> См.: **С. Фрумкин.** Луддиты XXI века. - "Вестник Online". 17.03.2004. N 6(343); **С. Черняховский.** Новые луддиты или "афронацисты"? Восстания во Франции и варваризация Европы. - "Новая политика". 07.11.2005.

стр. 87

---

механизма. Берущий начало в Поднебесной империи Великий шелковый путь являлся важнейшей коммуникационной артерией мира. Включение достижений научной мысли в мало просвещенную до того жизнь средневековой Европы было осуществлено благодаря контактам с арабскими халифатами. Именно от арабов к европейцам пришли алгебра, химия, оптика, астрономия<sup>4</sup>. Открытие Америки, как известно, привело к трансформации агрокультурного облика европейского континента. Следует особо отметить, что роль России в процессах такого рода не исчерпывалась лишь заимствованиями. В досоветский (Российская империя) и советский периоды она выступала одним из важнейших субъектов глобализационного экспорта идей и изобретений.

Таким образом, нет никаких оснований полагать, что роль интеллектуального лидера в мире не может в очередной раз поменяться.

Уже наметились надрывы в поддержании Западом лидерского бремени. Инновационный прорыв Японии - первый симптом геополитической модификации глобализационных конфигураций. Восток в лице активно развивающихся национальных экономик различных регионов Азии стремительно наступает, все более сокращая отставание по основным экономическим показателям от золотомиллиардной когорты Запада<sup>5</sup>. Если так дело пойдет и дальше, направленность мировых коммуникаций может принять принципиально иные очертания. При сохранении существующих трендов по прошествии нескольких десятилетий вполне возможно, что американская модель глобализации уступит место китайской.

Уже сейчас азиатские студенты и школьники обыгрывают западных сверстников в международных научных олимпиадах. Было время, когда в соревнованиях такого рода неизменно доминировала советская молодежь. Характерно, что в структуре расходов государственного бюджета доля образования для ряда бурно развивающихся полупериферийных стран выше, чем у государств, традиционно относимых к западному культурному ареалу. Зато у последних в лице его крупнейших экономических субъектов устойчиво выше структурная часть, выделяемая на цели здравоохранения.

Одним словом, Запад в большей степени ценностно ориентирован на настоящее (индикатор - здоровье), тогда как Восток - на будущее (индикатор - образование). Приходится с сожалением признать, что современная Россия, судя по структуре ее консолидированного бюджета, пока еще лишена обеих перспективных установок (см. Табл.).

---

<sup>4</sup> См. **У. М. Уотт.** Влияние ислама на средневековую Европу. М., 1976.

<sup>5</sup> См. **С. И. Лунев.** Социально-экономическое развитие крупнейших стран Евразии: Цивилизационный контекст. - "Восток-Запад-Россия". М., 2002.

стр. 88

---

Таблица



**Структура расходов государственного (консолидированного) бюджета по статьям "здравоохранение" и "образование" (в процентах к расходной части)**

Страна	Отрасль	
	здравоохранение	образование
Россия	5,0	10,2
Высокоразвитые страны Запада		
Великобритания	16,6	12,9
Германия	13,3	8,5
Италия	13,2	10,6
Испания	13,5	10,9
США	20,5	16,8
Канала	18,6	14,8
Австралия	17,2	14,7
В среднем	16,1	12,7
Развивающиеся полупериферийные страны		
Южная Корен	0,4	17,7
Таиланд	9,5	21,4
Египет	4,9	19,2
Марокко	3,2	17,8
Аргентина	7,7	13,4
Боливия	9,4	-
Чили	14,0	18,1
В среднем	7,0	18,2

Источник: "Россия и страны мира. 2006: Статистический сборник". М., 2006. С. 290 - 291.

Попытки самоизоляции от глобализационных трендов также достаточно хорошо известны в истории. Например, Япония в 1830-е годы обрела статус "закрытой страны". На практике это обернулось длительным застоём в ее развитии. В конечном же счете расконсервация Японии для иностранцев, сопровождавшаяся подписанием неравноправных договоров, была осуществлена силовым способом. Курсировавшая в 1853 - 1854 годах у японских берегов американская эскадра под руководством коммодора М. К. Пери принудила сегунат к вступлению в крайне не выгодные для нее договорные отношения. Изоляция же, лишь на время задержавшая влияние глобализационных процессов, обернулась для отставшей в техническом отношении Японии еще более тяжелыми формами их проявления<sup>6</sup>. По схожему сценарию происходило консолидированное "открытие" западными странами экономики Китая. Некогда передовая в научно-техническом отношении, эта страна даже не пыталась оказать адекватное сопротивление.

---

<sup>6</sup> См. "История стран Азии и Африки в новое время". М., 1989. Ч. 1. С. 71 - 72, 85 - 87. стр. 89

---

Итак, налицо сосуществование безусловно прогрессивной и приемлемой для всех государств, а также обществ мира стороны современной глобализации.

**Экспансионистская глобализация**

Совсем иное функциональное значение имеет экспансионистская глобализация. Она представляет собой не что иное, как агрессию одной цивилизации в отношении иных цивилизационных организмов. Пути экспансии, как известно, могут быть различными.

Механизмы ее осуществления не ограничиваются прямым военным вторжением. Известны, например, варианты демографического, пропагандистского, культурно-ценностного экспансионизма.

"Торговая цивилизация" Запада исторически избрала в качестве одной из главных ниш своего распространения сферу экономики. Декларируемый принцип свободной торговли в большей степени выступал средством решения задач цивилизационной экспансии. Характерно, что при столкновении с подлинной конкуренцией в экономической сфере неизменно включался механизм жесткого таможенно-протекционистского регулирования. Следует предположить, что при более высокой трудовой ритмике (недостижимой для общества потребления) новых геоэкономических субъектов Азиатско-Тихоокеанского региона идеологема свободы мирового товарообмена будет лишь девальвироваться.

Впрочем, "свободный западный мир" не чуждается и вооруженного цивилизаторства. Насаждение демократии как ценностной политической модели в Ираке находится в череде примеров прямой военной агрессии со стороны цивилизации Запада. Само по себе возникновение "белой Америки" было исторически связано с этноцидом коренного индейского населения. Не отсюда ли проявляемое на уровне психоментальности (комплекс американской национальной идентичности) принципиальное непонимание и неприятие цивилизационного многообразия современного мира?

Характерно, что при рассмотрении дихотомии "Россия-Запад" классик цивилизационного анализа А. Д. Тойнби приписывал роль агрессора именно западной цивилизации. "Хроники вековой борьбы между двумя ветвями христианства, - писал британский историк, - пожалуй, действительно отражают, что русские оказывались жертвами агрессии, а люди Запада - агрессорами значительно чаще, чем наоборот. Русские навлекли на себя враждебное отношение Запада из-за своей упрямой приверженности чуждой цивилизации..."<sup>7</sup> Слова

---

<sup>7</sup> А. Д. Тойнби. Постигание истории. М., 1991. С. 142.  
стр. 90

---

как никогда актуальные для отношений последнего времени со стороны Запада к современной России. И это, в частности, лежит в основе внешнеполитических сигналов, поданных Западу президентом России, а ныне ее премьер-министром В. В. Путиным.

Другим примером действия двойных ценностных стандартов в современной глобализации является отношение Запада к цивилизационным традициям. С одной стороны, сохранившиеся на геополитической периферии мира традиционные нормы и институты рассматриваются в качестве препятствия для реализации рецептуры построения "открытого общества". С другой стороны, Соединенные Штаты Америки никогда не отступают от собственных традиций. Традиционность британской монархии также диссонирует с политикой англичан, в частности в странах содружества. Таким образом, для США и Великобритании приверженность традициям не только не стала помехой, но явилась основой успешного развития. Так почему же другим цивилизационным субъектам в мире настойчиво рекомендуется модернизировать исторически сложившиеся уклады их бытия, тогда как несогласным преподаются жестокие уроки (в том числе и с помощью бомбардировщиков)?

Существует иллюзия об адаптационных возможностях экспансионной глобализации. Но совместим ли воинствующий западный глобализм с цивилизационной множественностью мира? В свое время святой преподобный князь Александр Невский в оценке масштабов угроз, идущих от Запада и Востока, считал безусловно опасной для Руси экспансию крестоносцев. Нанесшая существенный демографический урон, монголо-татарская агрессия, тем не менее, не затрагивала цивилизационных основ бытия русского народа. Православная церковь даже получила от золотоордынских ханов некоторые

преференции. Другое дело - экспансия западной цивилизации. Оказавшись под крестоносцами, Русь как специфический цивилизационный организм просто перестала бы существовать<sup>8</sup>.

Адепты глобализма оперируют абстрактно-универсалистской моделью "общечеловека", экономического индивидуума. С научной точки зрения такого рода универсалистская глобализация не выдерживает никакой критики. В лучшем случае она соотносится со сформировавшейся в просветительской среде XVIII века (времени государственной институционализации Соединенных Штатов) механистической картиной мира, но никак не с выводами и теоретическими положениями современной науки. Вне ее категориального осмысления оказывается, в частности, феномен этнической психоментальности. Признание его реальности позволяет поставить под

---

<sup>8</sup> См. **Л. Н. Гумилев**. От Руси до России. М., 2003. С. 119 - 121.

---

сомнение возможность практической имплементации чужеродных ценностей.

Между тем психоментальность - один из базовых компонентов цивилизационного конструирования<sup>9</sup>. В сочетании с историко-культурными традициями, мировоззренческими и этническими нормами, геополитическими средовыми условиями она формирует уникальный в своем роде цивилизационный генетический код. Попытки его искусственной замены могут привести к гибели самого организма (или цивилизационному мутагенезу). Например, голливудизация культурного пространства России уже приносит заметные негативные плоды в сферах здоровья, преступности, других гуманитарных пространствах.

Большие сомнения вызывает присвоение Западом монопольного права на осуществление глобализационной миссии. Даже С. П. Хантингтон отмечал, что ни в территориальном (совокупно площадь стран цивилизации Запада - 24,2 процента), ни в популяционном (10,1 процента мирового населения), ни в языковом (английский язык является родным для 7,6 процента), ни в религиозном (западное христианство охватывает менее 30 процентов земель) отношениях западная цивилизация не представляет большинства человечества<sup>10</sup>.

Абсолютизация цивилизационных преимуществ только одной части мира весьма сомнительна. Действительно, Запад уже в первом десятилетии XXI века создает менее 50 процентов объема мирового валового продукта (в середине XX века его доля составляла 64 процента). При сопоставлении его показателей по иным критериям оценок он с роли лидера переместится на положение аутсайдера. Достаточно обратить внимание на крайне низкие по отношению к мировому уровню показатели рождаемости. Если в Германии у одной женщины рождается в среднем 1,32 ребенка, то в Азии может быть более 7 детей<sup>11</sup>. Вряд ли обоснованно утверждать, что феномен "седеющего населения" есть цивилизационно-ценностный современный императив. Кто стоит выше в цивилизационной иерархии - народ, производящий больше валового продукта, или народ, рождающий более многочисленное потомство? Ответ на этот вопрос по крайней мере дискусионен.

Очевидно, что мир в лице большинства его государств едва ли согласится с моделью глобализации, унифицирующей миропорядок и абсолютизирующей преимущества одной из существующих цивилизаций. Именно это несогласие среди прочего и порождает мировой терроризм.

---

<sup>9</sup> См.: **А. Я. Гуревич**. Исторический синтез и Школа "Анналов". М., 1993; **А. С. Мыльников**. О менталитете русской культуры. Моноцентризм или полицентризм. - "Гуманитарий: Ежегодник". СПб., 1996. N 1.

<sup>10</sup> См. **С. П. Хантингтон**. Столкновение цивилизаций. М., 2006. С. 79 - 80, 87, 119 - 120.

Ценности своей цивилизации нельзя транспортировать в мир на бомбардировщиках и транслировать на языке ультиматумов. Эти довольно стандартные попытки никогда в истории человечества не приводили к успеху.

Но какова альтернатива неприемлемым попыткам, как помочь некоторым увлеченным глобализаторам увидеть иные пути и модели мирового общежития?

### **Диалог цивилизаций как средство снятия некоторых противоречий глобализации**

Глобальная коммуникация между народами не ограничивается лишь торговлей и научно-техническим взаимодействием, она имеет свое культурное, цивилизационно-ценностное измерение. В контексте глобализации в особом осмыслении нуждается феномен миссионерства. Нельзя быть истинно верующим и не стремиться убедить в правоте своей веры другого. Сюжет о конфессиональном выборе, произошедшем в результате религиозного диспута, получил широкое распространение в идеомифологических преданиях различных этносов. Распространение христианства являлось, по существу, своеобразной исторической версией глобализации. Сходную глобализационную миссию выполнили в период своего подъема другие мировые религии - буддизм и ислам.

Однако религиозный глобализм прошлого имел разнородные способы трансляции. Известен, например, насильственный путь осуществлявшейся крестоносцами католической христианизации, приведший к исчезновению с европейской этнической карты череды славянских и кельтских этносов. По меткому образному выражению В. В. Кожинова, если Россию кто-то именовал "тюрьмой народов", то Европу он тогда должен был бы окрестить "кладбищем" таковых<sup>12</sup>.

Другим путем христианской глобализации являлось не расширение политической орбиты новой веры, а распространение самой "благой вести". Получив откровение, народ не только не утрачивал национальной идентичности, но обнаруживал иные грани ее преломления. Опыт православного империостроительства вместо унифицирующего тождества основывался на соблюдении принципа множественности идентификаций.

Современный глобализм лишен миссионерского содержания. Он не утверждает и не укрепляет новых ценностей, а разрушает существующие, привнося чуждые. Ценностный выбор в пользу "свободного мира" прак-

---

<sup>12</sup> См. **В. В. Кожинов**. Победы и беды России. М., 2000. С. 437 - 438.  
стр. 93

---

тически оказывается сведенным к вопросу об удобствах материального потребления. Дефицит высших ценностей прикрывается их подменой средствами - например такими, как гражданские свободы и западная демократия. В идейном арсенале глобалистов отсутствует ответ на вопрос: во имя чего, собственно, человек наделяется свободой и утверждаются демократические институты? Политический атрибут из средства превращается в цель. Но что тогда представляет собой цель действительную, а не пропагандистскую?

В современной России и ряде стран мира, активно обсуждающих совместно эти вопросы в рамках мирового общественного форума "Диалог цивилизаций", в качестве конечной цели все настойчивее выдвигаются непосредственно человек, его жизнь, здоровье, достоинство и право на историческую память, на традиции, ценностные накопления предков в поколениях и столетиях. Таким образом, главной ценностью оказывается культурно-цивилизационное многоцветье.

Действительно, говоря образно, можно ли, по существу, выбирать мисс мира по стандартам Барби? А иной тип красавицы - с Черного континента, с "желтых просторов"? Им отказано в красоте? На каком основании? Таковых попросту нет. Кто с указанных континентов согласится с предложенной участью втискиваться в стандарты Барби? Кстати, в хроникальных кадрах фашистской Германии есть реальные сцены именно таких трафаретов, в которые буквально втискивались белокурые претендентки. Не соответствовавшие им шли в газовые печи Освенцима.

Мы убеждены, что подобное не должно повториться, а потому, кроме конфронтации, у унифицирующей модели глобализации нет будущего. Именно поэтому становится безальтернативной модель мирового цивилизационного многоцветья и диалога. Технический прогресс - это одно: тут законы радиотехники и физики, нанотехнологии одинаковы для всех, а вот основные цивилизационные ценности для разных народов и государств различны, очень инерционны и совершенно фундаментальны в определении поведенческих мотиваций людей во всем мире. Их признание и уважение, построение соответствующих межкультурных, межконфессиональных коммуникаций представляются нам перспективной альтернативой. Именно на этом пути Россия может решать многие внутренние национальные, гуманитарные вопросы. Ведь наша страна уникальна - это мир в мире: 11 часовых поясов, сотни народов и языков, тысячелетняя история. Во многих вопросах ее не только неловко, но и контрпродуктивно учить по голливудским букварям. Что, впрочем, верно и для многих других стран мира.

стр. 94

---

Современная же модель унифицирующего глобализма не предполагает межкультурного взаимодействия, ибо сама по себе в известной степени является антиподом культуры как таковой. Идея диалога цивилизаций для нее чужеродна, и это составляет глобальный вызов для мировых центров силы. Для них, как представляется, определенная переоценка ценностей неизбежна, и безусловно она будет благотворной.

В профетике В. С. Соловьева важное место занимал сюжет о преодолении раскола христианских церквей перед лицом пришествия антихриста. Но важно, что речь при этом не шла о снятии богословских противоречий и теологическом консенсусе. Внешний вызов оказался весомее внутренних распрей<sup>13</sup>. Сейчас вызов брошен самому праву цивилизационной множественности. Задача самосохранения цивилизаций обязывает их к вступлению в диалог.

Однако сценарий его не входит в планы теоретиков унифицированного мира. Более желательной для них и очень опасной для мира является модель цивилизационных войн, на роль третейского арбитра в которых номинируется единственная сверхдержава. Мы подходим почти к критически значимой альтернативе: войны или диалог и многокультурный мир? Вот обнаженная смысловая картина сегодняшней дискуссии. Кого она касается в первую очередь: обществ и государств. И в данном случае национальное государство для нас выступает не как оплот национализма и этнического превосходства, а как естественный субъект охранительства аксиоматических ценностей: культуры, веры, языка, традиций, памяти предков - всего, что реально объединяет граждан каждого такого государства. Именно поэтому в современной России практически доказан цивилизационный характер демографической депопуляции. Видны угрозы неуправляемой и неинкультурируемой иммиграции, признаки вырождения вместо культурного обогащения при агрессивной экспансии иных цивилизационных традиций.

Именно поэтому - и не теоретически, а вполне практически, - российский опыт, как и опыт нашего форума "Диалог цивилизаций", подсказывает программу действий и обществу, и государству. Не сторонясь технического прогресса в мире, внося в него свой вклад, следует стремиться к сохранению специфических для каждой цивилизации витально значимых оснований жизни. Поэтому в России нужны законодательные

инициативы для сохранения русского языка, культуры, инкультурации иммигрантов, восстановления социальной, культурной и воспитательной роли религии и т. п. А это целая программа действий.

---

<sup>13</sup> См. **В. С. Соловьев**. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории, со включением краткой повести об антихристе и с приложением. М., 2000.

стр. 95

---

Как видим, вопрос о модификации агрессивно-экспансионного типа глобализации тождествен вопросу о жизни народов и государств.

На наш взгляд, в этом направлении и следовало бы переложить руль некоторым современным мировым центрам силы - по крайней мере материальной. Но в истории не всегда побеждала сила силы: побеждает, как мы убеждены, сила духа, что почти синонимично идее цивилизационной уникальности народов и государств, которую в обозримой исторической перспективе никому списать в небытие не удастся.

стр. 96

#### **Пелипенко А., Хачатурян В. Цивилизации в глобализирующемся мире <sup>4</sup>**

1. Африканская цивилизация в глобализирующемся мире. По материалам конференции. В 2-х томах. Отв. Ред. Э. Е. ЛЕБЕДЕВА, В. Г. ХОРОС. (Российская Академия наук, Институт мировой экономики и международных отношений). Москва, ИМЭМО РАН, 2006. Том 1 - 147 с.

2. Африканская цивилизация... Том II - 192 с.

3. Индийская цивилизация в глобализирующемся мире. По материалам международной конференции. Отв. ред. С. И. ЛУНЕВ, В. Г. ХОРОС. (Российская Академия наук, Институт мировой экономики и международных отношений). Москва, ИМЭМО РАН, 2005, 229 с.

Издательство ИМЭМО РАН выпустило в свет три книги, подготовленные по материалам международных конференций. Это - лишь начало серии публикаций, на протяжении которой будут охвачены все основные существующие на сегодняшний день цивилизации и крупные цивилизационные общности. Научной общественности еще предстоит познакомиться с исследованиями, посвященными цивилизациям Китая и Японии, Западной Европы и России, Латинской и Северной Америки, исламскому миру и Юго-Восточной Азии.

Столь фундаментальные, крупномасштабные изыскания осуществляются на протяжении нескольких лет в рамках междисциплинарного научного проекта "Мировые цивилизации и современность", руководители которого - сотрудники ИМЭМО РАН д.и.н. В. Г. Хорос и д.и.н. Е. Б. Рашковский.

Авторы и организаторы проекта поставили перед собой ряд серьезных и крайне сложных задач: выявить специфику каждой локальной цивилизации, проанализировать характер ее исторического развития, наконец, определить ее место в современном мире и способность дать ответ на вызовы глобализации.

Само по себе появление такого рода проекта, в реализации которого принимали участие ведущие отечественные и зарубежные специалисты: историки, экономисты, политологи, культурологи и философы, - безусловно, значительное событие в научной жизни и заслуживает самого пристального внимания. Перед нами - своего рода итог

---

<sup>4</sup> Пелипенко А., Хачатурян В. Цивилизации в глобализирующемся мире // Мировая экономика и международные отношения. 2007. №7. С. 120-125.

весьма непродолжительного, но вполне плодотворного периода, в течение которого отечественная наука осваивала цивилизационный подход к истории.

Позволим себе сделать небольшое отступление и напомнить, что интерес к теории цивилизаций (после длительного перерыва) вновь пробудился в нашей науке сравнительно недавно - в 70 - 80-е годы прошлого века, увенчавшись в начале 90-х знаменитой дискуссией о формациях и цивилизациях.

Тогда был остро поставлен вопрос о том, какова в действительности эвристическая ценность цивилизационного метода и какие перспективы он открывает перед отечественными учеными, оказавшимися в ситуации методологического кризиса и пытающимися мучительно освободиться от поистине гипнотического влияния приснопамятной "пятичленки". В этом смысле не случайно, что одна из статей М. А. Барга, сыгравшего важнейшую роль в формировании отечественной цивилиографии, называлась "Цивилизационный подход к истории: дань конъюнктуре или требование науки?"<sup>1</sup>

В 90-е годы действительно трудно было предугадать, какие плоды принесет резкая смена научной парадигмы, особенно учитывая многочисленные трудности, связанные с переориентацией на цивилизационный подход. Среди них - многозначность понятия "цивилизация" (в этом отношении с ним может соперничать только понятие "культура"); отсутствие единой, "универсальной" теории цивилизаций, большая вариативность концепций в рамках двух основных подходов - локального и стадийного и, соответственно, отсутствие единой общепринятой классификации цивилизаций, единых принципов их выделения,

---

<sup>1</sup> См.: Цивилизации. Вып. 2. М., 1993. С. 8 - 17.  
стр. 120

---

анализа и выявления этапов их исторического развития.

Несмотря на эти препятствия, на протяжении последних 15 лет цивилизационный подход вполне доказал свою жизнеспособность, в отечественной науке были достигнуты впечатляющие успехи и в теоретико-методологической сфере, и в области конкретного анализа отдельных цивилизаций и их компаративного сопоставления. Благодаря трудам Э. В. Сайко, Э. С. Кульпина, Б. С. Ерасова, А. С. Ахиезера, А. П. Назаретяна, В. Л. Цымбурского, М. А. Чешкова, И. В. Следзевского, В. И. Пантина, И. Г. Яковенко, А. А. Пелипенко и многих других - при всей разнице их концепций - понятие "цивилизация" стало работающей инструмент-категорией исторического анализа.

Вместе с тем, потребность в обобщающем труде, в котором были бы собраны и заново осмыслены результаты проведенных конкретных исследований, ощущается достаточно остро. Проект "Мировые цивилизации и современный мир" следует рассматривать как первый и весьма удачный шаг на этом пути. Не менее остро стоит и задача выработать некое единство теоретико-методологических подходов к изучению локальных цивилизаций в их исторической динамике. В этом отношении проект "Мировые цивилизации и современный мир" также представляет большую ценность, поскольку его координаторы, собрав воедино многочисленных специалистов, попытались направить их усилия в одно русло, предложив свое понимание термина "локальная цивилизация" и методику анализа.

В этом плане особого внимания заслуживает теоретико-методологический раздел, представленный в сборнике "Индийская цивилизация в глобализирующемся мире". Опираясь на концепцию Э. Шилза о "центральной" системе ценностей - культурном ядре и "периферии" (включающей инновационные культурные феномены, которые могут перейти или не перейти в разряд "ядерных", а также феномены недолговечные или имеющие узкую область распространения), - авторы определяют цивилизацию как "оплотневшую", "откристаллизовавшуюся" культуру, представленную в базовых,

укорененных в обществе ценностях, мыслительных парадигмах и институтах (3, с. 11 - 12). Область цивилизации в принципе включает в себя поистине необозримое количество самых разнообразных элементов и подсистем - начиная от природной среды, той "почвы", на которой она существует и развивается, преобразуя ее и одновременно к ней адаптируясь, и заканчивая особенностями костюма, жилищ etc. Всеобъемлющий характер локальной цивилизации, о котором говорили в свое время представители школы "Анналов", Н. Элиас и другие теоретики, ставит перед исследователями практически невыполнимую задачу, поскольку проанализировать и свести воедино все эти многочисленные компоненты в их исторической динамике, избежав при этом описательности, не под силу даже большому коллективу ученых. В этой связи весьма плодотворным представляется подход, разработанный **Е. Б. Рашковским** и **В. Г. Хоросом**: рассматривая локальную цивилизацию как систему, они поставили целью выявить ее конституирующие элементы - те "ядерные", "центральные" ценности и институты, которые в той или иной степени определяют специфику цивилизации как целого и ее подсистем. Это "ядро" выстраивается авторами проекта в соответствии с определенной группой идей и отношений: человек - святыня, человек - природа, человек - общество, человек - власть, человек - труд. С данными группами идей и ценностей соотносятся "ядерные" институты цивилизации: семья, клан, касты, общины, корпорации, религиозные организации, политические структуры и т.д. "Ядро" накладывает свой отпечаток на экономику, политику, сферу права, искусство, частную жизнь (3, с. 13). Перечисленные выше ключевые идеи присутствуют в той или иной форме во всех цивилизациях, что создает основу и для выявления их специфики, и для компаративного анализа.

Выходя на одну из сложнейших проблем - системности локальной цивилизации, авторы подчеркивают, что воздействие цивилизационного "ядра", равно как и взаимоотношения его составляющих, не следует понимать "в духе простой субординации и прямой обусловленности". Правильнее говорить о "становящейся взаимосвязи" между ними, постепенном "сцеплении" ценностей и институтов цивилизации, которые спонтанно возникали в процессе ее развития, а затем "притирались" друг другу (3, с. 14).

Весьма ценным следует считать стремление авторов проекта сочетать в исследованиях элементы локального и стадияльного подходов к цивилизациям. Основной интерес был проявлен к стадиям модернизации и становления глобального общества с тем, чтобы выявить специфику моделей разрушения традиционного общества; цивилизационные механизмы, которые препятствуют или, наоборот, способствуют модернизации; глубину происходящих в процессе нее цивилизационных сдвигов, степень их "массовости" или "элитарности"; и, наконец, диалоговый потенциал цивилизаций, их способность вступать во взаимодействие с другими цивилизациями, участвовать в процессе глобализации. Эти задачи, поставленные в проекте, актуальны не только потому, что дают возможность определить перспективы дальнейшего развития локальных цивилизаций, их место в глобализирующемся мире, но и потому, что позволяют проанализировать

стр. 121

---

соотношение трех основных, разновременных пластов, сосуществующих в рамках современных цивилизаций, - архаического, осевого и собственно современного, современного, отражающего влияние рационализма и сциентизма, порожденных ими технологий, социально-экономических и политических структур.

В этом обзоре мы не ставим задачу подробно проанализировать доклады и выступления, в которых был представлен богатый конкретный материал, касающийся практически всех аспектов цивилизационного развития Тропической Африки и Индии, а также сделан ряд в высшей степени интересных выводов относительно специфики данных цивилизаций. Гораздо более важными, на наш взгляд, являются те теоретико-



методологические проблемы, которые вызвали дискуссии уже на конференциях и которые могут быть поставлены на обсуждение на предстоящем итоговом форуме, который планируется провести в 2007 г.

В частности, хотелось бы обратить внимание на проблему, сформулированную в выступлениях **М. А. Чешкова**, который подчеркнул, что, хотя координаторы проекта предложили свою модель анализа локальной цивилизации с целью конкретизировать понятие "цивилизация", перевести его с философского на эмпирический уровень, оно по-прежнему остается малоэффективным - по крайней мере, когда речь идет о новом и новейшем времени. Чем ближе к современности, тем слабее становится звучание собственно цивилизационного подхода, который уступает место анализу социально-политических и экономических структур. Цивилизация как бы "сжимается", поскольку из нее вычленяется социум с его автономной логикой.

Действительно, в своем докладе "Основные ценности и институты индийской цивилизации" **Е. Ю. Ванина** полагает, что ключевым словом для определения индийской цивилизации является "многообразие" (имеется в виду многообразие природных условий, этносов, языков, типов хозяйствования, социальных структур, культур и религий), но, тем не менее, выделяет некие универсальные цивилизационные черты, присущие Индии в целом, следуя при этом модели, предложенной В. Хоросом и Е. Рашковским, и добавляя новые "ядерные" идеи/отношения, значимые для данной цивилизации (город-деревня, общество-история).

В следующем докладе - **Л. Б. Алаева** "Историческая динамика индийской цивилизации" - используются иные принципы анализа. Полагая, что внутренняя эволюция Индии в средние века шла преимущественно "по замкнутому кругу", исследователь выдвигает на первый план роль внешних факторов ("исламский толчок", британское владычество) и рассматривает комплекс трансформаций в экономической, социально-политической и культурно-религиозной сферах, происходящих под влиянием этих импульсов.

Наконец, в докладе **С. И. Лунева** "Индийская цивилизация в глобализирующемся мире" рассматривались особенности - с учетом специфики цивилизационных традиций - внутривосточного и экономического развития Индии, потенциала конфликтогенности этого региона в контексте мировой экономики и политики.

Приблизительно таким же образом построены и доклады, посвященные Тропической Африке. Но значит ли это, что роль цивилизационной теории для понимания процессов, происходящих в эпоху модерна и постмодерна, действительно, убывает и что сама теория выглядит избыточной? (З. с. 202). Ответ на этот, безусловно, очень важный вопрос, который выводит нас на проблему более общего характера - значения локальной цивилизации как основной единицы исторического процесса в эпоху глобализации, - может быть получен только в результате обстоятельного обсуждения. Вместе с тем, нельзя не заметить, что явный перевес социального над цивилизационным может объясняться иными причинами: стремление определить место той или иной цивилизации в глобализирующемся мире, наметить перспективы ее дальнейшего развития побуждает к рассмотрению прежде всего инноваций, "ответов" (более или менее удачных) на "вызовы" Запада. Неизменное, статичное привлекает гораздо меньше внимания, уступая пальму первенства современному, однако это не означает, что оно исчезло или утратило влияние на самые разные области жизни, в том числе и на область коллективных представлений. В результате из поля зрения исследователей почти уходят традиционные структуры, структуры "большой длительности", пласты, представляющие собой "неподвижную историю" (не случайно Ф. Бродель призывал историков изучать этот, казалось бы, малозаметный "фон" исторического процесса), благодаря которым сохраняются цивилизационная преемственность и сама цивилизационная идентичность.

Еще одна проблема связана с совмещением стадийного и локального подходов к изучению цивилизации. М. Чешков высказывает весьма перспективную идею, предлагая

рассматривать всемирное цивилизационное развитие "в виде последовательной смены нескольких стадийальных типов цивилизаций - архаических, древних, образований Осевого времени и, возможно, какого-то нового типа, рождающегося в конце XX - начале XXI веков" (2, с. 51). Однако определение Тропической Африки как "архаической цивилизации" - по крайней мере, применительно и к доколониальному, и постколониальному периодам - пред-

стр. 122

---

ставляется весьма спорным. Большие сомнения вызывает эвристическая ценность самого понятия "архаическая цивилизация", являющего собой классический пример оксюморона - совмещения несовместимых, противоположных по значению понятий, и по сути равнозначного словосочетанию "первобытная цивилизация". Можно ли вообще назвать доколониальную и колониальную субсахарскую Африку цивилизацией? В теории цивилизаций давно разработаны и общепризнаны критерии выделения обществ, претендующих на статус цивилизации. И это отнюдь не любая социокультурная общность, обладающая теми или иными самобытными чертами, а общество, находящееся на определенной стадии исторического развития и характеризующееся целым рядом признаков, отличающих его от предшествующей стадии: наличием городов, государственности и письменности. К этим основным признакам, присущим обществам цивилизации как новой общественной системе, пришедшей на смену системе раннеземледельческих обществ (которая, в свою очередь, сменила еще более раннюю систему обществ собирателей и охотников), можно добавить и ряд других - в действительности, не менее важных, ибо все они вместе взятые дают убедительную картину той огромной, качественной переструктуризации, тех революционных по значению трансформаций, которые должны пережить общество и человек, совершающие переход к цивилизации<sup>2</sup>.

Тенденция называть цивилизацией фактически любое общество или даже отдельные аспекты социальной или культурной деятельности, безусловно, присутствует в современной цивилиографии - во многом под влиянием школы "Анналов". Это приводит к тому, что в научной литературе "неолитическая цивилизация", "цивилизация любви", "цивилизация манер", "цивилизация Флоренции" мирно соседствуют с "древнеегипетской цивилизацией", а также античной, индустриальной, традиционной, постиндустриальной и бесчисленным количеством других "цивилизаций", выделенных на основе совершенно разных подходов и критериев. Понятие "архаическая цивилизация" в принципе может вполне органично вписаться в этот ряд.

Однако стоит ли пересматривать традиционный взгляд на цивилизацию? Очевидно настало время уделить большее внимание понятийному аппарату, ибо столь расширительное толкование понятия "цивилизация" может привести к окончательному размыванию его границ, и без того недостаточно четких, и, соответственно, к утрате его значения как работающей инструментальной категории историко-культурного анализа.

Мы вполне разделяем антиевропоцентристский пафос, явственно звучавший во многих выступлениях, и прежде всего в блестящем докладе **И. В. Следзевского** ""Космос жизни". Африканские культуры как цивилизационный тип", который справедливо указывает на трудности прямого перевода содержания устных культур на язык письменной словесности, поскольку категории, в которых "мы описываем и определяем африканские сообщества, не отделены от языка нашей собственной культуры" (1, с. 9). Нельзя не согласиться и с тем, что необходимо пересмотреть европейскую традицию, в соответствии с которой история цивилизаций рассматривается как своего рода нарративный, линейно-упорядоченный текст (мега-текст), где каждая цивилизация имеет свои "начало" и "конец", ибо в действительности это гораздо более сложный процесс, имеющий значительно большую историческую глубину (там же, с. 10). Однако необходимость преодолеть стереотипное евроцентристское отношение к субсахарской

Африке как миру "культурной примитивности, первобытности", с нашей точки зрения, не может быть обоснованием причисления к цивилизациям всех бесписьменных, мифо-ритуальных культур, тем более что благодаря трудам Леви-Стросса, Б. Малиновского, Кассирера "первобытный" уже давно перестало восприниматься как синоним слова "примитивный".

Как отмечает сам автор доклада, на огромной территории субтропической Африки существовал ряд сложных политических образований (Гана, империя Мали, Сонгай и др.), которые большинство исследователей вполне обоснованно считают протогосударствами или раннегосударственными образованиями. В любом случае, речь идет не об этих отдельных очагах государственности, на основе которых могла появиться (или не появиться) цивилизация, а о мифо-ритуальной культуре и сознании африканца, которые остаются реальностью и в наши дни. Анализ живого архаического мировосприятия, безусловно, создает ощущение поразительного своеобразия Тропической Африки - но только на фоне окружающего индустриального и постиндустриального мира. Это впечатление рассеивается при сопоставлении африканских культур с типологически сходными - доцивилизационными, архаическими, в точном смысле этого слова, мифоритуальными культурами. Ибо все они являлись сообществами "природного типа", живущими по законам природного годового цикла, подчиняя "смыслы и ценности своего существования достижению равновесия между человеком и природой" (там же). И во всех таких сообществах отмечается тесная

---

<sup>2</sup> Системный подход к различным стадиям всемирно-исторического процесса разрабатывается, в частности, Э. В. Сайко. См., например: Сайко Э. В. Цивилизация в пространственно-временном континууме социальной эволюции и проблема ее системного слома/Цивилизация. Восхождение и слом. Структурообразующие факторы и субъекты цивилизационного процесса. М., 2003. С. 13 - 52.

стр. 123

---

связь или даже неразделенность хозяйственной деятельности и мифо-ритуального комплекса и т.д.

И. Следзевский высказал ценную мысль о том, что необходимо допустить возможность существования "развивавшихся или развитых дописьменных цивилизаций", существовавших на базе устной традиции и усложнявшейся мифо-ритуальной культуры (там же). Однако такие архаические цивилизации (может быть, лучше назвать их протоцивилизациями?), которые представляют собой некое "промежуточное звено", фиксируя промежуточные этапы в длительном и сложном процессе перестройки общественной системы, необходимо отделить от собственно первобытных культур, с одной стороны, и от древних цивилизаций - с другой. Ведь в древних автохтонных цивилизациях (древнеегипетской, месопотамской, древнекитайской) роль архаических пластов была достаточно велика, однако наряду с сохранившимися архаическими институтами и ценностями существовали и развивались другие - цивилизационные. Иными словами, необходимо выявить сущностные признаки архаических цивилизаций.

И здесь возникает весьма трудный, но интересный вопрос: до какой степени цивилизация может быть "архаической", оставаясь при этом цивилизацией? Архаические пласты, безусловно, являются частью цивилизации как системы, "почвой", на которой она выросла, и, как правило, отнюдь не исчезают в ходе становления обществ цивилизации (что неоднократно отмечалось в научной литературе, в том числе и авторами проекта), но превращаются в одну из подсистем общества нового типа, утрачивая свою самостоятельность и, в той или иной степени, трансформируясь.

Не менее важно рассмотреть и специфику Осевого времени как особого этапа в развитии локальных цивилизаций, значимость которого трудно переоценить. Именно в этот период формировались различные религиозно-культурные традиции, во многом

определяющие облик той или иной цивилизации, ее самобытность и направленность развития, появлялись новые социально-политические структуры, устанавливались новые отношения между центром и периферией, менялись состав и структура интеллектуальной элиты<sup>3</sup>. "Ответ", который давали (или не давали) древние цивилизации на "вызов" осевого времени, был, вероятно, не менее важным знаковым для их дальнейшей судьбы, чем "ответы" на "вызовы" глобализации в XX в. И, как и ныне, эти "ответы" были весьма различны. В данном плане весьма плодотворным было бы развить мысль, высказанную Л. Алаевым, который отметил, что индийская цивилизация "не прошла "осевого времени", более того, она его "испытала" и отвергла.

Она не перешла от локальных культов к вселенским представлениям и от конкретного к абстрактному в осмыслении потустороннего мира. Она выбрала модель религиозной жизни, характеризующуюся конкретностью и фрагментарностью". Последствия этого "отказа", безусловно, должны были сказаться на всех сторонах жизни цивилизации - вплоть до наших дней. Каковы они? Исследования в этом направлении могли бы оказаться весьма полезными для определения идентичности Индии, специфики процесса модернизации и ее места в современном мире.

Судя по материалам конференции, совершенно очевидно, что весьма своеобразно вступает в Осевое время Тропическая Африка, оказавшаяся в зоне влияния двух мировых религий - христианства и ислама, но отнюдь не отказавшаяся при этом от архаических религиозных представлений, которые обнаруживают способность "размывать" осевые религии, архаизировать ислам и христианство.

Что же касается проекта в целом, то, обозревая материалы его конференций (в том числе те, которые еще не были опубликованы), стоит отметить, что синхронный аспект в изучении цивилизаций существенно преобладает над диахронным. Экскурсы в прошлое носят во многом стихийный, бессистемный характер, а главное, не затрагивают проблем макроцивилизационных процессов, их смысла и направленности. И это при том, что большинство участников проекта и авторов докладов далеки от релятивистских и постмодернистских позиций. Тем не менее, тема сравнительного изучения цивилизаций явно заслонила общую картину цивилизационного процесса, отодвинув на задний план также и вопросы самой методологии цивилизационного анализа. Думается, что обращение к генезису современного цивилизационного состояния существенно обогатило бы теоретическую базу проекта, не говоря уже о расширении его тематического содержания. На этом пути не обойтись без апелляции к ясперсовской концепции Осевого времени, к которой в той или иной связи обращались многие авторы докладов. Понятие Осевого времени стало общеупотребительным и получило хождение уже вне какой-либо зависимости от экзистенц-философии Ясперса. При этом сама такая общеупотребительность свидетельствует о несомненной эвристической ценности данной концепции.

В рамках проекта в дальнейшем представляется возможным поставить, по крайней мере, два вопроса. Первый - об условиях и границах корректного применения термина "осевое время". И второй - насколько продуктивна эта концепция в свете современных цивилизационных и культурологических исследований. Соответственно, со всей актуальностью встает вопрос о конструктив-

---

<sup>3</sup> См.: Эйзенштадт С. Прорывы Осевого времени / Цивилизации. Вып. 3. М., 1995. С. 51 - 61. стр. 124

---

ной критике концепции Осевого времени, ибо положение, когда теория, созданная 60 лет назад, используется эклектично и некритично (чему в немалой степени способствовало само "импрессионистичное" и размашистое ясперсовское изложение) становится совершенно неприемлемым. Это касается и философских оснований концепции. Ясперсовский экзистенциализм теперь мало кто вспоминает, а иные

основания за все эти годы так и не были предложены. Думается, что задача переосмысления концепции Осевого времени в современном ключе, могло бы стать центральной теоретической задачей проекта, вокруг которой можно было бы организовать самый, на первый взгляд, пестрый, разнородный и несводимый воедино материал цивилизационных исследований.

Во всяком случае, это приблизило бы общий дискурс проекта к большей понятийно-терминологической определенности (в противовес стихийно сложившейся практике приблизительного понимания, когда все более-менее схватывают, о чем идет речь, но ясных определений дать не могут, а часто - и не хотят).

В целом, масштабный, актуальный проект раскрывает интереснейшие перспективы для дальнейшего изучения цивилизаций, а некоторые исследования в его рамках, несомненно, станут своего рода "классикой жанра".

стр. 125

## **Рашковский Е. Б. Мировые цивилизации в глобализирующемся мире. Индия: лик цивилизации<sup>5</sup>**

В мировой литературе стало общим местом, что свыше миллиарда людей, проживающих на пространствах Индийского субконтинента - от Гималаев до мыса Коморин, от Гиндукуша до Бирмы - образуют некую единую цивилизационную общность. Эти люди принадлежат к несхожим антропологическим типам, говорят на несхожих языках, исповедуют самые разнообразные религии, относятся к разным социально-экономическим и технологическим укладам: от первобытных собирателей до работников компьютеризированных "наукоградов". Вне всякого сомнения, к этой цивилизации принадлежат Республика Индия, а также сопредельные ей государства: Непал, Бхутан, Сикким, Шри Ланка. Во многом связаны с этой цивилизацией и судьбы двух больших мусульманских государств, вышедших из ее лоно, - Пакистана и Бангладеш. Далее, эта цивилизация наложила свой отпечаток на судьбы Тибета, Китая, Японии, Монголии, стран Юго-Восточной Азии. И, наконец, индийские диаспоры, а также неоиндуистский прозелитизм распространяются в странах Запада, Латинской Америки, в ЮАР. Даже у нас в России люди, так или иначе связанные с Индийской цивилизацией, в той или иной мере сознают свою общность перед лицом остального мира, а уж остальной мир и подавно признает их культурно-историческую общность и их относительное единство.

Что же связывало эти сотни миллионов людей в прошлом, что связывает их в настоящем? Чем может определяться их общность в будущем? Этой теме была посвящена организованная Центром проблем модернизации и развития ИМЭМО РАН международная научная конференция "Индийская цивилизация в глобализирующемся мире", которая состоялась в конце апреля 2002 г. в Москве, в Институте мировой экономики и международных отношений.

Конференция проходила в рамках разработанного Центром научного проекта "Мировые цивилизации в глобализирующемся мире" (руководители - **В.**

---

<sup>5</sup> Рашковский Е.Б. Мировые цивилизации в глобализирующемся мире. Индия: лик цивилизации // Мировая экономика и международные отношения. 2003. № 3. С. 66-73.

**Г. Хорос и Е. Б. Рашковский**)<sup>1</sup>. Она состояла из трех взаимосвязанных дискуссий, выстроенных по трем проблемным блокам:

"Основные ценности и институты Индийской цивилизации" (докладчики - **Кристофер Кокер**, Лондонская школа экономики и **Е. Ю. Ванина**, Институт востоковедения РАН);

"Историческая динамика Индийской цивилизации" (докладчик - **Л. Б. Алаев**, Всероссийская ассоциация востоковедов);

"Индийская цивилизация в глобализирующемся мире" (докладчик - **С. М. Лунев**, ИМЭМО РАН).

Разумеется, эти три проблемные блока имеют границы в высшей степени условные: опыт прошлого не дан нам в отрыве от настоящего, и бессмысленны все разговоры о "глобализации" помимо фундаментального исторического подхода. И все же, теоретическое разграничение было необходимо - иначе конференция приобрела бы характер несобранный, аморфный и, стало быть, непродуктивный.

Спецификой конференции во многом обусловлен и характер аналитического отчета, который предполагает не последовательное изложение выступлений, докладов и дискуссий, не пересказ текстов, но именно логически последовательное изложение обсуждавшихся на встрече проблем<sup>2</sup>.

Полное издание трудов конференции предполагается осуществить в специальной книге.

## ИНДИЙСКАЯ ЦИВИЛИЗАЦИЯ: ПРЕДПОСЫЛКИ, СТРУКТУРЫ, СМЫСЛЫ

**Е. Ванина**, один из основных докладчиков конференции, предложила начать процесс описания и интерпретации проблемы, по ее словам, "с географической банальности". Индийский субконтинент, на котором выстроилась одноименная цивили-

---

Рашковский Евгений Борисович, доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник ИМЭМО РАН.

Материалы подготовлены при содействии РГНФ, проект N 02-03-00076а.

<sup>1</sup> Исходные теоретические посылы программы разработаны в статье: **Рашковский** Е. Б. и Хорос В. Г. Мировые цивилизации и современность (к методологии анализа) // Восток-Запад-Россия. Сб. статей. К 70-летию акад. Н. А. Симония. М., 2002. См. также: МЭМО. N 12. 2001; N 1. 2002. Существенным подспорьем при подготовке конференции оказался сборник "Древо индуизма" (М., 1999), в создании которого приняли участие ученые, работавшие в заседаниях конференции.

<sup>2</sup> Ссылки на препринты, подготовленные некоторыми участниками конференции, будут оговариваться особо.

стр. 66

---

лизация, есть полу-остров. Не остров, территориально оторванный от остального мира, и не самодовлеющий континент. Открытая множеству этнодемографических, лингвистических, культурных и религиозных потоков, Индия издревле вынуждена была принимать в себя и соотносить эти потоки, упорядочивать процессы их обоюдного наслоения, взаимодействия, иерархизации. Так, в течение тысячелетий складывался свойственный индийскому общежитию "плюрализм всего"<sup>3</sup>. Плюрализм природных зон, этносов и субэтнических групп, регионов, пантеонов, религий, социальных

укладов. Плюрализм весьма жесткий, во многих отношениях сегрегационный, иерархический, но, при внимательном изучении культурно-исторической динамики Индии, способный на глубокие внутренние трансформации: симбиозы, синтезы, смешения, порабощение одних, ассимиляцию других, возвышение третьих, статусную деградацию четвертых. И при этом - бесконечное становление все новых и новых духовных, интеллектуальных и художественных форм. Все новых форм человеческого освоения Бытия.

Исторически это совершалось (и в каком-то отношении даже продолжает совершаться) как процесс освоения "племенной периферии" "ядерными центрами Индийской цивилизации". В процессы жесткой ассимиляции или иерархизации не могли не вплестаться элементы религиозно-культурного диалога. Шел непрерывный процесс поглощения местных племенных культов господствующей индо-арийской (ведической) традицией, который был одновременно и процессом насыщения ведической религии образами, преданиями и смыслами сложившегося в недрах социокультурного и духовного опыта автохтонного, до-арийского, прежде всего дравидийского, населения. Культы Кришны и Шивы в их историческом становлении - один из важнейших и характерных тому примеров.

В результате этого сложного и многоуровневого процесса экспансии-ассимиляции-иерархизации общеиндийская культурно-религиозная традиция, при всем ее относительном единстве, выглядит в высшей степени регионализованной. Чуть ли не в каждом регионе - своя священная река Ганга (Ганг) и свой святой город Варанаси (Бенарес), и свои, особо чтимые мифы и культы божеств и аватар (боговоплощений)...

Собственно, понимание этой культурно-исторической (точнее говоря, цивилизационной) специфики и дает нам возможность осмысления той главной универсалии индийской жизни, которая определяется как кастовая, или, точнее, варново-кастовая система.

Первоначальной матрицей этой системы была свойственная древним индо-арийским племенам иерархическая структура трех-четырёх варн ("чатурварнья"), то есть основных больших и ритуально оформленных массивов населения: варна священнослужителей (брахманов), воинов (кшатриев), рядовых общинников-ариев (вайшьев)<sup>4</sup> и покоренных и ритуально принижённых автохтонов (шудр). Однако за пределами четвероварновой системы осталась еще как бы и не предусмотренная древнейшими верованиями и законами пятая как-бы-варна ("панчамы")<sup>5</sup> - роды, семьи и кланы наиболее ритуально принижённого населения. Парии, неприкасаемые в собственном и прямом смысле этого слова. Люди, необходимые обществу, но обреченные на самые презренные наследственные профессии: уборка нечистот и трупов, вывоз мусора, рыбная ловля, выделка кож и т.д.

Разумеется, в течение тысячелетий и веков первоначальная трех - четырех - пятиварновая система утратила свою безусловность и прозрачность. Категория варны - лишь условная. На деле индийцы имеют дело с кровно-профессионально-территориальной системой каст-джати. Таких каст по всей Индии, по всем ее обширным, одна на другую не похожим территориям - тысячи. И часто одноименные касты на разных территориях и в разных этносах

могут не совпадать друг с другом ни по языку, ни по профессии, ни по обрядности, ни по ритуальному статусу, ни по благосостоянию, ни по степени приобщенности к современным формам быта и общежития. Они могут сотрудничать одна с другой, сближаться, срачиваться, родниться, но могут и переживать расхождения, разрывы, доходящие до кровавой вражды. Более того, антагонизмы вчерашних собратий - одна из архетипических и драматических черт Индийской цивилизации, запечатленная еще в текстах "Махабхараты"<sup>6</sup>. А внекастовое существование обычного человека не только в традиционной, но даже и в нынешней Индии крайне затруднено всем складом тамошних духовных, цивилизационных и бытовых отношений. Индия в течение веков и тысячелетий знала попытки преодоления кастовой системы, выхода из старых каст. Но эти акты коллективного свободомыслия чаще всего приводили лишь к новому кастогенезу.

Даже ныне, как заметил участник конференции проф. **Альгимантас Празиускас** (Универси-

---

<sup>3</sup> По словам Е. Ваниной, это - некое ключевое понятие индологии.

<sup>4</sup> Ср. со славянским корнем весь, вши - деревня.

<sup>5</sup> Позднее, с легкой руки Махатмы Ганди, - "хариджане" ("дети Божьи").

<sup>6</sup> См.: Глушкова И. П. Дхарма не увядает. Индийский эпос и современность // Восточная коллекция. N 2. 2002.

---

тет Витаутаса Великого, г. Каунас), некое подобие кастогенеза (или даже варногенеза) переживают элита и средняя часть европеизированной (или, если угодно, американизированной) индийской научно-технической интеллигенции.

Так что варно-кастовая система и оказалась едва ли не важнейшей ритуальной и социально-организационной матрицей и скрепой многоединой Индийской цивилизации.

Историческая Индия, как отметила Е. Ванина, не сумела создать системы мощных и устойчивых бюрократических империй, равно как и в XX в. - тоталитарных диктатур: ее самоподдержание сквозь века осуществлялось по преимуществу "снизу" - через всепроникающую систему варнокастовой регуляции, прежде всего на деревенском, но также и на городском и государственном уровнях.

У традиционной касты-джягаи - свой стационарный, ограниченный эндогамными и - реже - гипергамными отношениями человеческий состав, стационарные местоположение, набор профессий, особые божества-покровители, особый набор обрядов. Разумеется, в нынешних условиях относительно высокой социальной и территориальной мобильности все эти архетипические скрепы отчасти ставятся под вопрос. Но недооценка их многовековой инерции была бы ошибочной.

Е. Ванина обратила внимание на то обстоятельство, что кастовая матрица пропитала собой и жизнь распространившихся на субконтиненте монотеистических религий, поставив под вопрос присущие им эгалитарные черты в отношениях внутри общины единоверцев<sup>7</sup>.

По словам Е. Ваниной, "сама каста как институт прошла через долгую эволюцию. В основе кастового статуса лежит понятие о ритуальной чистоте,



которое и само претерпевало изменения на протяжении столетий. В процессе исторического развития одни касты поднимались вверх по иерархической лестнице, другие опускались вниз. "Касты вообще" не существует, она, как и почти все в Индии, четко привязана к региону. При всей жесткой регламентации различных сторон жизни, кастовая структура индийского общества отличалась изрядной гибкостью, что позволяло ей реагировать на новые виды хозяйственной деятельности, культурные нововведения, политические изменения, вторжения иноверцев. Каста затрудняла социальную мобильность, но не исключала ее вообще. В течение долгого времени кастовая структура практически отрицала этноконфессиональную общность, индусы стали осознавать себя единоверцами лишь с приходом мусульман. Но когда кастовая организация утвердилась и среди приверженцев ислама, возникла параллельная кастовая структура, так что близкие по статусу индус и мусульманин имели больше общего, чем каждый из них с единоверцами из иных каст"<sup>8</sup>.

Как ни сложен вопрос о касте-джати как о социокультурной матрице Индийской цивилизации, вопрос об индуизме как о матрице духовной - еще сложнее.

Общеизвестно, что суть индуизма образует идея перевоплощения-трансмиграции душ в едином духовно-природном континууме Вселенной. От того, насколько верно осмысливает и исполняет человек уникальный космический путь (дхарму) своего первичного кровно-родственного коллектива (джатидхарму), равно как и дхарму собственную (свадхарму), зависят вся цепь и все возможности его будущих перевоплощений: от вхождения в мир чистого и безусловного Сверхбытия до деградации до уровня презренных и нечистых существ Земли или иных миров. Этот путь накопления заслуг или, напротив, космических деградаций растягивается на множество перевоплощений. Мифологема кармического пути человека складывалась веками, приобретая сложные и разветвленные очертания: от примитивной бытовой религиозности, с ее обрядоверием, повседневными невротами и страхами, до высоких философских умозрений о глубинном тождестве духовной структуры человеческой личности духовной структуре Вселенной<sup>9</sup>. Сама высказанная в "Чхандогье-упанишаде" санскритская максима - tat twam asi - предполагает весь этот необъятный диапазон духовных смыслов. Смыслов, связанных с универсальностью внутреннего мира человека и с человеческой открытостью самого универсума<sup>10</sup>.

Исполняя индивидуальную дхарму, вытекающую из этических, профессиональных и ритуальных традиций своей джати, индеец соотносит себя с дхармой космической, вселенской, созерцая себя во Вселенной и Вселенную в себе. И тем самым утверждая в обществе и в самом себе кастово-джатные основы Миропорядка.

---

<sup>7</sup> Воистину, трудно представить себе разделение иудеев на "чистых" и "неприкасаемых" или же запрет на доступ в "чистые" католические храмы для "неприкасаемых" католиков. Но та взаимная сегрегация, которая изначально и нормальна для индуизма, входит во внутренний строй местного иудаизма, христианства и ислама, не считаясь с эгалитарными духовными основами этих религий.

<sup>8</sup> Ванина Е. Ю. Основные ценности и институты Индийской цивилизации /Препринт/. М., 2002. С. 3 - 4.

<sup>9</sup> См.: Эрман В. Г. Очерки истории ведийской литературы. М., 1980. С. 177 - 180.

<sup>10</sup> Русский поэт Вячеслав Иванович Иванов переводил эту максиму буквально и по-церковнославянски: "То ты еси". С моей точки зрения, ближе нынешнему российскому религиозному и философскому дискурсу выглядел бы перевод: "И это - ты сам".

стр. 68

---

Такой многоединый Миропорядок человек может акцентировать в своем сознании по-разному: и как порядок примитивно-магических требоисполнений, и как открытое его внутреннему миру сверхличное и, в сущности, невыразимое духовное единство, и как множество промежуточных состояний между этими двумя полюсами. Но все это - лики одного и того же Миропорядка.

И сам процесс социализации личности протекает в той системе джато-магического Миропорядка. С детских лет постигает человек силу и эффективность внутрикастовой солидарности, силу и эффективность внутри- и межкастовых иерархических ранжиров; с детских лет его готовят к тому, чтобы стать либо рядовым членом касты, либо одним из кастовых нотаблей<sup>11</sup>.

Этим, собственно, и обеспечиваются во многих отношениях внутренние силы преемственности в лоне Индийской цивилизации. Как указывал профессор Лондонской школы экономики **Кристофер Кокер (Coker)** в своем докладе "Своеобразие Индийской цивилизации", в Индии могут существенно меняться социально-экономические условия и сопряженные с этими условиями черты менталитета. Но основы человеческих экзистенций и сознания, вырастающие из вековых глубин Индуистского космоса, были и остаются относительно стабильными.

Профессор Кокер приводит характерный пример на сей счет. Так называемые "воинственные касты", исповедующие идею особой воинской дхармы, издревле составляли не более 2% индийского общества. Но именно на этих двух процентах строился весь комплекс военных институтов и военной активности субконтинента. Так было и до Моголов, и под их властью, и при англичанах, так во многих отношениях комплектуется и профессиональная армия Независимой Индии.

В докладе Е. Ваниной говорилось, что относительная статичность традиционной Индийской цивилизации не означала ее застойности. Разрабатывались глубокие религиозно-философские системы (буддизм, санкхья, веданта, бхакти, попытки синтеза монотеизма и космоцентризма в религии сикхов и т.д.), научные теории, все новые и новые художественные и технологические приемы. Творческий и инновационный потенциал Индийской цивилизации обнаруживал себя не только и даже подчас не столько в периоды исторических затиший, сколько во времена неstorений и структурных переоформлений. Инновации (хотя и не всегда отчетливо сознаваемые) порождались в недрах традиционных структур Индийской цивилизации и исподволь осваивались ею<sup>12</sup>. Кр. Кокер заметил, что характерная для этой цивилизации "диалектика" преемственности и инновации в дальнейшем определила многие черты ее диалога с Западом.

#### ИСТОРИЧЕСКАЯ ДИНАМИКА

**Л. Алаев**, выступивший с докладом "К вопросу об исторической динамике Индийской цивилизации", обратил внимание на то обстоятельство, что период

ее "автохтонного развития" завершился весьма рано, где-то примерно в XII в., вместе с натиском на Индию цивилизации Ислама<sup>13</sup>.

Все последующее цивилизационное становление Индии, при всей мощи ее автохтонных основ, так или иначе связано с потребностями - если вспомнить категориальный аппарат А. Дж. Тойнби - ответов на вызовы иных цивилизаций: зрелых, содержательно богатых. И притом несущих в себе социальные и духовные содержания, в корне отличные от содержаний автохтонных (монотеизм и эгалитаризм Ислама; монотеизм, рационализм, капитализм и гражданственность постреформационной Европы; социалистические и этатистские веяния из Британии и России; а уж в позднейшие десятилетия - технологические и неолиберальные веяния прежде всего Англо-саксонского мира).

По словам Л. Алаева, историческая динамика Индийской цивилизации, именно как динамика модернизирующейся цивилизации, то есть цивилизации, переходящей на рельсы самосознающего трансформационного развития, - была вызвана к жизни именно системой британского колониального владычества (по индийской терминологии, Раджа), хотя динамические предпосылки Индийской цивилизации, как об этом говорилось в первой части дискуссии, уходят в глубь веков.

Л. Алаев выделяет три основные макроисторические вехи цивилизационной динамики Индии.

I. Становление основ самой Индусской цивилизации - к началу н.э.

II. Драма взаимодействия Индуизма и Ислама, вплоть до начала британской колониальной экспансии в Индии.

III. Модернизационное влияние Раджа.

И не случайно именно драматический опыт английского владычества, английских юридических и интеллектуальных влияний, опыт навязывания англичанами рыночных отношений - все это впервые в истории субконтинента заставило индийцев осознать себя как территориальное, ду-

---

<sup>11</sup> Проблема становления и социализации индийца внутри этой схемы иерархизированного социально-космического многоединства с особой тщательностью и полнотой исследуется в трудах индийского социопсихолога Судхира Какара.

<sup>12</sup> См.: Ванина Е. Ю. Указ. соч. С. 4 - 5.

<sup>13</sup> См.: Алаев Л. Б. К вопросу об исторической динамике Индийской цивилизации /Препринт. Вариант 2/. М., 2002. С. 1.

---

ховное и цивилизационное единство. Единство, угаданное и выношенное в сознании частично европеизированных горожан-интеллигентов, единство, отчасти перекрывающее территориальный разброс, этнолингвистическую, кастовую и конфессиональную дробность народов субконтинента.

Первоначально британский Радж воспринимался индийцами как правопреемник исламской династии Великих Моголов, номинальная власть которых была ликвидирована лишь в середине XIX столетия. Однако эта преемственность обеспечила англичанам традицию опоры на местный нобилитет и в особенности на брахманские образованные элиты. Те самые, из которых позднее сформировались ранние кадры "туземной" управленческой,

университетской и научной интеллигенции<sup>14</sup>, лица свободных профессий. Те самые, из которых вышли выдающиеся модернизаторы индуизма и деятели освободительных движений.

Модернизационный процесс в условиях британского Раджа, по мнению Л. Алаева, носил во многих отношениях верхушечный характер, но его инерция, тенденции расширения оказались в индийской истории необратимыми, во многом поддерживавшими и питавшими собой тенденции конституционализма, самоуправления, общественной самоорганизации широких масс населения.

Однако, отдавая должное историческим процессам индийской модернизации, Л. Алаев выступает против их односторонне-прогрессистского толкования. В самих трех выделенных им предпосылках индийской модернизации ученый выделяет моменты их глубокой амбивалентности.

1. Наличие местного, базирующегося на кастовых связях торгового капитала облегчило процесс проникновения в Индию капитализма и становление на субконтиненте современной буржуазии и иных современных общественных классов<sup>15</sup>. Однако все эти новые социально-экономические содержания оказались сопряженными с традиционными патрон-клиентскими и посредническими формами распоряжения властью, собственностью и процессами распределения и перераспределения материальных и статусных благ<sup>16</sup>.

2. Наличие традиционного слоя грамотных мусульман и брахманов-управленцев дало Индии возможность взрастить современную интеллектуальную элиту, но, увы, с присущими ей чертами корпоративной замкнутости, снобизма, зависимости от власти имущих.

3. Религиозный опыт бхакти (экстатического и сугубо личного или группового поклонения Единому Миропорядку в лице того или иного конкретного божества) дал миллионам и миллионам индийцев внутренние силы приспособления к тяготам модернизации<sup>17</sup>. Но оборотной стороной этого эмоционального приспособления оказались коллективные страсти ксенофобии и групповщины. Страсти, сыгравшие и продолжающие играть печальную роль в индуско-мусульманских, а с конца XX столетия, вместе с возрастанием влияния коммунизма, - и в индуско-христианских отношениях.

По мысли Л. Алаева, расширение и углубление модернизационных процессов в период перехода к независимости и последующего национально-государственного строительства характеризуется двояко. С одной стороны - развитие и количественный рост современных форм жизни, укладов, социальных массивов и институтов, а с другой - их массовизация, подверствывание к ним все новых и новых групп населения. Обратной стороной модернизации оказался рост тенденций неотрадиционализма - и в религии, и в идеологии, и в социальных отношениях. Отсюда натиск на меньшинства и возрастание внутри индийского общества частных идентификаций - этнических, региональных, кастовых, вероисповедных и т.д. Либерал-секуляристский проект дальнейшего цивилизационного развития Индии - тот, что вынашивался Дж. Неру и кругом близких ему мыслителей и политиков, - оказался отчасти обойденным историей... .

В плане культурологическом, эта позиция Л. Алаева была отчасти поддержана **Е. Рашковским**. По его словам, расширению "модернизационных кругов" сопутствовало в индийской истории истекшего века и разрастание массовой базы модернизационного процесса. И одновременно, наряду с его упрочением, - нарастание в нем элементов плебеизации, уплощения, огрубения.

И в

---

<sup>14</sup> По словам Л. Алаева, университеты, развитие которых началось на субконтиненте с середины позапрошлого века, оказались для индийской интеллигенции своего рода первой "школой демократии". О синхронности и взаимосвязанности процессов становления научного и образовательного истеблишмента и демократических устремлений в истории Индии см.: **<Рашковский>** Е. Б. Научное знание, институты науки и интеллигенция в странах Востока XIX - XX века. М., 1990.

<sup>15</sup> Важные наработки в этом плане принадлежат отечественным историкам индийской социальности и экономики - А. А. Куценкову, С. Ф. Левину, А. И. Левковскому, Л. И. Рейснеру, Г. К. Широкову и др. Одним из первых к этой проблеме обратился еще на исходе 20-х годов прошлого столетия С. Ф. Ольденбург.

<sup>16</sup> Этот аспект индийской истории XX столетия подробно рассматривается в трудах Michelguglielmo Torn.

<sup>17</sup> По словам участника конференции Комарова Э. (ИВ РАН), этот разноуровневый процесс приспособления индуизма к современности - будь то в сферах философских исканий, литературного творчества или в сферах группового или личного благочестия - оказался в индийских условиях XIX - первой половины XX вв. "равносилен революции".

стр. 70

---

этом плане роль Махатмы Ганди и опрощенческих, почвеннических тем его проповеди (при всем нашем благоговейном отношении к его наследию) была далеко не однозначной. А уж последующее вовлечение в модернизационный процесс миллионов и миллионов представителей "низшего среднего класса" города и деревни, да еще наложенное и на нынешние технологии массовой культуры, подхлестывало эти тенденции плебейски-архаизирующего упрощения.

Однако, по словам Е. Рашковского, эти тенденции, повсеместные в нынешнем мире, не исчерпывают цивилизационной динамики Индии, равно как и многих иных цивилизаций. Тенденциям огрубения и вульгарности противостоят не только тонкие и глубокие культурные наработки предшествующих веков, но и инновационные силы модернизационной эпохи, и сама антидогматическая эвристика интернациональной научной культуры. Кстати сказать, этот круг проблем весьма подробно анализировался в индийской исторической, религиозно-философской и науковедческой литературе XX столетия<sup>18</sup>.

#### ИНДИЙСКАЯ ЦИВИЛИЗАЦИЯ В ГЛОБАЛИЗИРУЮЩЕМСЯ МИРЕ

Этой проблеме были посвящены доклад С. Лунева и сопутствовавшая докладу дискуссия.

Концептуальным стержнем доклада была идея "серединности" пути цивилизационного встраивания Индии в общую систему глобализирующегося мира - серединности между "индивидуализмом" Запада и "коллективизмом" Востока.

Эта общая схема С. Лунева представляется мне оправданной и эвристичной, но все же условной и должным образом не проработанной. Ибо

западный "индивидуализм" исторически во многом строился на высокой степени социализации личности и на мощных и весьма жестких структурах рациональных и правоупорядоченных связей, тогда как "коллективизм" Востока зачастую имел своей издержкой негативный индивидуализм, или - в терминах А. А. Кара-Мурзы - ту "непродуктивную индивидуальность", которая не только преодолевалась, но и отчасти воспроизводилась жесткостью полупервобытных государственно-бюрократических уз.

Что же касается основного конституирующего принципа индийского общества, то, исходя из трудов М. Н. Шриниваса, Раджни Котхари, Д. Мандельбаума, А. А. Куценкова и др., его можно было бы определить как последовательный группоцентризм. Или даже - джатицентризм.

Но, так или иначе, отмечает С. Лунев, будучи плоть от плоти Востока, Индийская цивилизация все же исторически выработала в себе те предпосылки внутренней динамики, которые в известной мере сближают ее с "западными параметрами" глобально-цивилизационного развития. По мысли С. Лунева, можно выделить, по крайней мере, пять таких предпосылок.

- Тысячелетиями культивировавшаяся в лоне Индийской цивилизации (по крайней мере, среди ее "ритуально чистых" каст) сознательная способность к "научению" - способность, которая передается ныне новым средним слоям и отчасти даже многочисленным группам среди социальных и ритуальных низов.

- Тысячелетиями культивирующаяся традиция общинного - локального и джатного - самоуправления (панчаяты).

- Преодоление в сознании мыслящей части индийского общества комплекса цивилизационного и этнического превосходства: таков был нелегкий опыт от времен британского Раджа.

- Становление посреднических групп в экономике, управлении и политике и, стало быть, - дальнейших предпосылок культуры демократического консенсуса.

- Методы и практика ненасильственных политических действий, сложившиеся в рамках индийского национально-освободительного движения конца XIX - первой половины XX веков<sup>19</sup>.

Но, так или иначе, последние годы XX в. продемонстрировали рост показателей не только экономического и социального развития (включая довольно высокую групповую социальную мобильность, связанную с навыками самоорганизации населения, а также межкастовых блоков и сделок), но и высокие показатели политизации населения, вовлеченность широких слоев общества в политические процессы на локальных и штатных уровнях, а также и на уровне федеральном.

И все это во многих отношениях связано с техноэкономическими реальностями нынешнего глобализирующегося мира. По словам С. Лунева, Индии "по сравнению с подавляющим большинством государств бывшего Третьего мира, свойственна качественно более высокая степень восприятия достижений новейшей технологии, умения

---

<sup>18</sup> Труды Дж. Неру, С. Радхакришнана, Х. Дж. Бхабха, Абдула Рахмана, Б. В. Суббарайяппы и др.

<sup>19</sup> О сатьяграхе как особой форме индуистско-европейского культурного синтеза см.: Рашковский Е. Б. На оси времен. Очерки по философии истории. М., 1999. С. 85 - 115. Что

касается 4 и 5 пунктов этой пятичленной схемы С. Лунева, то в их пользу говорит и выступление на конференции директора Культурного центра им. Дж. Неру при посольстве Индийской Республики в Российской Федерации Сатбира Сингха. По словам г-на Сингха, страна, где ни одна из общественно-политических сил не способна на безусловную доминацию и где наработаны серьезные и эффективные методики ненасильственной борьбы, "обречена на плюрализм".

стр. 71

---

населения пользоваться ими. Это обеспечивает способность Индии осуществить анклавную экономическую модернизацию и не только осваивать импортные высокие технологии, но и самостоятельно развивать научные исследования. С другой стороны, наличие огромного массива неквалифицированного неграмотного населения затрудняет внедрение новейших технологий.. ." <sup>20</sup> .

С мыслью С. Лунева об анклавном и поему противоречивом характере нынешней индийской электронной модернизации согласился Л. Рогожин (ИМЭМО): миллионам автомобилизированных, телефонизированных, компьютеризированных объективно противостоят сотни миллионов неимущих и неграмотных. Индия экспортирует не только "средние", но и "высокие" технологии, программный продукт, высококвалифицированные кадры. Но результаты анклавности налицо: "...Индия занимает лишь 54-е место в рейтинге The Network Readiness Index 2000 - 2002, охватывающем 75 стран и разработанным The Center for International Development Гарвардского университета и нацеленном на способности той или иной страны использовать возможности, открываемые информационно-коммуникационными технологиями (Сингапур - 8-е место, Малайзия - 36-е, Индонезия - 59-е, Россия - 61-е, КНР - 64-е)" <sup>21</sup> . И все же, вовлеченность многих миллионов интеллектуальных и мобильных людей в область современных высоких технологий является существенным для Индийской цивилизации моментом вхождения в процесс "естественной глобализации" <sup>22</sup> . Это вхождение - далеко не триумфально, но существенно для нынешних и будущих поколений.

Вернемся, однако, к докладу С. Лунева. Моменты внешней конфликтогенности Индийской цивилизации мыслятся едва ли не определяющими. Отношения с Западом и Китаем представляются Луневу многозначными, а вот отношения с миром Ислама и, прежде всего, с Пакистаном <sup>23</sup> и с внутренним исламским массивом Индии (свыше 150 млн. человек) он считает одним из самых грозных аспектов будущего цивилизационного развития Индии. И не только в плане военном и внутривнутриполитическом: ответ на исламский "вызов" связан с процессами консолидации "политического индуизма" - воинственного, нетерпимого, ставящего под вопрос положительные завоевания индийской интеллектуальной и политической культуры на протяжении последних двух столетий. Лунев убежден, что дальнейшее развитие политических, деловых и культурных контактов между Индией и Россией призвано в той или иной мере противостоять этим деструктивным тенденциям.

Озабоченность С. Лунева судьбами индийской демократии разделил и А. Володин (ИБ РАН), отметивший, что процесс "расслабления" сложившихся сдерживающих матриц индийского общества связан с возрастающими

претензиями и требованиями широчайших народных масс: от борющихся за "место под солнцем" средних классов до обездоленных низов<sup>24</sup>.

Так что процесс политизации индуизма и "обреченность на плюрализм" (эти слова Сатбира Сингха упоминались выше) образуют одну из центральных антиномий дальнейшего цивилизационного становления Индии.

А. Н. Рогожина обратила внимание на важность экологических факторов, сдерживающих в нынешних условиях процесс цивилизационного развития Индии: недостаток ресурсов земли и пресной воды, истощение базы полезных ископаемых, эрозия почв, натиск населенных и промышленных ландшафтов на остатки девственных лесов (которых не более 3,5% территории Республики)<sup>25</sup>.

И все же, по убеждению участников конференции, жизненный потенциал Индийской цивилизации остается высок. Высок и в плане демографических и интеллектуальных ресурсов, высок и в сферах художественного и религиозного развития. В частности, как отмечал Е. Рашковский, элементом внешней экспансии Индийской цивилизации является и широкий "экспорт" идей религиозного синкретизма, начавшийся еще на исходе позапрошлого века вместе с теософским движением и продолжающийся ныне с распространением на Западе, да и у нас на Руси, вайшнавитских и тантрических культов, "трансцендентальной медитации", все новых и новых попыток синтезирования элементов христианства с кармическими трактовками космоса и человека<sup>26</sup>.  
Тем

---

<sup>20</sup> Лунев С. И. Индийская цивилизация в глобализирующемся мире /Препринт/. М., 2002. С. 2.

<sup>21</sup> Рогожин А. А. Индия на мировом рынке информационных и коммуникационных технологий: мифы и реальность. /Препринт/. М., 2002. С. 4.

<sup>22</sup> Там же. С. 5.

<sup>23</sup> С. И. Лунев считает индо-пакистанские отношения самой драматической, хотя по существу "внутренней" нынешней проблемой Индийской цивилизации (см.: Лунев С. И. Указ, соч. С. 3). Аналогичный взгляд поддерживает и Е. Ванина. Мне же лично представляется, что в перспективе - процесс неуклонного цивилизационного разобщения обеих держав, - процесс, коренящийся во всем комплексе нынешних тенденций глобального развития.

<sup>24</sup> В оценке этой ситуации мне представляется уместной и важной мысль Н. Бердяева о том, что закономерные массовые социально- революционные тенденции могут нести в себе глубочайшие опасности культурной реакции (см.: Бердяев Н. А. Самопознание /опыт философской автобиографии/. М., 1990. С. 138 - 140).

<sup>25</sup> См.: Рогожина Н. Г. Экологические ограничения развития современной Индии. /Препринт/. М., 2002. С. 3.

<sup>26</sup> В отечественной литературе эта проблематика прямого или косвенного "экспорта" индуизма наиболее серьезно исследована в трудах А. Ткачевой и Б. Фаликова, которые, к сожалению, не смогли принять участие в конференции.

---

паче, что этот экспорт подкрепляется и расширением индийских диаспор.  
**НЕКОТОРЫЕ ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ ИТОГИ**

Анализ и понимание индийской реальности в категориях цивилизационного дискурса предполагает немалый теоретический риск. Когда-то этот дискурс был у нас почти что под запретом, ныне же он приобрел некое подобие казенного статуса.



Но обращение с этим дискурсом, призванным изучать относительно устойчивые культурно-исторические структуры и связи народов и регионов, особенно сложно. И дело не только в том, что, изучая историю и судьбы той или иной цивилизации, мы подчас смешиваем факторы - цивилизационный, государственный и национальный (на это указывал проф. А. И. Липкин из РГГУ), но и в том, что, как заметил И. Г. Яковенко (Институт социологии РАН), самые традиции цивилизационного дискурса слишком уж тесно связаны с традициями европейского монистического и рационалистического мышления. Зародившийся и развившийся в недрах европейской мысли позапрошлого века, этот дискурс невольно утвердил взгляд на незападные ареалы именно через призму коллективной истории европейских народов. Но ныне, как заметил М. А. Чешков (ИМЭМО), окончательно изжил себя "корпускулярный" цивилизационный подход, то есть подход к цивилизации как к относительно замкнутой и унифицированной целостности<sup>27</sup>. Если цивилизационный дискурс хочет себя сохранить, он должен уметь обосновать себя в интерцивилизационном контексте, в контексте понимания глубоких и издревле существующих и нарастающих в истории глобальных связей и корреляций. А изучение культурно-исторического наследия Индии, изучение ее нынешней и предположение ее будущей динамики - лишнее тому свидетельство.

Интересные замечания, касающиеся применения цивилизационного дискурса к реальности народов Индийского субконтинента высказал директор ИМЭМО, акад. Н. А. Симония. Он указал на недостаточность былых концепций "самобытности" и "догоняющего развития" стран и цивилизаций. Исторический опыт нынешней эпохи свидетельствует об ином: о ценности диверсифицированного развития, включающего в себя поддержку современной научной мысли и высоких технологий. Поддержку, связанную с учетом местных потребностей и необходимостью достойно встроиться в структуры глобального общежития. В этом - один из положительных уроков Индии для остального мира<sup>28</sup>. И, в частности, для России, где вследствие сложных исторических сдвигов последних десятилетий эта необходимая для национально-государственного и цивилизационного выживания сфера оказалась весьма и весьма запущенной.

Завершая конференцию, В. Г. Хорос обратил внимание на трудность изучения и понимания Индийской цивилизации: сам основополагающий принцип этой цивилизации - "единство через плюрализм" - требует длительных и напряженных интеллектуальных усилий. Но теоретическое освоение этого принципа непреложно и для познания Индии, и для познания Мира, и для познания всего комплекса нынешних процессов модернизационного и постмодернизационного развития.

---

<sup>27</sup> Не случайно же О. Шпенглер, один из самых рьяных и догматичных ученых-"цивилизационщиков", определяют свой подход как монадный.

<sup>28</sup> Характерная для независимой Индии традиция поощрения и насаждения современных форм научного знания восходит еще к середине прошлого века, когда Дж. Неру и его единомышленники (Хоми Дж. Бхабха и др.) определяли круг приоритетов государственного и культурного строительства.

## НЕМНОГО МЕТОДОЛОГИИ

Проект "Мировые цивилизации в глобализирующемся мире" является следствием напряженной работы многих лет<sup>1</sup>. И преследует он три цели:

Первая. Установление и "инвентаризацию" жизнедействующих в нынешнем мире цивилизационных общностей.

Вторая. Попытки описания и анализа важнейших структурных и содержательных характеристик внутри каждой из них.

Третья. Анализ самого распространенного в нынешнем социогуманитарном знании цивилизационного дискурса, его правомерности, эвристических возможностей и пределов.

На конференции (организаторы - ИМЭМО и Институт Латинской Америки), речь шла о цивилизационном облике народов Латинской Америки, основные доклады сделаны:

- **Я. Г. Шемякиным** - "Латиноамериканская цивилизация: основные ценности и институты"<sup>2</sup>;

- **А. В. Бобровниковым** - "Латинская Америка: цивилизационная динамика и процессы модернизации в миросистемном контексте";

- **К. Л. Майдаником** - "Латиноамериканская цивилизация в глобализирующемся мире".

Однако я излагаю материалы конференции не по последовательности выступлений и реплик, но по содержательной последовательности идей. В основу изложения положены препринты конференции и собственные записи автора этого обзора.

На первый план дискуссии выдвинулись две лежащие как бы на поверхности характеристики цивилизационного облика народов Латинской Америки.

1. Латиноамериканская цивилизационная общность - общность молодая, имеющая прямые и точные свидетельства и датировки начала своего созидания (открытие Колумбом Америки, экспедиции Кортеса и Писарро); ее история подробно и тщательно задокументирована - от полусредневековых форм делопроизводства и хроник до нынешних массовых источников на электронной основе.

2. Как утверждали многие участники конференции, одна из характерных черт цивилизации народов Латинской Америки - ее "пограничность", неунифицированное стилистическое, смысловое и этническое многообразие, метание между "полюсами" Западной цивилизации (ее Средиземноморской и Англо-саксонской ветвей), автохтонно-индейских традиций и мощных африканских влияний (особенно в странах Вест-Индии, Гвиане и Бразилии).

Многие участники конференции отмечали, что эта этно-стилистическая неоднородность, неопределенность, эта цивилизационная "пограничность"

---

<sup>6</sup> Рашковский Е.Б. Мировые цивилизации в глобализирующемся мире. Латинская Америка в поисках собственной судьбы // Мировая экономика и международные отношения. 2003. № 5. С. 78-85

роднит народы Латинскоамериканского континента с народами Российской цивилизации (или - по другим понятиям - Российской ветви Ев-

---

Рашковский Евгений Борисович, доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник ИМЭМО РАН.

<sup>1</sup> См.: Материалы по предварительным работам проекта: Ислам: от племенных обществ к постиндустриальной эпохе / Диа-Логос. Религия и общество. 2000 - 2001. М., 2001; Цивилизации мира в современной науке // МЭиМО. 2001. № 11; Цивилизационная динамика развивающихся стран / Развивающиеся страны и Россия (Исторические судьбы и перспективы взаимодействия). Под ред. Авакова Р. М. и Чешкова М. А. М., 2001; "Азиатский способ производства": историографическая макропроблема / Источниковедение и историография в мире гуманитарного знания. М., 2002. Общетеоретические посылки проекта излагаются в статье: **Рашковский** Е. Б., и Хорос В. Г. Мировые цивилизации и современность (к методологии анализа) / Восток-Запад-Россия (К 70-летию акад. Н. А. Симония). М., 2002.

<sup>2</sup> Шемякин Я. Г. - автор блестящей книги "Европа и Латинская Америка. Взаимодействие цивилизаций в контексте всемирной истории" (М.: Наука, 2001), которую можно было бы, не обинуясь назвать цивилизационной энциклопедией Латинской Америки.

стр. 78

---

ропейской цивилизации). Однако далеко не все приняли этот акцент на "пограничность" Латинской Америки, как и России.

Так, к сторонникам "пограничной" версии был обращен саркастический вопрос **И. Н. Ионова** (Институт всеобщей истории РАН): а не все ли цивилизации "пограничны"? Не является ли "пограничность" неотъемлемой и нормальной характеристикой любой из цивилизаций? <sup>3</sup>

Поддержавший **И. Н. Ионова М. А. Чешков** (ИМЭМО) отметил, что давным-давно настала пора отойти от былой цивилизационной догматики времен Н. Я. Данилевского и О. Шпенглера, когда цивилизации трактовались как культурно-исторические "монады", внутреннее содержание которых сводилось к произвольно выделяемым исследователями первоэлементам, или архетипам, или первомифам. Но, на взгляд Чешкова, такое видение есть видение позитивистское, атомарное. По его словам, "архетипичны не элементы - архетипична связь".

Так что цивилизация конституируется не только и даже не столько сама собой и изнутри себя: она конституируется содержанием, структурой и динамикой своих внешних и внутренних контактов. Цивилизация - в том числе и цивилизация Латинской Америки - не статическая сущность, но, скорее, многоуровневый и многозначный коммуникационный процесс.

#### ГЕНЕЗИС И ВНУТРЕННИЙ ОБЛИК

Итак, многосоставны истоки и элементы любой из цивилизаций, - даже тех, которые Тойнби назвал "первичными", - например, древнеегипетской. Нечто подобное можно было бы сказать и о развитых, хотя и архаичных, автохтонно-американских цивилизациях доколумбовой эпохи. Что же касается собственно Латинской Америки, то ее изначальная и документально изученная многосоставность воистину поражает своим разнообразием, несходством своих человеческих предпосылок.

В становлении Латинскоамериканской общности приняли участие люди трех континентов - Европы, собственно Америки, Африки. Возможно также и Океании. Позднее к ним добавились и волны азиатских миграций.

Латиноамериканцы в подавляющем своем большинстве, если не считать этнически чистых автохтонов, - потомки людей, вольно или невольно, но осознанно оставивших свою историческую прародину, с многочисленными опасностями и рисками переплывших океан и продолживших свой жизненный путь среди пространств и просторов, неведомых Старому Свету.

Далее. Латиноамериканская реальность поразительно многостадиальна по своим социокультурным истокам - от элементарных групп собирателей и охотников до представителей высокорелефлексивных, посткартезианских, трансформационных<sup>4</sup> культурных групп.

**С. И. Семенов** (ИЛА) обратил внимание участников конференции на то обстоятельство, что "молодость" Латиноамериканской цивилизации - особая и относительная. За этой "молодостью" - огромная и древняя предыстория, огромная культурно-историческая прапамять, кровно связанная с историей и традициями народов Средиземноморья. Само даже жестко привязанное к латиноамериканской реальности слово "касикизм" - иберийского происхождения. А уж своеволие и разнузданность разного рода "партизан" и "полевых командиров" восходят своими дальними иберийскими истоками к эпохе Альморавидов, не говоря уже о Реконкисте. Другое дело, что эта цивилизация во многом автономизировавшаяся, причем процесс ее самоопределения не окончен. Он продолжается и в нынешнюю глобализационную эпоху.

И все же, по мысли основного докладчика, **Я. Г. Шемякина**, при всем богатстве ее подвижного культурно-исторического тезауруса, у Латиноамериканской цивилизации нет единого и безусловно господствующего и признанного "архетипа". Доминирует не какой-то из блоков ее исторической памяти, доминирует сам процесс взаимодействия несхожих и по-разному позиционирующихся и по-разному группирующихся в несхожих условиях предпосылок<sup>5</sup>. Некая заведомая цивилизационная неопределенность и неоформленность объективно выступает как одно из определяющих внутренних качеств Латиноамериканской цивилизации.

---

<sup>3</sup> Новейшие исследования по истории цивилизаций Древнего Востока (включая Египет и Месопотамию) все больше и больше отходят от былых идей их культурной, этнической и стилистической целостности (см.: Баскакова Т. А. Модели религиозного развития древних ближневосточных обществ. / Ассмановская концепция "теологического дискурса" в Египте и вопрос о ее применимости к религиозной истории других ближневосточных обществ II - начала I тысячелетия до н.э. // Вестник древней истории. 1999. № 2). Прежний же "монолитный" взгляд - не более, чем взгляд из нашего, если вспомнить слова Гоголя, "прекрасного далека". Хронологического, лингвистического и психологического "далека".

<sup>4</sup> Трансформационность - категория, выработанная участниками нашего проекта во многом благодаря идеям проф. А. И. Липкина (РГГУ). И означает она состояние сознания и общественной практики, когда данная человеческая общность не только сознает процессы принципиальной изменчивости социальных структур, мысли и истории, но и сама готова осознанно участвовать в этих процессах.

<sup>5</sup> Обращаю внимание на некоторую переключку этих соображений Я. Г. Шемякина с изложенным выше постулатом М. А. Чешкова.

Так или иначе, в лоне Латиноамериканской цивилизации искони действовали и продолжают действовать три типа человеческих контактов, определяемых Шемякиным как "противостояние (чужеродная человеческая реальность отторгается на всех уровнях, но вместе с тем между культурами существует контакт, который носит внешний характер); симбиоз (вступившие в соприкосновение человеческие реальности уже образуют нерасторжимое системное единство, связь между ними интериоризуется в душах людей, однако каждый из участников взаимодействия остается в этом случае самим собой, а нового культурного качества не возникает); синтез (в зоне контакта различных культур возникает нечто качественно новое, отличное от первоначально вступивших во взаимодействие человеческих миров)"<sup>6</sup>.

На взгляд Шемякина, именно сложная комбинаторика этих трех универсалий (противостояние - симбиоз - синтез) и определяет цивилизационный и духовно-культурный облик как "Латинского континента" в целом, так и отдельных его регионов и человеческих массивов: очагов синтеза - сколько угодно, но в целом эти общества остаются непримиренными, дискретными и разнородными. Причем каждое - на свой лад: от региона к региону, от местности к местности, от страны к стране<sup>7</sup>.

Но, во всяком случае, жизнь в непримиримых противоречиях и антиномиях - стационарная цивилизационная характеристика Латинской Америки, закрепившаяся на протяжении последних шести сотен лет. Отсюда, по словам Шемякина, - и слабость институционализации, слабость правового начала (вопреки всей мощи европейских и североамериканских влияний) и, напротив, - стремление компенсировать эту слабость на путях спонтанных харизматических действий: перевороты, к месту или не к месту именуемые революциями, вождизм, популистские идеологии и организации, неформальная экономика. Эта внутренняя противоречивость распространяется и на сферу "латиноамериканского христианства", которое в самом себе предполагает столкновение, симбиоз и синтезирование несхожих этнокультурных и духовных традиций, несхожих человеческих типов. Элементы современной обновленной церковности, правоупорядоченной частной собственности, гражданского общества и демократии - все это врастает в жизнь континента весьма медленно и противоречиво.

Действительно, как отмечалось многими выступавшими на конференции учеными-латиноамериканистами (В. Б. Земсковым, А. Ф. Кофманом, С. И. Семеновым, самим Я. Г. Шемякиным и др.), заведомое и зачастую игровое стилистическое смешение и синкретизм - осознанные черты идентичности и культуры латиноамериканцев. Эти черты были описаны и обоснованы в трудах столь несхожих мыслителей и писателей "Латинского континента", как Х. К. Мариатеги, В. Айя де ла Торре, В. Альба, Х. Л. Борхес, А. Карпентьер, Л. Сеа и многие другие. Но эти заведомо осознанные синкризы и смешения поневоле вносят в жизнь и культуру элементы мистического гротеска и преднамеренного смешения, а вместе с ним - элементы катастрофизма, эсхатологических переживаний, утопических чаяний<sup>8</sup>. Мессианские же и "пророческие" притязания синкретической и "догоняющей" культуры порождают особый статус "фразера" - литератора, журналиста, политического оратора, утописта-

мечтателя. Громкое слово, фраза, силлогизм, поэтический образ, экстравагантный жест приобретают некий особый, магический смысл<sup>9</sup>.

В этом плане цивилизационный облик Латинской Америки - если вспомнить категориальный аппарат Жака Дерриды - логоцентричен. Правда, доминанта этого особого логоцентризма - не рациональная, как это свойственно большинству стран модернизированного Запада, но, скорее, магическая. Или же - магически-игровая.

Однако, с точки зрения Шемякина, эта игровая текучесть и разнородность латиноамериканской жизни, подчас скрепляемая или подавляемая жесткостью то колониальной власти, то "князей церкви", то креольских помещиков, местных касиков, бюрократов и диктаторов, то напором иноземных влияний, нередко приобретала характер социокультурной самозащиты. Чаяние неограниченной свободы, или, если угодно, игровой "воли", объективно было направлено не только против сил внешнего гнета, но и - невольно - против тенденций глубинно-демократического жизнеустройства, против тенденций правоупорядоченной свободы, которые нередко капитулировали перед харизматическими стихиями массовой психологии, институционализации и власти<sup>10</sup>.

Эти тенденции насыщения нынешней модернизационной и постмодернизационной социо-

---

<sup>6</sup> Шемякин Я. Г. Латиноамериканская цивилизация: основные ценности и институты. Тезисы. М., 2002. С. 3.

<sup>7</sup> См.: Там же. С. 3 - 4.

<sup>8</sup> Об этом подробнее см.: Земсков В. Б. Праздник в устойчивой и формирующейся цивилизации // *Iberica americans. Праздник в иберо-американской культуре*. М., 2002. С. 10 - 11. Один из соавторов В. Б. Земскова по этому сборнику указывает, что сама игровая насыщенность латиноамериканской действительности подчас имеет своей издержкой инфантилизм, стремление "жить понарошку" (см.: Муравьева Н. В. Размышления о Г. Маркесе и Рубене Дарио / заметки переводчика / С. 311.).

<sup>9</sup> См.: Шемякин Я. Г. Европа и Латинская Америка... С. 179.

См.: в этой связи также и указ. соч. Земскова В. Б.

<sup>10</sup> См.: Шемякин Я. Г. Латиноамериканская цивилизация... С. 7 - 8.

---

культурной динамики элементами игрового действия, подмен, карнавала, инфантильных страстей<sup>11</sup> - предпосылка и многих социальных срывов, но одновременно - новых и притом всемирно востребованных культуротворческих форм. И в литературе<sup>12</sup>, и в философии<sup>13</sup>, и в искусстве. И шире - во всем сложном комплексе универсально-человеческой жизни.

#### ИСТОРИЧЕСКАЯ ДИНАМИКА

Итак, обсуждение первого общецивилизационного проблемного блока, посвященного культурному коду и социокоду<sup>14</sup> Латиноамериканской цивилизации, приоткрыло некоторые возможности подхода к исторической динамике континента. На первый план выдвинулась проблема рассогласованности стадийных и культурно-исторических предпосылок этой цивилизации и перманентного стремления каким-то образом если не преодолеть, то, по крайней мере, упорядочить эту рассогласованность на путях харизматического действия: массового праздника, карнавала, переворота,

групповой разборки, избытая внутриличностной напряженности в форме какого-то резкого поступка или острой внутренней драмы. Не случайно слово "violencia" (буквально насилие, массовое, групповое, индивидуальное, внутриличностное) стало одним из ключевых для описания латиноамериканской реальности, стало основой сюжетосложения латиноамериканской литературы и основной жизненной позой ее героев<sup>15</sup>. Но ведь литературные персонажи - не с неба падают...

И совсем не случайно старший современник Зигмунда Фрейда - кубинский поэт и революционер Хосе Марта - дал следующую художественную символизацию внутренней драмы, внутренней виоленсии латиноамериканца: в его душе живут в страстном и жестоком взаимодействии и праотец-конкистадор, и праматерь-индеанка. Позднее эта тема получила осознанное развитие во всей словесной, изобразительной и гуманитарно-научной культуре "Латинского" (или "Индийского"?) континента.

Но в эту дуалистическую (или диалектическую?) схему истории, усложняя ее на каждом ее витке, входят все новые и новые фигуры, вносящие все новые и новые обертоны: невольный переселенец из Африки, католический гуманист, революционер- конституционалист, иммигрант из Европы, а затем и из Азии, компрадор, "каудильо", что пытается подмять под себя все противоречия истории, интеллеktуал-почвенник и эстет ("индихенист"), марксистский доктринер, технократ, идеологический аппаратчик, криминальный главарь...

Все эти фигуры образуют не только реальное, но и, если угодно, "имагинативное", или "смысло-образное" (термины русского философа Я. Э. Голосовкера) пространство латиноамериканской истории.

Не отрицая правомерность этого гуманитарно- культурного подхода, второй докладчик, **А. В. Бобровников** (ИЛА), предложил иной, историко-экономический подход к латиноамериканскому феномену. Подход вполне оригинальный, хотя и навеянный трудами Ф. Броделя и Им. Валлерстайна.

Итак, Бобровниковым поставлен вопрос об экономических предпосылках цивилизационного своеобразия континента на протяжении последних трех веков. По его словам, "включенность в миросистемные отношения рано или поздно должна была войти в противоречия с "герметично закрытым", по выражению Броделя, иберо-американским "миром- экономикой"<sup>16</sup>. Запоздалое и бюрократически- половинчатое подключение к мировым модернизационным процессам лишь углубило внутренний цивилизационный кризис. В конечном счете, фазовое отставание от Европы, равное по длительности примерно 50-летней "большой кондратьевской волне", роковым образом сказалось и на судьбах индустриализации, и на структурах рынка, и на отношениях собственности и власти, характеризуемых особым засильем олигархов и компрадоров и соответственной своеобразной политикой "превентивных контрреформ", в дальнейшем оттеняемых периодическими накатами политического и экономического популизма<sup>17</sup>.

Так или иначе, вся эта парадоксальная динамика последних двух-трех веков глубоко затронула всю социальную и этнокультурную композицию латиноамериканских обществ. Но затронула своеобразно:

внешнеэкономической зависимостью, частичным закреплением традиционных расовых и субкультурных барьеров, бюрократизацией, не-

---

<sup>11</sup> Это - то самое явление, которое А. С. Ахиезер и И. Г. Яковенко, постоянные участники наших конференций, называют "инверсионной логикой" (см.: Ахиезер А. С. и др. Социокультурные основания и смысл большевизма. Новосибирск, 2002).

<sup>12</sup> См.: Кофман А. Ф. Латиноамериканский художественный образ мира. М., 1997.

<sup>13</sup> Известно, что Мишель Фуко связывал становление своего метода "археологии гуманитарных знаний" и анализа исторически сменяющихся друг друга теоретических дискурсов с влиянием прозы Хорхе Луиса Борхеса.

<sup>14</sup> Социокод - термин, введенный и обоснованный в трудах русского философа Михаила Константиновича Петрова.

<sup>15</sup> См.: Кофман А. Ф. Указ. соч. С. 207 - 208.

<sup>16</sup> Бобровников А. В. Латинская Америка: цивилизационная динамика и процессы модернизации в миротелстемном контексте. Препринт. Вариант 1. М., 2002. С. 1.

<sup>17</sup> См.: Там же. С. 1 - 2.

стр. 81

---

достаточностью межрегиональных связей, частичным культурным расколом между католической и светской интеллигенцией<sup>18</sup>.

Историко-экономический срез цивилизационной динамики "Латиноамериканского континента" на протяжении конца XVIII-70-х годов XX столетия Бобровников резюмирует следующим образом: "В отличие от многих цивилизаций, особенно восточных, где роль одного из важнейших системообразующих факторов играет традиция, формирование Латиноамериканской цивилизационной общности проходило ряд четко идентифицируемых и, по крайней мере внешне, слабо связанных между собой этапов... Этапы закрытости были связаны с усилением влияния конкретных мировых центров (Великобритании и США), открытости - с активными поисками новых партнеров (первоначально в Европе, позднее - в Евразии)"<sup>19</sup>. Кризисы и распады колониальных или экспансионистских систем, по мнению Бобровникова, чаще всего имели своими последствиями тенденции политической дезинтеграции в Латинской Америке. Но в последние десятилетия все настоятельнее становится вопрос о региональных интеграционных проектах латиноамериканских стран<sup>20</sup>. XX же век, особенно вторая его половина, был периодом существенных поисков (во всем многообразии разного рода противоречий, проб и ошибок) новых форм политической организации, научной мысли (прежде всего в социогуманитарной сфере), художественного творчества. А для сравнения с цивилизационной историей Европы, опять-таки небесполезно вспомнить о фазовом отставании, условно измеряемом длиной "большой кондратьевской волны". Однако сама рассогласованность в фазах в общем мировом контексте волей-неволей служит накоплению и осознанию моментов регионального, а с ним и цивилизационного своеобразия. Легко проникая в Латиноамериканский ареал, технологические и идеологические новшества создавали очередные предпосылки для внутреннего рассогласования, маргинализации, авторитаризма, для новых вспышек виоленсии<sup>21</sup>.

(Впрочем, один из крупнейших социологов континента, аргентинец Джино Джермани, еще давным-давно подчеркивал эту рассогласованность в области политических и идеологических отношений, рассогласованность, во многом



определявшую собой облик политической виоленсии вкупе с вождизмом и популизмом. По его словам, одна из объективно исторических трудностей латиноамериканского развития была связана с тем, что уровень ожиданий, радикализации и активизации масс зачастую отрывался от действительного модернизационного потенциала, от наличного состояния социоэкономических структур, что иной раз и было чревато новыми надломами и спадами...) <sup>22</sup>.

Что же касается характерных для цивилизационного облика континента второй половины XX столетия процессов становления элементов "массового общества" и массовой культуры, то здесь Бобровников выделил три момента.

1. Эти процессы знаменовали собой известное понижение прежней, "постренессансной" высокой культурной нормы, но в то же время - становление норм более открытых, более игровых, более доступных общественным низам.

2. Сам процесс перехода от индустриального (или, если угодно, полуиндустриального) общества переживался как процесс некоего безвременья. И это способствовало развитию в художественной и интеллектуальной культуре континента того, что Бобровников обозначил как "поливременные подходы", то есть смешение и парадоксальное соотнесение несхожих пластов истории континента и человечества. Все это наблюдается и в словесности, и в искусстве, и в развитии сравнительных и коррелятивных подходов в социогуманитарных науках.

3. Весьма печальным коррелятом формирования массового среднего класса оказался процесс становления мощных и массовизированных пластов люмпенско- маргинальных субкультур. Отсюда - добавил бы я от себя, расширяя этот последний тезис Бобровникова, - новая субкультура массовых городских виоленсии, огненных и кровавых хэппенингов, эпатажных граффити, сквернословия, вызывающего стиля одежды. Все это, как и на Западе, да и у нас на Руси, жадно перерабатывается коммерциализированной массовой культурой, дизайном, жадно эксплуатируется политиками-популистами. Полулюмпенская поза и субкультура становятся коммерчески выигрышным амплуа, перед которым заискивают и компрадоры, и магнаты масс-медиа, и интеллектуалы, и, разумеется, бароны криминалитета.

**Е. Б. Рашковский**, пытаясь поставить материалы доклада Бобровникова в более широкий контекст цивилизационной теории, обратил внимание участников конференции на специфические черты латиноамериканского массового сознания 60 - 80-х годов, то есть эпохи окончания всемирно-исторического периода "модерн-проекта" (категория Юргена Хабермаса) и вступления мира в новую эпоху постсовременного, постмодернист-

---

<sup>18</sup> См.: Там же. Вариант 2. С. 4 - 5.

<sup>19</sup> Там же. Вариант 1. С. 5.

<sup>20</sup> См.: Там же.

<sup>21</sup> См.: Там же. Вариант 2. С. 12.

<sup>22</sup> См.: Germani G. Stages of Modernization in Latin America / Latin America. The Dynamics of Social Change. Ed. St.A. Halper a. J.R. Sterling. N.Y., 1972. P. 37 - 38.

Одна из характерных черт этого переломного периода - относительная стабилизация диаспорных миров, частично оторванных от своих "материнских" пространств. Диаспорные люди частично помнят об этих пространствах, а частично - благодаря нынешним средствам транспорта и связи - "челночествуют" между ними и иными местами проживания. Структуры этих диаспорных миров многоступенчаты и разветвлены: здесь и ассимиляция, и самозамыкание, и активный натиск на новые среды освоения. Но при всей разнице стратегий выживания существует напряженная борьба за "место под солнцем": и самоизнуряющий труд, и изысканные, но едкие дискуссии среди "яйцеголовых", и все та же виоленсия с поножовщиной, взрывами и поджогами в люмпенских и иных кварталах.

Одна из важных исторических наработок Латиноамериканской цивилизации - искусство многорасового сожительства - пока еще выдерживает испытание этими новыми условиями массовой диаспоризации. Но и здесь последние десятилетия "модерн-эпохи" и XX столетия были отмечены тревожными сигналами: попытки развязать войну индейской "Сьерры" против всей остальной страны в Перу, антисемитские зверства в Аргентине, криминализация пуэрториканских кварталов в Соединенных Штатах.

#### ДЕНЬ НЫНЕШНИЙ

Основной докладчик по третьему проблемному блоку конференции - **К. Л. Майданик** (ИМЭМО) обратил внимание на то обстоятельство, что именно где-то в течение последних полутора декад XX столетия свершился процесс выхода народов континента из "мирового захолустья", процесс частичного преодоления ими "веков одиночества". Это тем более парадоксально, что в предшествующие десятилетия Латинская Америка, столь наполненная драмами переворотов и диктатур и столь успешная в самых разнообразных культуротворческих сферах, так и не смогла преодолеть своего традиционного периферийного статуса и периферийного самосознания<sup>23</sup>.

В своем выступлении Майданик обратил внимание на диалектически связанные сегодняшние процессы - с одной стороны, вовлечение континента в глобализированные формы общежития и связанный с этим вовлечением подъем экономической и политической активности масс, но, с другой - тенденции угасания и упадка цивилизационного своеобразия, цивилизационной самобытности народов Латинской Америки. "Латинский континент" пока еще не выработал те формы идентичности, которые предохраняли бы его от растворения в "глобальной" реальности, что выступает прежде всего в североамериканском обличье<sup>24</sup>. Латинская Америка, по словам докладчика, проявила в нынешних уникальных обстоятельствах ту социокультурную "беспозвоночность", которая может оказаться для нее началом конца: это - массовая маргинализация и тенденции застоя в развитии гражданского общества<sup>25</sup>. Хотя в качестве некоторого утешительного приза за динамику последних десятилетий континент имеет определенные успехи в развитии массового здравоохранения и школьного образования<sup>26</sup>.

По мысли Майданика, самые условия нынешнего "монополярного мира"<sup>27</sup> сулят Латиноамериканской цивилизационной общности свертывание, измельчание, утрату смыслового и стилистического своеобразия. Утрату

"цивилизационной перспективы". Правда, по словам докладчика, Латинская цивилизация все еще имеет некоторые "запасные линии обороны". К таковым он относит: структуры гражданского общества по всему континенту - худо- бедно, но противостоящие тенденциям "неолиберальной" монополизации и маргинализации; еще толком не изученную нами, но мощную внутреннюю динамику бразильского общества; "диаспорное контрнаступление" латиноамериканцев, то есть их массовое расселение по городам и территориям Соединенных Штатов и Канады.

Страстное и несколько алармистское выступление Майданика возбудило и не менее страстную дискуссию.

С точки зрения **С. И. Семенова**, повсеместное угасание самобытности среди больших, плотных и территориально ограниченных человеческих множеств - то самое, что отмечается Майдаником на просторах Латинской Америки, - явление, в некотором роде, повсеместное. Процессы нынешней универсализации и глобализации, с одной стороны, и массовых миграций и диаспор - с дру-

---

<sup>23</sup> См.: Майданик К. Л. Латиноамериканская цивилизация в глобализирующемся мире. Препринт. М., 2002. С. 3.

<sup>24</sup> См.: Там же. С. 7 - 8. Можно вспомнить в этой связи интересную мысль А. Ф. Кофмана: когда цивилизации недостает собственной культурно- исторической ретроспективы, ее "мифомотивы" вольно или невольно достраиваются в кабинетах ученых, писателей и идеологов, в мастерских художников. И все это ради того, чтобы противопоставить идентичность разворачивающейся цивилизации ее же собственной культурной "амнезии" (см.: Кофман А. Ф. Указ. соч. С. 6 - 7, 107).

Беда только, если это можно назвать бедой, что идентичность не делается по рациональному заказу. И "зуд идентичности" далеко не всегда конструктивен (см.: **Рашковский** Е. Б. На оси времен. Очерки по философии истории М., 1999. С. 133 - 138.).

<sup>25</sup> См. Майданик К. Л. Указ. соч. С. 8.

<sup>26</sup> См. Там же. С. 9.

<sup>27</sup> См. Там же. С. 11.

---

гой, ведут к тому, что моменты цивилизационно- культурных своеобразий начинают проявляться не столько в массовых формах, сколько в глубине духовного опыта несхожих человеческих личностей<sup>28</sup>.

На взгляд Семенова, картина, нарисованная Майдаником, выглядит "чересчур пессимистичной". А основы такого пессимизма носят характер чисто методологический.

Ибо, во-первых, докладчик недоучел то обстоятельство, что ритмика цивилизационного развития хронологически расходится с ритмами экономики, государственности, высокого культурно-творчества. Да они вовсе не обязательно должны совпадать между собой.

Во-вторых, докладчик едва ли прав, отождествив политический и культурный подъем на континенте, характерный для 60-х годов, с подъемом чисто цивилизационным.

И в этом смысле, изучение истории латиноамериканской государственности - материя особо поучительная. На взгляд Семенова, последняя (как и всякая государственность в условиях "пограничных

цивилизаций") - носитель не столько национальных или цивилизационных, но прежде всего ограниченных корпоративных интересов. Государственные элиты латиноамериканских стран могут быть сколь угодно компрадорскими, сколь угодно подкупленными извне. Но озабоченные прежде всего собственным статусом, богатством и властью они - в борьбе с элементами гражданского общества, местным бизнесом, народными движениями, интеллигенцией - были и остаются "злейшими врагами наднациональных тенденций".

В таком раскладе интересов, сделок и противоречий нынешние процессы "американизации-глобализации" знаменуют собой не только и даже не столько эрозию латиноамериканского цивилизационного пространства, сколько его глубинные структурные преобразования. И более того - даже возможные предпосылки его расцвета в качественно новых, еще всерьез не осмысленных условиях.

По мнению **А. С. Ахиезера** (Институт народнохозяйственного прогнозирования РАН), сама излишняя озабоченность цивилизационной идентичностью в условиях глобализации едва ли плодотворна. Мир цивилизаций, по его словам, - лишь одна из стадий "пост-осевой" человеческой истории. Той самой, которая с болью и противоречиями "выруливает" к каким-то новым и неизведанным рубежам социальности, экзистенции и духовности.

А с точки зрения **Т. Е. Ворожейкиной** (Московская высшая школа социальных и экономических наук), списывать все тенденции цивилизационных кризисов и срывов на глобализационные процессы едва ли корректно. Глобализационное и цивилизационное - универсалии различных порядков. И нельзя всецело подвести под глобализацию, скажем, нынешний аргентинский социо-экономический кризис. Дело здесь не в цивилизации и не в глобализации, но, скорее, в политике и экономике. Ибо экономика Аргентины десятки лет шла на поводу у аргентинского среднего класса, созданного за годы популистских правлений, что, в конечном счете, и разрешилось в финансовом коллапсе 2001 - 2002 гг.

Бобровников, принявший участие в обсуждении доклада Майданика, отметил, что сам цивилизационный дискурс, на нынешнем этапе его развития, всерьез еще не разработан. Но он позволяет наблюдать, как исподволь уходит континент от цивилизационного наследия "иберийской" (колониальной) и "латинской" (индустриальной) эпох. И в этом плане Бразилия - здесь Бобровников соглашается с докладчиком - одна из стран, "претендующих" на раскрытие новых, но пока еще почти неведомых горизонтов.

А Рашковский, не входя в споры о том, "кто виноват" и "что делать" применительно к нынешнему латиноамериканскому развитию, остановился на религиозных аспектах нынешней Латиноамериканской цивилизации. Ибо, по его словам, без учета мира духовных отношений как одной из глубинных, хотя и не исключительных цивилизационных "материй", все разговоры об этих "материях" рискуют остаться тщетными.

Общепризнано, что католическая культура - со всеми поправками на "местный колорит" и на идейные искания второй половины XX в. - была и остается одной из смысловых сердцевин Латиноамериканской цивилизационной

общности. А в нынешний период в рамках этой культуры, уже отчасти овладевшей электронной технологической базой, можно было бы выделить четыре взаимосвязанных и взаимопровоцирующих процесса:

- процесс декомпозиции традиционного католического наследия (атеизация, натиск оккультизма и связанных с ним "новых религиозных движений", гальванизация архаических верований, расширение влияний ислама);

- фундаменталистская реакция внутри Церкви;

- глубокое содержательное переформление (*aggiornamento*) католической культуры при сохранении преемственности вероучительной догматики и экклесиологии;

- реформационная коррекция общего религиозного процесса: массовый рост числа протес-

---

<sup>28</sup> В отечественной историографии детальной разработке этой проблемы посвящен особый сборник: От массовой культуры к культуре индивидуальных миров: новая парадигма цивилизации / Отв. ред. Дуков Е. В. и Кузнецова Н. И. М., 1998.

стр. 84

---

тантских деноминации и приходов, в частности в индийских поясах "Латинского континента".

Во всяком случае, реформационная проблематика в лоне католического *aggiornamento* (с его особым акцентом на социальное и гуманистическое служение Церкви), и в формах собственно реформационных, протестантских (во многом связанных с освящением самодеятельности человека в рамках общинно-приходской солидарности) знаменует собой некоторые существенные и еще не осмысленные нынешней наукой сдвиги на континенте. Сдвиги, содержание которых перерастает рамки цивилизационного дискурса и требует осмысления в контексте - если вспомнить терминологию Ф. Броделя - "глобальной структуры истории".

#### РОССИЙСКИЕ ПАРАЛЛЕЛИ

Этим параллелям посвящена треть монографии Я. Г. Шемякина "Европа и Латинская Америка". Что же касается нашей конференции, то Шемякин акцентировал, по крайней мере, три черты, сближающие, на его взгляд, обе цивилизационные общности - Латиноамериканскую и Российскую:

- континентально-планетарный размах;

- доминанция пространства над историей и человеком, и, стало быть, "хаоса" над "логосом";

- трудность овладения собственным внутренним многообразием.

Это - тот контекст, в рамках которого обе цивилизационные общности, повинувшись политическим, экономическим и технологическим императивам, вынуждены были свершать осознанные процессы самопреобразований и отчасти даже - самопреодолений. Но модернизация - будь то в западных, будь то в антизападных формах - всегда драма вольной или невольной интродукции цивилизационных новшеств<sup>29</sup>. Более того, эта драма не может не приводить к болезненным коллизиям личности, с одной стороны, а с другой - систем всякого рода принудительной "соборности": будь то в формах общинно-

"органического", или казенно-"механического" коллективизма. И здесь личность подстерегают сложнейший выбор между бунтом-виоленсией, вождистскими соблазнами, силами творческого самоосуществления и самоотдачи. А иногда - и разного рода причудливых смещений и инверсий этих столь несхожих между собою стихий<sup>30</sup>.

С точки зрения **Б. Ф. Мартынова** (ИЛА), все эти описанные Шемякиным коллизии образуют некие проблемные предпосылки для культурных и духовных взлетов и провалов в обеих цивилизациях: и творческих озарений, и моментов того однообразного и инфантильного фидеизма, который может легко формироваться в несхожих условиях под несхожими знаками - "народность", конституционализм, социализм, неолиберализм, государственная мощь и т.д.<sup>31</sup>

Однако, согласно выступлениям В. Б. Земскова и А. Ф. Кофмана (ИМЛИ РАН), сама недосказанность, недовершенность есть знак особого культурно-исторического качества обеих цивилизаций. Знак того, что обе они состоялись. Трагически - но состоялись. А уж каковы пути их дальнейшего самоопределения - особый разговор.

Тем более, что - вновь сошлюсь на реплику Бобровникова - цивилизационный дискурс еще не обладает (или не может обладать?) достаточной прогностической силой.

\* \* \*

Закljučая конференцию, **В. Г. Хорос** отметил, что сами эти слушания и споры оказались неотъемлемой частью более широкого "процесса самообучения нашего социогуманитарного сообщества". Латиноамериканская цивилизационная общность предстала нам как одна из броделевских "больших длительностей" всечеловеческой истории. И выявился один существенный и трагический момент сходства этой "большой длительности" (*longue duree*) с "длительностью" нашей, российской. Суть этого сходства - в слабой согласованности, слабой примиренности их элитарных и низовых стихий. Но все это - свидетельство не только внутреннего драматизма, но и открытости глобальной истории.

---

<sup>29</sup> См.: Шемякин Я. Г. Европа и Латинская Америка... С. 79.

<sup>30</sup> См.: Там же. С. 279 - 280.

<sup>31</sup> Если вспомнить труды Ю. Н. Гирина, так много сделавшего для ознакомления россиян с цивилизацией Латинской Америки, то сама эта смысловая и цивилизационная неустойчивость, нерешенность, несобранность обуславливает стремление к лицедейству, к карнавальному действию, к карнавальной символизации. И это - одна из причин того поразительного сходства между лицедейственностью латиноамериканских "виоленсий" и лицедейственностью, характерной для первых пореволюционных десятилетий России (см.: Гирин Ю. Н. Латиноамериканский карнавал и проблема этнокультурной идентификации / *Iberica americans*. Праздник в иберо-американской культуре. М., 2002. С. 331).

стр. 85

Рашковский Е.Б. Мировые цивилизации в глобализирующемся мире. Ислам в динамике глобальной истории<sup>7</sup>

---

<sup>7</sup> Рашковский Е.Б. Мировые цивилизации в глобализирующемся мире. Ислам в динамике глобальной истории // Мировая экономика и международные отношения. 2004. № 6. С. 21-27.

В последнюю четверть прошлого века ислам не только вышел на авансцену глобальной истории, но и поставил современное сознание, в том числе и мир социогуманитарных наук, перед множеством парадоксальных проблем.

Действительно, ислам - одна из самых молодых великих исторических религий, впитавшая в себя, однако, огромное духовное и интеллектуальное наследие предшествующих эпох: первоначально - народов Восточного Средиземноморья, а уж позднее - Ирана, Кавказа, Индии.

Исламский мир, как никакой другой, близок христианско-европейскому наследию в своих теологических основах (монотеизм, трактовка религии как Откровения, религиозное обоснование этических норм, почитание Иисуса и Девы Марии)<sup>1</sup>, но чрезвычайно далек от этого наследия в плане социокультурном, выдвигая на первый план не особенности внутренней жизни личности (как в христианстве), но приверженность общине единоверцев, "умме".

Ислам характеризуется относительной простотой и доступностью вероучения в сочетании с высокой гибкостью и адаптивностью. Скажем, ислам простолюдинов Индонезии не похож на ислам рафинированных французских интеллектуалов-прозелитов. Но это, в конечном счете, один и тот же ислам.

Он мог быть религией великих мировых империй, но мог стать и спасительным прибежищем для народов малых и теснимых: такова, скажем, история Северного Кавказа<sup>2</sup>.

Ислам, как впрочем и всякая иная религия, может проявлять себя как религия мира и творческой толерантности, но может выступать и санкцией яростных, экстремистских форм борьбы с инаковерующими.

Он может проявлять крайности идейного ригоризма и может становиться предпосылкой самых изысканных форм философского и духовного творчества.

Он способен оформлять и поддерживать самые застойные и архаичные формы социальной организации, но может проявлять удивительную силу социального, интеллектуального и технологического динамизма.

Всем этим актуальнейшим проблемам постижения реальной истории и одновременно насущных и нерешенных парадоксов социогуманитарного знания и была посвящена международная научная конференция "Исламская цивилизация в глобализирующемся мире", состоявшаяся в мае 2003 г. в ИМЭМО РАН.

Содержание конференции составило обсуждение трех следующих проблемных блоков:

"Базовые ценности и институты исламской цивилизации" (основной докладчик - проф. Т. К. Ибрагим, Институт востоковедения РАН);

"Историческая динамика исламской цивилизации" (основной докладчик - проф. М. С. Мейер, ректор Института стран Азии и Африки МГУ);

"Исламская цивилизация в глобализирующемся мире" (основной докладчик - проф. Г. И. Мирский, ИМЭМО РАН).

Конференция была созвана в рамках долговременного проекта ИМЭМО "Мировые цивилизации в глобализирующемся мире" (соруководители проекта В. Г. Хорос и Е. Б. Рашковский) при содействии Института политологии и права Тегеранского университета и посольства Исламской Республики Иран в Москве.

Источниками настоящего аналитического обзора послужили личные записи автора обзора, сделанные в ходе конференции, и те препринты, представленные некоторыми из ее участников, которые хранятся теперь в Центре проблем модернизации и развития ИМЭМО РАН.

#### ИСЛАМ: ОБЩИЙ ОБЛИК И ВНУТРЕННИЕ СМЫСЛЫ

Итак, повторяю, ислам находится на авансцене нынешнего мира. И дело не только в его количественной мощи (по данным, которые привел В. Г. Хорос, четверть века назад приверженцы ислама составляли 18% населения планеты, в 2000 г. -20, а еще через четверть века, по оценке, составят 30%). Дело также и в интенсивности и разветвленности его взаимодействия с иными цивилизациями, с иными массивами человечества. И не случайно, в своем выступлении д-р **М. Санаи** (руководитель Культурного центра при Посольстве

стр. 21

---

Ирана в Москве) сослался на точку зрения президента Ирана Мохаммеда Хатами, который считает, что диалог цивилизаций должен стать одной из важнейших предпосылок будущего справедливого миропорядка.

Пожалуй, самая развернутая из всех высказанных на конференции цивилизационных характеристик ислама была представлена в выступлении **Г. И. Мирского**. Эта характеристика заслуживает быть воспроизведенной почти целиком:

"Все другие обсуждавшиеся нами цивилизации имеют территориальную базу: это либо страна (Китай, Индия), либо континент (Африка, Латинская Америка). И только предмет сегодняшнего обсуждения базируется не на территории, а на религии: ничто, кроме нее, не служит общим знаменателем для столь разных во всех отношениях народов, как, например, курды и индонезийцы, или марокканцы и афганцы. В мусульманском мире весь образ жизни основан на религии до такой степени, что сами термины "ислам" и "Исламская цивилизация" могут звучать почти как синонимы. Но поскольку ислам - это больше, чем религия, Мусульманская цивилизация объединяет людей, которые при всем различии в менталитете и традициях осознают свою принадлежность к некоей -не только религиозной - общности. Это осознание в отличие от того, каким обладают этнические группы, не отражает общность исторической судьбы (какие воспоминания о совместно пережитом прошлом могут быть, скажем, у жителей Египта и Бангладеш?) и не включает в себя элементы этнической и языковой близости, а связано с духовной и культурной традицией. Принадлежность к мусульманскому сообществу поэтому порождает особого рода солидарность, базирующуюся не только на едином вероисповедании, но и на вытекающем из самих устоев ислама мироощущении, отношении как к отдельным людям, так и к обществу в целом, к идеям, вещам и природе. Именно это, а не только религия сама по себе позволяет говорить о существовании Исламской цивилизации...

Ислам ощущается как основа жизни и мерило всех вещей. Он привлекает все больше сторонников, многочисленные случаи перехода в ислам контрастируют с практически ничтожным числом перехода из него в другие конфессии. В Соединенных Штатах ислам вскоре станет второй религией после христианства, оттеснив иудаизм. Простота и непротиворечивость устоев этой



религии, отсутствие сложных интеллектуальных и метафизических конструкций, способность дать верующим целостную и понятную картину мира, общества и устройства Вселенной - все это привлекает к исламу новые массы.

И в то же время вследствие растущей угрозы того, что именуется "исламским терроризмом", все большее число людей во всем мире взируют на ислам со страхом и непониманием"<sup>3</sup>.

Так обстоит дело с общецивилизационными характеристиками. Что же касается глубинных духовных смыслов ислама, то наиболее подробно этот вопрос был освещен в выступлении **Т. К. Ибрагима**, ныне работающего в области исламоведческой экзегетики.

По мнению ученого, при подходе к духовной биографии ислама, трудно строго разграничивать в ней классическое и современное: восходящие к эпохе раннего Средневековья духовные смыслы пронизывают всю историю этой религии.

Ислам имеет особый свод Священного Писания и Предания (Коран, Хадисы, комментаторская, юридическая и богословская литература), особый священный язык - арабский, особые приемы построения общины верных, которая не знает столь характерного для христианства деления на священнослужителей и мирян<sup>4</sup>.

По мысли Т. К. Ибрагима, невозможно представить себе генезис и развитие ислама без иудейских и христианских влияний и их диалектического взаимодействия в самом лоне ислама во все периоды его истории. Действительно, по словам проф. Ибрагима, ислам усвоил черты строгого иудейского монотеизма, но преодолел присущие иудаизму этноцентрические моменты; ислам усвоил черты христианского универсализма, но вернулся к строгости и безусловности иудейского принципа Единобожия.

Бог в исламе - безусловный Бог всего человечества, время от времени направляет народам своих посланников с одной и той же вестью - вестью о непреложности Таухида (монотеизма - монизма) как всепронизывающего и всеструктурирующего принципа Божеского, вселенского и человеческого бытия<sup>5</sup>.

С точки зрения серьезной коранической экзегезы, как замечает Т. К. Ибрагим, требуется различать это фундаментальное послание о Единстве и те многие напластования последующей истории, которые прямо или косвенно определяли собой цивилизационный облик ислама на протяжении веков - напластования, запечатлевшие себя в фикхе (исламской традиционной юриспруденции), теологии, адатах (нормах местного обычного права и преда-

---

<sup>3</sup> Мирский Г. И. Исламская цивилизация в глобализирующемся мире. Препринт. М., 2003. С. 1 - 2.

<sup>4</sup> Если и допустимо говорить о таком делении - то наиболее последовательно оно осуществилось в иранском шиизме, не говоря уже о тех радикальных шиитских сектах, правоверие которых не признается многими исламскими авторитетами (друзы, алавиты и др.).

<sup>5</sup> ".../ Мы уверовали в Аллаха и в то, что ниспослано нам, и что ниспослано Ибрахиму, Исмаилу, Исхаку, Йакубу и коленам (израиелевым. - **Е. Р.** ), и что было даровано Мусе и Исе, и что было даровано пророкам от Господа их. Мы не различаем между кем-либо из них, и Ему мы предаемся" (Коран 2:130, пер. И. Ю. Крачковского).

ниях, признаваемых местными же мусульманскими авторитетами). Так, ни в Коране, ни в Хадисах нет того принципа джизьи (дискриминационного налога с иноверцев), который на протяжении веков и веков воспринимался как одна из непреложных характерных черт исламского общежития<sup>6</sup>.

В ходе генезиса и становления ислам впитал в себя множество влияний, предрасполагающих к систематике и строгому упорядочению и теории, и практики: здесь, как уже говорилось, и идеи двух великих авраамических религий (иудаизма и христианства), и элементы античной философии (аристотелианства и неоплатонизма), и элементы традиций талмудического, и римско-византийского юридикзма. Но при всем при этом - характерное для любой развитой религиозной системы стремление смягчить гнет юридикзма и рациональной силлогистики в мистических и гуманитарных исканиях<sup>7</sup>. Такого рода стремления придают великим религиозным системам полифонизм, жизненность и гибкость. Без их учета нельзя понять прошлое и настоящее этих систем, невозможно строить какие-либо прогнозы на будущее.

Проф. А. С. Агаджанян (Центр религиоведческих исследований РГГУ), комментируя этот последний тезис Т. К. Ибрагима, отметил, что проф. Ибрагим прав, стремясь преодолеть характерное для науки прежних десятилетий стремление к моделированию Исламской цивилизации по принципу жесткой всеопределяющей "матрицы". Такой подход - достояние позавчерашнего дня науки, когда цивилизационную реальность в угоду апологетическим или же разоблачительным целям выстраивали на некий монистический и, по сути дела, европоцентрический манер. На протяжении всей своей истории ислам (подобно христианству, иудаизму, индийскому миру, либерал-секулярному Западу), по словам А. С. Агаджаняна, - "весь в синтезах. И все эти синтезы аутентичны"<sup>8</sup>. Вернусь, однако, к докладу Т. К. Ибрагима.

Процессы становления Исламской цивилизации внесли в мировую историю или закрепили в ней целый ряд творческих мотивов: интуицию единства мира и людей в мире, утверждение высокого статуса городской жизни, коммерции, дальних странствий, ценности межэтнических и межкультурных связей<sup>9</sup>, институционализацию социальной поддержки низов. Так повелось еще со времен первой великой сухопутной империи ислама - Омейядского халифата.

"Мусульманская цивилизация и культура, по словам Т. К. Ибрагима, - преимущественно урбанистическая; мусульманское право выражало прежде всего взгляды и интересы бюргерства.

Но мусульманский город, будучи нервным узлом в организации государства, не обнаружил тенденции к административному автономизму (в отличие от античного полиса и многих государств средневековой Европы). Относительный правовой эгалитаризм существенно задерживал развитие самосознания "третьего сословия". Капиталистической перспективе помешала также, как полагают, невысокая производительность промышленного труда сравнительно с земледелием и торговлей"<sup>10</sup>.

В ходе дискуссии по докладу Т. К. Ибрагима был высказан ряд соображений о том, что, изучая идейно-религиозные и социально-экономические предпосылки становления и истории Исламской цивилизации,

мы подчас - вольно или невольно - вменяем этой истории более поздние понятия и познавательные установки. Так, по мнению **И. М. Смилянской** (ИВ РАН), наши идеи и понятия по части исламского "эгалитаризма" и "демократизма" представляют собой невольную модернизацию исторической проблематики ислама и - шире - всего универсума средневековых культур. Говоря об условном "демократизме" и "эгалитаризме" в традиционном исламе, мы на самом деле имеем в виду прежде всего принципы патернализма и благотворительности, точнее, принципы группового и индивидуального покровительства. Говоря о столь важном в истории ислама институте иджмы (полюбовное решение в сложных правовых и богословских вопросах от имени общины верных), мы должны помнить, что речь идет не об общественном консенсусе в современном смысле, но о признанном келейном компромиссе нотаблей.

Собственно, проблема смешения, "конфузии" понятий - основополагающих, исторических и современных - одна из актуальнейших проблем не только научного, теоретического исламоведения, но и нынешнего исламского сознания как такового-

---

<sup>6</sup> С точки зрения выдающегося востоковеда Карла Августа Виттфогеля, дискриминирующая терпимость в отношении религиозных меньшинств, нарушаемая периодическими насилиями по отношению к ним, - ничего специфически исламского в себе не содержит. Это - как бы "нормальная" характеристика оформленных и сознававших себя традиционных обществ, в которых политика утеснения приниженных верований становилась как бы одним из институтов государственного строительства. Такие явления известны даже в отношениях традиционной китайской государственности к буддистам и даосам (см.: Wittfogel K. A. Oriental Despotism. A Comparative Study of Total Power. N. / New Haven - L., 1957. P. 122.

<sup>7</sup> См.: Ибрагим Т. К. Основные ценности и институты классического ислама. Препринт. М., 2003. С. 4 - 5.

<sup>8</sup> Я бы еще более усилил эту позицию, высказанную А. С. Агаджаняном. Невозможно понимание человеческой реальности как таковой, игнорируя ее открытую и обоснованную Венской школой психоанализа и ее производными амбивалентность. Тем паче, что в последние десятилетия эта идея была подтверждена и структурной лингвистикой, в частности трудами В. В. Иванова.

<sup>9</sup> ".../ Мы сделали вас общиной посредствующей" (Коран 2:137).

<sup>10</sup> Ибрагим Т. К. Указ. соч. С. 12.

стр. 23

---

го: как, не потеряв истоки, а с ними и самих себя, встроиться в нынешний мир? Как преодолеть устаревшие напластования прошлого, но сохранить Историю, как таковую? **Е. А. Фролова** (Институт философии РАН) считает, что этот вопрос, общий для любого из массивов нынешнего человечества, особо актуален для мира ислама, где столь сильны искушения отвергать историю во имя вечных или кажущихся вечными духовных и социальных архетипов. Тем более, что в исламском историческом сознании, утверждает Т. К. Ибрагим, явно господствует циклическое видение истории, в основе которого лежит принцип "очищения" и возвращения к незамутненной чистоте коранических духовных посылок, к незамутненной чистоте идеи Таухида.

Собственно об истории и пошла речь во всех последующих наших слушаниях.

**СТУПЕНИ И ЗИЯНИЯ ИСТОРИИ**

**М. С. Мейер** начал свой доклад об основополагающих проблемах истории Исламской цивилизации, предложив пятеричную схему ее периодизации. Схема же эта такова.

Первый период - период сложения и становления (VII-IX вв.).

Второй период - распад Аббасидского халифата; частичное разделение государственных и религиозных институтов, безусловное подключение деревни к общей динамике Исламской цивилизации, где до того господствовали военные, торговые и богословские группировки (X - начало XIII вв.).

Третий период - превращение ислама в мировую религию (при османской доминанте); плюрализация форм исламского общества на просторах от Атлантики до Тихого океана; его экстенсивное развитие через инкорпорирование и частичную ассимиляцию местных культур (XIII - XVIII вв.).

Четвертый период - период сложной и противоречивой модернизации (конец XVIII - начало XX вв.).

Пятый период - период развития национальной государственности, а уж к концу XX столетия - обнаружившейся в этих условиях коллизии глобализации и исламизма и всего связанного с глобализацией потенциала конфликтов и ожесточения.

**Н. С. Кирибаев** (Университет дружбы народов), принимая в принципе предложенную М. С. Мейером схему периодизации, обратил внимание на различие этнокультурных доминант в истории Исламской цивилизации: первый и второй периоды ознаменованы арабской доминантой, третий и четвертый - тюркско-османской, тогда как пятый период уже обнаруживает присутствие в этой цивилизации некоторого этнокультурного полицентризма<sup>11</sup>. По мнению Н. С. Кирибаева, несколько осложнив эту схему проблемой этнокультурных доминант, мы получаем дополнительный материал для размышлений о том, что история межцивилизационных отношений есть не столько история борьбы между цивилизациями как таковыми, сколько нечто иное. Это - история противостояния институциональных, групповых, этнических, экономических, региональных и всяческих иных интересов, усложняемых и усугубляемых религиозной, а с нею и цивилизационной символикой.

Далее, отталкиваясь от формальной периодизации, разговор пошел о содержательной стороне исторической динамики Исламской цивилизации. И вопрос пришлось разбирать от самых ее истоков, включая даже предысторию.

Что обусловило такую стремительность процесса становления Исламской цивилизации в период Раннего средневековья? По мысли М. С. Мейера, здесь сработал "резонанс" определяющих факторов: сочетание тенденций исторического дряхления Византии и Ирана с нарушением экологического равновесия в Аравийском регионе. Проповедь же Мухаммеда и его сторонников создала идейные предпосылки для "выброса" излишков населения и скота в сопредельные Аравии регионы. Но этот "выброс", стремительно динамизировав социокультурную и политическую жизнь данных регионов, привел к консервации, "успокоению" и застою в самой Аравии.

Быстрота же арабских завоеваний была обусловлена не "тьмами" кочевников, но организованностью и скоростями конных орд. А конфликт арабийского номадизма с населением сопредельных земледельческих обществ - конфликт "цивилизованности" (хадара) и степнячества (бадава) - стал одной из настойчивых тем в дальнейшей истории Исламской цивилизации. Ибо цивилизация эта в плане социальной ее истории строилась на неустойчивом треугольнике сил (город - деревня - кочевая Степь), над которым "милостию Аллаха" надстраивалась авторитарная система властно-государственных отношений. И создавалась последняя не по принципу европейской договоренности, но по принципу релятивизма временных властных коалиций на разных клановых, этнических и прочих основах. Формирование таких властных коалиций было делом тем более сложным, что за арабскими ко-

---

<sup>11</sup> Действительно, продолжая эту мысль Н. С. Кирибаева, я заметил бы, что в XX столетии важнейшие силовые и смысловые поля Исламской цивилизации действуют не только в ее старых - арабских и тюркских - "хинтерландах", но и в ее "индо-арийских" зонах (от Курдистана до Бангладеш), в Юго-Восточной Азии, на Кавказе, в Поволжье и - last, but not least - в исламских диаспорах на Западе. Но это уже особый, исламский вариант глобализации.

стр. 24

---

чевыми волнами последовали волны тюркские, а за ними - и тюркско-монгольские.

И только в XV-XVI вв. развитие военных технологий, в том числе и "революция" огнестрельного оружия, создало предпосылки для сдерживания и "приручения" периодически вторгавшихся степняков<sup>12</sup>. Так что послесредневековая история Исламского мира - история не только "застоя", но и аккумуляции и умиротворения кочевой Степи. А уж с XVIII столетия, с вхождением Исламской цивилизации в полосу Новой истории, начинается процесс ее вовлечения в мировую (по сути дела, европогенную) систему социально-экономических отношений. Роль же Османской империи (во всей сложности ее институционального и этно-религиозного состава) была в этом процессе особо значительной. По словам М. С. Мейера, мир ислама, прежде всего в лице Османской империи, не то, чтобы не увидел или не оценил силы европейского (или, точнее, европейско-российского) вызова. Скорей "спохватился поздно". Я бы добавил от себя - и отреагировал конвульсивно. Но едва ли, указывает М. С. Мейер, возможно объяснить одним лишь "застоем" отмеченные чертами отставания и унижения столь напряженные контакты Исламской цивилизации XVIII - первой половины XIX столетий с "европейским порывом". Несомненно, динамика наблюдалась, но была не столь заметна по контрасту с Европой.

Принимая предложенную М. С. Мейером общую схему исторической динамики Исламской цивилизации, Е. Б. Рашковский обратил внимание на два, на его взгляд, важнейших исторических момента модернизационной динамики в исламских регионах. И оба эти момента существенны и поныне.

**Момент первый** связан с тем, что Е. Б. Рашковский определил как "гносеологическая боль". Цивилизация ислама, как и иные высокоразвитые традиционные цивилизации, была и во многих отношениях до сих пор остается цивилизацией канона. Канона, закрепленного в Писании, Предании,

литургике, правосознании, институтах, художественных формах - во всем том, что признавалось важнейшими и неоспоримыми социокультурными регулятивами. Регулятивами превыше всякой динамики времен. И тем мучительнее было навязанное исламскому миру всем ходом истории столкновение с Европейской цивилизацией, уникально и сознательно ориентированной на процесс непрерывной самокоррекции, самоотрицания, самообновления. Если угодно, не на статическое, но на динамическое равновесие. Равновесие, если вспомнить терминологию раннего Маркса, вольной или невольной "непрерывной революции".

**Момент же второй** связан с тем, что предложенная М. С. Мейером "османцентрическая" модель истории Исламской цивилизации Позднего средневековья и Нового времени, будучи необходимой и эвристически верной, требует некоторых корректив, и вот какого рода.

История Османской империи, которая воистину была на протяжении веков организационным и политическим ядром исламского мира - от австро-немецких земель до африканских пустынь, от Атлантики до Месопотамии, - была историей ислама торжествующего, "ислама в силах". Но в дальнейшем очень важно было бы дополнить и достроить эту картину обобщением истории ислама меньшинств - ислама народов Крыма, Кавказа, Поволжья, Центральной Азии, а также и ислама индийского, значительная часть приверженцев которого, мысля себя по инерции частью "обитатели ислама", знать не знала и ведать не ведала о своем положении меньшинства в своей же собственной стране<sup>13</sup>.

Но вот как раз проблема этой самой внутренней боли и выдвинулась на авансцену истории Исламской цивилизации в условиях нынешнего, глобализирующегося (и уже во многих отношениях глобализированного) мира.

#### ГЛОБАЛЬНАЯ ДРАМА

Нынешнее обыденное сознание - и на Западе, да и у нас в России - склонно напрямую отождествлять нарастающую в мире лавину массовых эксцессов, насилия и терроризма по преимуществу с исламом, с исламской реакцией на основные тенденции глобального развития.

Разумеется, терроризму и насилию не может быть оправдания. Но тем важнее более глубокое понимание исламской реальности, тем важнее преодоление стереотипов обыденного сознания.

По словам **Г. И. Мирского**, основного докладчика по третьему проблемному блоку, террористические эксцессы последних лет суть не только и даже не столько выражение глубинных внутренних содержаний Исламской цивилизации, сколько "злокачественная опухоль" на ее теле. Опухоль, объективно обращенная не только против внеисламских миров, но и против самого ис-

---

<sup>12</sup> Действительно, процесс такого рода сдержек-и-приручений - одна из характерных черт позднесредневековой и последующей истории мусульманских империй Востока - не только Османской (на материалы которой опирается по преимуществу М. С. Мейер), но и Персидской и Могольской, а также закавказских и среднеазиатских ханств. Нечто подобное можно было бы сказать и об истории британского владычества в Индии (особенно - до введения в середине XIX в. коронного правления).

<sup>13</sup> Любопытно, что эта проблематика "меньшинственного" ислама и его особого статуса в мировой истории с особой тщательностью разрабатывается в польской историографии (труды Эвы Точек, Войцеха Зайончковского и др.).

стр. 25

---

лама, оказавшегося в качественно новой для него посттрадиционной, глобальной среде. Однако не в том дело, что "что-то не в порядке" в самом исламе: скорее, "что-то не в порядке" в отношении исламских лидеров и возбуждаемых ими масс к условиям нынешнего мира.

Ибо содержательный консерватизм самого ислама не тождествен "исламскому" терроризму. Этот консерватизм может быть (да и фактически является) предпосылкой самых разнообразных реакций на вызовы глобализирующегося мира. А терроризм как таковой питается, скорее, не столько собственно религиозными содержаниями, сколько содержаниями социокультурными, экономическими, психологическими.

Одна из глубинных причин антизападных ожесточений в сегодняшнем мире - не столько отставание внезападных ареалов и человеческих массивов, сколько иное: сам техноэкономический и социальный рывок Запада к новым формам не то, чтобы посттрадиционного, но и во многих отношениях постсовременного общежития.

Нынешний же ислам - далеко не теснимая в мире религия, да к тому же и опирающаяся на громадный нефтедолларовый потенциал. Но тем сильнее предпосылки внутренней фрустрации в недрах исламской "уммы": "единственно-верная" религия во всеоружии нефтедолларов ощутила себя в некомфортном мире, где не сбываются претензии ее воинственных адептов, где "неверные правят бал".

Обыденное сознание на Западе и в России подчас мыслит исходящие из лона Исламской цивилизации импульсы насилия и терроризма как выражение некоего мирового централизованного заговора. Но, на взгляд Г. И. Мирского, такое "конспирологическое" представление, скорее, искажает действительность, нежели помогает ее познанию: дело как раз в обратном - во внутренней рассогласованности исламского мира, в отсутствии в нем тех иерархических связей, которые могли бы обуздать террористические импульсы и притязания, могли бы как-то компенсировать обиды и ожесточения против всех и вся <sup>14</sup>.

Прозелитический потенциал ислама в нынешнем мире огромен <sup>15</sup>. Но, по мнению Г. И. Мирского, этот потенциал недостаточен. И особенно - в уникальных обстоятельствах нынешней, "глобализационной" эпохи: имеется в виду отставание мусульманского мира, особенно арабской его части, не только в провалах политических режимов, но и в сферах экономики, образования и науки.

В чем же причины этого сложного комплекса отставания - фрустрации - ожесточения в лоне "единственно-верной" религии?

По данным востоковеда-экономиста **В. А. Мельянцева** (ИСАА МГУ), за последние два десятилетия продолжительность жизни населения Исламского региона возросла на 15 - 17%, процент нищих в общем объеме населения упал с 10 до 3%. Но на этом фоне тем более остро переживается недостаточный прогресс в самом качестве жизни, в самом качестве человеческого

развития. Если и можно говорить об "отставании" и "упадке", то, по мнению В. А. Мельянцева, речь идет не столько об экономике как таковой, сколько о неисполненности людских ожиданий, о низком качестве государственных и общественных институтов<sup>16</sup>. А **Н. Г. Рогожина** (ИМЭМО) обратила внимание на тревожный экологический фон сегодняшнего состояния Исламского региона:

"Ситуация осложняется еще и тем, что попытки внедрить в традиционное общество (а индустриальное развитие носит до сих пор очаговый характер) новые методы хозяйственной деятельности, что требует выработки новых навыков у сельских жителей, вызывает нередко их противодействие. Традиционные крестьяне не готовы воспринять новые методы и технологии хотя бы потому, что они вступают в противоречие с традиционными представлениями о землепользовании, воспринимаются ими как подрыв устоев, как покушение на нормы, освященные исламом.

Но парадокс ситуации в том, что современные методы хозяйственной деятельности еще более разрушают окружающую среду. Осуществляемое сейчас в странах региона аграрное и промышленное развитие основывается на ресурсно-затратных моделях, которые, как правило, свойственны раннему этапу индустриализации. И то, что этот период может растянуться во времени, безусловно повышает экологический риск осу-

---

<sup>14</sup> Поддерживая в этом тезисе Г. И. Мирского, Д. Б. Малышева (ИМЭМО) отметила, что корень этих обид и ожесточений - не столько в глобализме как таковом, сколько в объективном стремлении исламских лидеров и стоящих за ними масс встроиться в нынешний "глобальный" мир без унижения, - не потеряв свое самосознание и самих себя. Тезис Г. И. Мирского был поддержан и А. С. Ахиезером (Институт народнохозяйственного прогнозирования РАН).

<sup>15</sup> В свое время, на одной из исламоведческих встреч в стенах ИМЭМО, А. К. Аликберов указывал на особую способность ислама апеллировать к маргинальным, духовно обескровленным индивидам и группам, имеющим самый различный социальный и этнокультурный background.

<sup>16</sup> Это - как раз та реальность, что помогает уяснить принципиальный характер того послания иранского президента М. Хатами, о котором было сказано выше. Речь не просто о послании современного мыслящего исламского богослова и политика внешнему миру, но и о некотором дипломатичном призыве к консервативной части исламского истеблишмента занять более гибкую позицию в отношении к современности.

стр. 26

---

ществления индустриальной стратегии развития в регионе"<sup>17</sup>.

А уж если говорить о самом предметном содержании ислама, то, по мысли Г. И. Мирского, особенно важно отметить устарелость закрепившейся в традиции ислама и в сознании части его нынешних духовных лидеров установки на заведомо конфронтационное отношение "единственно-верной" религии к иным, внеисламским человеческим мирам. И в этой связи Г. И. Мирский сетует на "... неспособность и нежелание тех людей, которые являются авторитетами для мусульман и определяют духовный и интеллектуальный климат в мире ислама, - богословов-правоведов, проповедников - видоизменять систему взглядов таким образом, чтобы она перестала быть основой для поддержания состояния вечной напряженности во взаимоотношениях между исламским сообществом и "другими мирами". По существу речь идет о перманентном состоянии войны, в котором держат исламский мир его духовные авторитеты; краеугольным камнем их идеологии остается, как и тысячу лет



назад, концепция противостояния Дар аль-ислам и Дар аль-харб<sup>18</sup>, то есть вечной конфронтации. Это и есть то поле, на котором так удобно произрастать идее джихада в его воинственной интерпретации - идее, логически ведущей к оправданию террора"<sup>19</sup>.

Эмоционально накаленная, взрывчатая динамика исламского мира коренится, по мысли **И. В. Подберезского** (ИМЭМО), в мирозерцании не только части духовных лидеров ислама, но и ведомых ими масс: если мир движется "не туда" - лучше ему погибнуть. И этот фаталистический взгляд исподволь распространяется в сознаниях миллионов "мирных" и "эмоционально спокойных". Но что, по словам И. В. Подберезского, очень важно для нас, россиян: этой охватившей миллионы людей коллективной воле к смерти (чужой ли, своей - безразлично, ибо чужая смерть неизменно чревата собственной), среди которых так много испытавших и так много выстрадавших российских мусульман<sup>20</sup> противостоят чувства "благоразумия и взвешенности". И это - при всей некомпетентности и ксенофобии, с которыми они, к несчастью, вынуждены сталкиваться в нашей повседневности...

К сожалению, на конференции не получила достойного освещения столь важная именно для судеб России проблематика "евроислама", которая играет существенную роль в мирозерцании и практике значительной части нынешних российских исламских интеллектуалов и политиков. В чем же суть этой проблематики?

Духовные, идейные и политические искания людей "евроислама" менее всего связаны с тенденциями отказа от собственного прошлого, от собственного духовного наследия (и в частности - от столь важного для российских мусульман Поволжья и Кавказа наследия суфизма<sup>21</sup> и джадидизма<sup>22</sup>), от собственной идентичности. "Евроисламские" искания суть следствие не только высокой традиционной адаптивности ислама, но и следствие встречи Исламской цивилизации с иудео-христиано-либеральной цивилизацией Запада, отчасти и России. А отсюда - и иное прочтение собственного Канона и собственного прошлого, поиски в них элементов милосердия, новаторства, толерантности<sup>23</sup>.

И что важно и интересно: такой подход, отчасти заявивший о себе в эпоху расцвета религиозно-философской мысли средневекового ислама<sup>24</sup>, применительно к новым историческим условиям выявил и артикулировал себя именно в лоне российского джадидизма на гранях позапрошлого и прошлого веков. По мнению проф. **Рафаэля Хакимова**, такова была и позиция татарского богослова Мусы Бигиева, который, в частности, писал: "Чтобы ни один из несчастных людей не оказался обделенным этим бескрайним милосердием и чтобы перед людьми не закрылись широко открытые врата бесконечной Его милости, я заявляю, что спасено будет все человечество"<sup>25</sup>.

По мысли проф. Хакимова, такая религиозно-философская позиция востребована именно в нынешнем, посттрадиционном и посттоталитарном мире, где особо ценны в человеке не силы коллективных приверженностей, но глубина и просвещенность внутреннего религиозного и нравственного чувства...<sup>26</sup>

Может быть, в условиях жестких реальностей именно нынешнего мира, мира на всевозможных разломах, этот взгляд покажется несколько идеалистическим и романтичным. Тем более, что

---

<sup>17</sup> Рогожина Н. Г. Экологический фактор в развитии стран Ближнего Востока. Препринт. М., 2003. С. 3 - 4.

<sup>18</sup> "Обитель ислама" и "обитель войны" (арабск.). - Е. Р.

<sup>19</sup> Мирский Г. И. Указ. соч. С. 5.

<sup>20</sup> См.: Рашковский Е. Б. "Кавказский меловой круг": трагические судьбы региона // Pro et contra. 2002. Т. 7. N 3.

<sup>21</sup> Можно вспомнить некогда важную для суфиев России идею: Бог - един для всех и на всех, а различные философии и религии - лишь разные лучи Единого духовного Солнца.

<sup>22</sup> Джадидизм - характерное для российских мусульман конца XIX- начала XX столетий стремление восполнить традиционное мусульманское учебное дело элементами европейских знаний и педагогических методик.

<sup>23</sup> См.: Хакимов Р. Возможна ли модернизация ислама? // Время. 20.11.2003. С. 6.

<sup>24</sup> См.: Роузентал Ф. Торжество знания. Концепция знания в средневековом исламе. М., 1978.

<sup>25</sup> Цит. по: Хакимов Р. Указ. соч.

<sup>26</sup> См.: Там же.

стр. 27

---

сложны и не отлажены системы межобщинного взаимодействия в нынешнем диаспоризованном мире. Но ведь история - не вполне безнадежна, да и сам действующий в истории принцип надежды является одним из необходимых конструкторов человеческой действительности и целеполагания на будущее.

\* \* \*

И в заключение - одна ремарка самого общего и теоретического свойства.

На наших глазах - и это реально подтвердили наши слушания - меняется не только весь склад представлений о мировых цивилизациях, но и самый цивилизационный дискурс. Об этом говорили в ходе конференции и А. С. Агаджанян, и А. С. Ахиезер, и М. А. Чешков, об этом говорил и пишущий эти строки. Традиционный в науке концепт цивилизации, противоестественным образом смешивавший полусредневековое представление о "сокровенных сущностях" больших человеческих массивов с биологизирующим представлением о присущих каждой из цивилизаций "жизненных циклах"<sup>27</sup>, уступает место идее цивилизации как подвижного интерактивного процесса, когда непохожие формы человеческого опыта развиваются друг из друга, друг через друга, глядясь друг в друга, корректируют себя в общении. Так что в обновленных подходах к цивилизационной теории былой принцип "цивилизации-монады" (О. Шпенглер) уступает место принципу далеко не идиллического, но все же со- развития.

Это тем более касается ислама, который сознает свою историческую преемственность в отношении предшествующего опыта человечества и имеет за собой огромный опыт побед, поражений и компромиссов.

---

<sup>27</sup> Это прежде всего труды Н. Я. Данилевского, О. Шпенглера, а также их нынешних эпигонов, имя же им - легион.

## Рашковский Е.Б. Мировые цивилизации в глобализирующемся мире. Европа. Внутренний облик и глобально-историческая динамика<sup>8</sup>

В конце прошлого года в ИМЭМО прошла очередная конференция "Мировые цивилизации в глобализирующемся мире", на сей раз посвященная цивилизационным судьбам народов Европы. Кроме ученых из академических институтов и университетов Москвы, в конференции приняли участие ученые из Мюнстерского университета (ФРГ) и Рязанского государственного педагогического университета.

Анализ европейских судеб - один из ключевых вопросов постижения всемирной истории последних веков, постижения культуры, экономики и политики на глобальной шкале. И анализ этот тем более важен, если "цивилизация" - действительно работающий научно-исторический концепт современной мысли, а не "универсальная отмычка" (по ироническому выражению Маркса)<sup>1</sup> для идеологических манипуляторов или научных графоманов.

Действительно, европейская цивилизационная история не замкнута в себе и не равна самой себе. Более того, как бы справедливо ни критиковали крайности европоцентризма<sup>2</sup>, относительная "европоцентричность" всемирной истории Нового и пост-Нового времени была осмыслена в различных категориях (истории мысли, хозяйства, социальных отношений, религии, научного знания, военного дела) в трудах Гердера, Гегеля, Маркса, Вл. Соловьева, Кроче, Вернадского, Тойнби, Тейяра. Эта "европоцентричность" оказалась не только непреложной, но и проблемной. Европа (прежде всего в лице ее западноевропейского цивилизационного ядра<sup>3</sup>) передала миру свою культурно-историческую антитезу: традиционализма и рационализма<sup>4</sup>. И эта европейская по происхождению антитеза продолжает воспроизводиться не только в Европе, не только в порожденных Европой англо-саксонской и ибероязычной цивилизациях Нового Света. Со второй половины XX столетия она стала определяющей на новых уровнях глобального развития технологических, экономических, политических и социокультурных отношений<sup>5</sup>.

По словам проф. Ю. А. Борко (Институт Европы РАН), Европейская цивилизация, осознавшая и сумевшая теоретически описать свою именно цивилизационную уникальность на пороге Нового времени (XV-XVIII вв.), оказалась первой в истории цивилизацией, где новация была воспринята как неотъемлемый элемент человеческой преемственности в истории, как неотъемлемый и структурирующий момент традиции.

По установленному формату нашего проекта, конференция состояла из трех сессий.

Первая посвящена становлению основополагающих ценностей и смыслов Европейской цивилизации. Здесь были заслушаны и обсуждены доклад **Е. Б. Рашковского** (ИМЭМО РАН) "Становление цивилизационного лика Европы: предпосылки, ценности, институты" и содоклад **Э. Ю. Соловьева** (Институт философии РАН) "Реформационные корни Европы".

---

<sup>8</sup> Рашковский Е.Б. Мировые цивилизации в глобализирующемся мире. Европа. Внутренний облик и глобально-историческая динамика // Мировая экономика и международные отношения. 2004. № 6. С. 21-27.

На второй сессии был заслушан доклад **Н. И. Кузнецовой** (Институт истории естествознания и техники РАН) "Историческая динамика Европейской цивилизации: Новое и Новейшее время".

В основу третьей сессии был положен доклад **Б. С. Орлова** (Институт научной информации по общественным наукам РАН) "Европа с человеческим лицом: Европейский Союз и вызовы глобализации".

---

Рашковский Евгений Борисович, доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник ИМЭМО РАН.

<sup>1</sup> Маркс К. Письмо в редакцию "Отечественных записок" (ноябрь 1877). Маркс К. и Энгельс Ф. Собр. соч. Т. 19. С. 121.

<sup>2</sup> Из критики европоцентризма вытекает невозможность игнорировать значение и вклады внеевропейских народов, цивилизаций и ареалов во всемирную историю. Но из критики европоцентризма не вытекает право игнорировать европейский вклад во всемирную историю, равно как и вклад цивилизационно не идентичных, но родственных Европе народов Нового Света и России.

<sup>3</sup> К сожалению, формат конференции не позволил уделить должное внимание столь важной проблеме истории Европейской цивилизации, как специфические культурно-исторические судьбы ее восточноевропейской периферии. На сей счет существуют труды Ш. Н. Айзенштадта, Им. Валлерстайна, Х. Х. Нольте, Л. Вульфа, а в республиках СНГ - труды В. Л. Скуратовского, А. В. Липатова, М. А. Пешкова, а также и пишущего эти строки.

<sup>4</sup> Эта непрерывно возобновляющаяся и переоформляющаяся тема европейской истории проявляет себя не только как протест "рационального" против "традиционного" и не только как постоянная рациональная коррекция традиций, но и как постоянные процессы традиционализации и ритуализации рациональных идей, понятий и институтов (см.: Intellectuals and Tradition. Ed. by Sh. N. Eisenstadt a. S. R. Graubard. N.Y., 1973).

<sup>5</sup> Проблема многозначных отношений традиции и модерна на глобальной шкале едва ли не стержневая в трудах акад. Н. А. Симония, принявшего участие в нашей конференции.

стр. 58

---

Источниками для написания настоящего обзора послужили, во-первых, препринты представленных на конференцию докладов, во-вторых, мои записки и конспекты, сделанные в ходе двухдневных слушаний. Все эти материалы хранятся в архиве Центра проблем модернизации и развития ИМЭМО РАН.

В ходе работы выявилась уникальная черта настоящей конференции, отличающая ее от предшествующих, на что обратил внимание руководитель проекта В. Г. Хорос. Если иные цивилизации мы, российские исследователи, могли обсуждать как особый, в той или иной мере объективированный предмет своих научных исследований, то здесь мы столкнулись с некоей непреложной познавательной трудностью: "Европейская цивилизация глубоко вошла в нас самих".

#### ВЕКА ФОРМИРОВАНИЯ

На первой сессии прозвучали выступления, посвященные длительному периоду цивилизационного становления Европы, занявшему более чем тысячелетие. Как уже сказано выше, - это доклады Е. Б. Рашковского о европейском Средневековье<sup>6</sup> и Э. Ю. Соловьева о Реформации.

Вникая в специфику цивилизационной истории христианской, постантичной Европы на протяжении более чем полутора тысячелетий, нельзя, по мнению **Е. Б. Рашковского**, обойти вопрос об уникальных предпосылках европейского цивилизационного становления.

Действительно, Европа (или, как ее условно определил А. Дж. Тойнби, - "Западнохристианская цивилизация") - одна из весьма поздно сложившихся "осевых" цивилизаций на изрезанном водами Атлантического бассейна сравнительно небольшом и малоплодородном, хотя и щедро орошаемом осадками, северо-западном аппендиксе Евразийского континента. Аппендикс с огромной дробностью и чересполосицей экологических пространств, где оставались на долгое время как бы запертыми непохожие друг на друга относительно малочисленные народы: народы различных этнокультурных традиций, языков, социальных укладов, верований и даже соматических обликов. Причем - в самых причудливых, подчас фантастических композициях<sup>7</sup>.

Одной из важнейших предпосылок становления Западной Европы (именно как своеобразной цивилизации), по словам докладчика, оказалось ее беспрецедентно огромное "цивилизационное а ргіогі" <sup>8</sup>. Здесь взаимодействовали самые различные цивилизационные потоки и формы этнокультурного опыта. Нельзя не вспомнить в этой связи палеоевропейские<sup>9</sup> народы, средиземноморский Восток, античность в ее греческих и латинских вариантах, кельтов, германцев, славянские и угрофинские племена, армян, кочевые народы Евразийской степи. Весь этот отрывочный, осколочный, казалось бы, несовместимый опыт был каким-то образом внутренне упорядочен, приобрел некую значимую для миллионов людей внутреннюю творческую динамику. Драматический процесс распада остатков античного общежития, социокультурного брожения, взаимного приспособления и проникновения получил в историографии название Темных веков. Но, как указала в своих устных комментариях к докладу Е. Б. Рашковского **В. М. Хачатурян** (Институт всеобщей истории РАН), в недрах самой ферментации и распада Темных веков формировались "могучие системосозидающие процессы".

Но что же оказалось культурно-исторической сердцевиной этих процессов?

Такой сердцевиной, по мнению докладчика, оказалась особая, христианская, точнее даже - **западнохристианская традиция**, вобравшая и синтезировавшая в себе духовный, эстетический и социальный опыт множества народов трех континентов: от Ирана до Атлантики, от Ирландии до Нильской долины. Эта синтезирующая западнохристианская традиция не только выстраивалась в Средневековой Европе, но и сама выстраивала Средневековую Европу.

Вообще, без некоторого знания католической культуры и ее истории, без проникновения в ее внутреннюю "материю" все разговоры о Европейской цивилизации рискуют оказаться праздными и дилетантскими<sup>10</sup>.

---

<sup>6</sup> "Условные хронологические рамки периода - тысячелетие от падения Западно-Римской империи до Колумбова открытия Нового Света... Внутренняя же периодизация Европейского Средневековья имеет в историографии самые разнообразные и подчас произвольные формы, однако исследователи сходятся в том, что примерно с XI в. средневековая Европейская цивилизация - аграрная и авторитарная на ранних своих стадиях - начинает развивать в себе такую динамику социокультурного роста, которая в той или иной мере выводит ее за рамки традиционных форм общежития (См.: Рашковский Е. Б. Средние века: становление цивилизационного лика Европы / Препринт. М., 2004. С. 2, сноска 2).

<sup>7</sup> Вот пример. Первоначальное название Каталонии - Гото-Алания, то есть страна, где происходило смешение потомков германцев и скифов с романизированными потомками кельтов и палеоевропейцев-иберов. А уж позднее в число предков нынешних каталонцев вошли арабы, берберы, евреи и выходцы из Южной Франции.

<sup>8</sup> См.: Рашковский Е. Б. Указ. соч. С. 4.

<sup>9</sup> Если говорить в устарелых категориях марровского языкознания - "яфетические".

<sup>10</sup> В первые годы XXI в., по данным Ватикана, в странах Европы проживало в общей сложности свыше четверти миллиарда католиков (см.: Благовестинфо. 01 - 07.02.05. N 4/482. С. 9; <http://www.blogovestmedia.ru>). Разумеется, вопрос о католиках номинальных, механически практикующих и осмысленно верующих - вопрос особый, компетенции статистиков неподвластный.

стр. 59

---

Действительно, многоплановый католический синтез выстраивал Средневековую Европу духовно - через идею уникальности противоречивого и динамического внутреннего пространства человека во Едином и Троицином Боге, что, по сути дела, оказалось равносильно идее проблематичной, но неповторимой и неразменной человеческой личности.

Католический синтез выстраивал Средневековую Европу и лингвистически: латынь с ее богатейшим словарным и категориальным составом, с ее отработанными и строгими способами оформления мысли и речи, не только повлияла на процесс становления национальных языков, способных к высокоразвитому теоретическому дискурсу, но и создавала известные предпосылки относительно сходной ментальности европейских народов.

Этот синтез формировал Европу хозяйственно - через идею богоугодности людских трудов, через организуемую прежде всего монастырями, а уж за ними - и городами, и светскими властями рекультивацию, облагораживание и развитие европейских ландшафтов, через непрерывные и продуманные технологические новации<sup>11</sup>.

Встраивал ее организационно - через принцип осознанной и строго формализованной правоупорядоченности отношений между людьми на основах римского права и его церковной рецепции - права канонического. И это несмотря на разгул племенной и феодальной анархии и несмотря на тот идеологический абсолютизм, которым оправдывалась в Средние века варварская регрессия к "инквизиционному" судопроизводству.

И, наконец, - интеллектуально - через тщательно проработанный в церковном вероучении и богословии процесс взаимодействия античного, библейского, раввинистического, а позднее и арабского (точнее, аверроистского) дискурсов.

И вот эта-то средневековая католическая доминанта, цивилизационно собравшая, сцементировавшая и выстроившая Европу, несла в себе огромные, глубокие, но в конечном счете творческие противоречия, через которые и развивалась Европа.

Принятие на себя противоречия (Бог и мир, вера и разум, праведность и грех, Бытие и мысль, общество и человек, авторитет и свобода, центр и периферия) как основной предпосылки человеческого опыта определило весь последующий социально-духовный облик Европы. На эстафетах антиномических воззрений<sup>12</sup> - от Абельяра до Бергсона - строилась сквозь века европейская мысль; исторически формулировка противоречий мысли и

практики оказывалась не только эстафетой актов самопознания Европы, но и основой процесссамоорганизации Европы. Диалектическая философия, контрастная живопись и графика, сложность субъект-объектных отношений в научной мысли и практике, состязательные процессы в юриспруденции и политике - все это восходящие к средневековому опыту неотъемлемые и драматические характеристики цивилизационного становления Европы.

Принципы вопрошания и сомнения, принципы ценности рационально обоснованного личного мнения - вопреки давлениям религиозных или интеллектуальных авторитетов, вопреки всем инквизиторским соблазнам и "накатам", вопреки мстительным страстям революций и контрреволюций - оказались глубоко вживленными в интеллектуальную, а вместе с ней и в социокультурную динамику европейского Средневековья и в той или иной степени оказались достоянием иных эпох и регионов.

Корректируя весь этот изложенный выше круг соображений Е. Б. Рашковского, А. С. Ахиезер (Институт народнохозяйственного прогнозирования РАН), А. Г. Володин (ИМЭМО РАН), А. М. Петров (Институт востоковедения РАН), Д. Е. Фурман (Институт Европы РАН), В. М. Хачатурян и И. Г. Яковенко (Институт социологии РАН) отметили, что европейская история Средних веков, как и последующих столетий, едва ли может быть загнана в привычную "цивилизационную таксономию" (выражение Д. Е. Фурмана): сочетание преемственности институтов, верований, этнокультур и высоких творческих эталонов с нелегким и грозным принципомосознанной свободы<sup>13</sup>, что, собственно, и вывело Европу из состояния приниженности и распада Темных веков.

Уточняя и дополняя все эти идеи, Э. Ю. Соловьев обратил внимание на вторую, после католической, духовную доминанту цивилизационного становления Европы - доминанту **реформационную**, когда традиционно-христианский взгляд на вечную недосказанность божественного миропорядка был осознанно и парадоксально ("алогично") дополнен идеей непредсказуемой на Земле человеческой свободы. В этом смысле христианство, по словам Э. Ю. Соловьева, "перестало быть адекватным самому себе" и переросло полусредневековые предпосылки и рамки не только Ренессанса, но и самой Реформации. Эта парадоксально и драматически осознанная свобода и определила нетрадиционное своеобразие цивилизационного

---

<sup>11</sup> Вспомним известную мысль Фернана Броделя: ни одна из традиционных цивилизаций не вложила столько интеллектуальных сил в процессы облегчения бремени физического труда, столько вложила Западная Европа на протяжении X-XV вв.

<sup>12</sup> Здесь впору вспомнить стержневую идею русского мыслителя Павла Флоренского: истина - как она раскрывается в нашем сознании и опыте - в принципе антиномична.

<sup>13</sup> В данном случае автор обзора для краткости использует стержневую категорию своей новой одноименной книги по истории мировой и отечественной мысли XVIII-XX столетий (см.: Рашковский Е. Осознанная свобода. М., 2005).

---

облика Европы, или, по словам Э. Ю. Соловьева, ее "антишпенглеровский иммунитет".

Ту же мысль - но в своих собственных, сугубо культурологических, категориях высказал **А. А. Пелипенко** (Московский государственный институт культуры и искусств): противоречивая духовная динамика Средневековья, приведшая к Ренессансу и Реформации, на пороге Нового времени породила и своеобразную "революцию личности". Новая личность, по словам А. А. Пелипенко, "осмеливалась сама интерпретировать и комбинировать культурные смыслы", а абсолютистская культурная энергетика Средневековья дала возможность этим духовно заряженным смыслам "растекаться по множеству взаимосвязанных творческих сфер"<sup>14</sup>.

В качестве теоретического итога первой сессии основным докладчиком был предложен следующий круг соображений:

"Цивилизация Средневековой Европы - первая и единственная в истории человечества традиционная в своем генезисе и в своих основах цивилизация, в собственном лоне взрастившая и развившая нетрадиционную социокультурную динамику.

... анализ цивилизационной динамики Высокого и Позднего Средневековья (по выражению некоторых исследователей, "Второго Средневековья"), то есть XI-XV вв., позволяет сформулировать некоторую общетеоретическую модель цивилизационно-культурных эстафет, которые определили собой будущий облик не только Европы как таковой, но отчасти и облик всей глобальной динамики последующих веков.

В самых общих чертах, содержание этих эстафет можно было бы свести к принципу творческой взаимодополнительности трех идей:

- идеи духовного достоинства человека (в частности, в ее религиозных и эстетических измерениях);
- идеи интеллектуального достоинства человека (в частности, в ее научных и правовых измерениях);
- идеи социального достоинства человека.

Последующая история продемонстрировала насущность и непреложность каждой из этих трех идей, но вместе с тем - их вопиющую несостоятельность в их взаимном отъединении и сепаратизме. Ибо - идея духовного достоинства человека имеет свойство самоотчуждения в тенденциях клерикализма (а в более поздние, более секуляризированные эпохи - философского абсолютизма и связанного с ним партийного самозванства или же эстетизма);

идея интеллектуального достоинства имеет свойство отчуждаться в инструментальном отношении к человеку и крайностях юридической казуистики;

идея социального достоинства имеет свойство самоотчуждаться в формах крайнего национализма и необузданности групповых притязаний.

Русский философ Вл. Соловьев (1853 - 1900), стоящий у истока этого круга воззрений, справедливо полагал, что комплекс этих взаимосвязанных и предельно проблематизирующих историю эстафет образует основу всей всемирно-исторической (глобально-исторической!) проблематики, которую именно Запад объективно выдвинул перед миром, но которая перерастает рамки любой цивилизации. Тем более, что уже и в средние века Европейская цивилизация проявила и предглобальную пространственную динамику:



Западноевропейская суша - Средиземноморье - Центральная, Восточная и Северная Европа вместе с омывающими ее морями (Северное, Балтийское, Черное) - океанские просторы.

Здесь глобалистика и интеллектуально-духовная история Европы как бы сходятся друг с другом через голову цивилизационной теории. Хотя - в более широкой и фактологически проработанной постановке исторических проблем - и благодаря ей.

Почему благодаря?

Фернан Бродель в свое время убедительно показал, что уже со времен Высокого Средневековья одним из кодовых цивилизационных принципов Европы стал инновационный принцип, опирающийся на внутреннюю активность личности. Любые серьезные технологические, интеллектуальные или художественные инновации (извлеченные из дотоле полузабытого наследия античности, заимствованные на Востоке или у византийцев, или те, что стали результатами внутриевропейского развития) оказывались факторами преобразования всего контекста европейского общежития. Процессы интенсификации внутренних пространств Европы, освоения сопредельных пространств, внешней экспансии, экономии человеческого труда, эмансипации феодальнозависимого населения, интродукции чужих достижений - все это влияло на комплекс человеческих отношений, исподволь пересоздавая европейскую среду. Это приводило к процессам осознанных постоянных переобучений и переадаптаций, к коррекции или выбраковке устарелых (или сочтенных таковыми) форм деятельности и связей, а следовательно, - к формирующему обостренное чувство истории состоянию постоянной социальной или экзистенциальной тревоги для од-

---

<sup>14</sup> В связи с этим соображением А. А. Пелипенко можно вспомнить мысль Н. А. Бердяева о том, что динамика Нового времени в значительной мере объясняется процессом "отпущения на свободу" тех духовных сил, которые были накоплены народами Европы в средневековый период.

стр. 61

---

них, а для других - к лабильности и повышенной способности приспособления. И, стало быть, к сугубо инструментальному отношению к миру.

Ключевую идею для понимания уникальности цивилизационного лика Европы (как она в общих чертах сложилась на исходе Средневековья) можно было бы обозначить как напряженную взаимосвязь инновационности и персонализма, во многом основанную на библейском видении человека. Здесь, собственно, и коренится тот принцип осознанной свободы..., который и оказался уникальным для европейского развития и в той или иной степени затронул судьбы иных пространств и регионов Земли.. "<sup>15</sup> .

Эта цивилизация осознанных противоречий и диалогов не только универсализировала и как бы "окрылила" историю, но и легла бременем тяжелейших испытаний для конкретных индивидуальных, национальных и региональных судеб.

**ДРАМА РАЦИОНАЛИЗМА**

С основным докладом по второму блоку наших слушаний выступила известный науковед и философ **Н. И. Кузнецова**.

Само понятие "модерн-эпоха", "модерн-проект", modernity восходит к латинскому наречию modo (его английский эквивалент - recently): только что, недавно, сейчас. Сам этот, казалось бы, мало к чему обязывающий семантический экскурс вскрывает одну из характерных черт европейской ментальности и цивилизационной динамики постсредневековой эпохи: насыщенное концентрированными человеческими смыслами время ускоренно движется под знаком "прогресса" как развития разумности (рациональности) в человеческом познании и внешних формах жизнеустройства. А уж как реализуется на практике идея прогресса - при всех ее противоречиях и сложных познавательных и социальных подоплеках - особый вопрос<sup>16</sup>.

От времен Коперника до первой даты осознанной институционализации автономной, светской, рациональной, самоанализирующей научной мысли (1660 - дата основания Британского королевского общества) последняя утвердила себя как важнейшая движущая сила, основная несущая конструкция цивилизационного развития Европы. Более традиционные формы ориентации человека в мире - религия, искусство, гражданственность, социальное милосердие - оказались как бы вынесены за скобки самодовлеющего научного дискурса. Хотя формально и находясь "за скобками", они могли оказываться могучими мотивациями исканий тех или иных ученых или даже научных коллективов, формальных или неформальных. И не могли не сказываться на всем комплексе общественного и культурного развития.

Критицизм, процессы перманентной переоценки, "ревизии" и мира, и субъекта, и познания мира в субъекте - это как раз то самое, что связано с наукой, то, что определяет науку и что определяется наукой. В этом смысле, по словам Н. И. Кузнецовой, учение австро-английского философа Карла Раймунда Поппера (1902 - 1994) о перманентной самокритике научной мысли является одним из самых глубоких теоретических проникновений в цивилизационную "материю" европейской modernity, да отчасти и постмодернистской эпохи<sup>17</sup>.

Говоря о современном научном знании, о модерн-науке как об аккумуляции и одновременно двигателе основных внутренних сил цивилизационной динамики Европы, Н. И. Кузнецова выделяет следующие 5 характеристик европейской культурно-исторической "экологии"<sup>18</sup>.

"1. Уважение общества и государства к "личному стремлению к Истине, объективному, беспристрастному видению мира; это - то самое, что в науковедении называется "public understanding of science" <sup>19</sup>.

2. Система юридических, этических и этикетных гарантий права на критическую мысль.

3. Учет мнений прежде всего самого научного сообщества в оценке теоретических результатов научной деятельности.

4. Восприятие научной деятельности как одной из укорененных (или призванных к укоренению) ценностей национальной жизни.

5. Интернациональность содержания научного знания и научной информации, богатство интернациональных связей институтов науки"<sup>20</sup>.

Разумеется, укоренение всех этих принципов в социальной и культурной жизни - вещь далеко не идиллическая, как не идиллически (при всей их нормативной строгости) и процессы научной критики, научной дискуссии, научного спора. А если приглядеться пристальнее к этим принципам самоорганизации научной реальности, то окажется, что принципы эти образуют неотъемлемую часть не только либерального, но и зрелого социал-демократического политического дискурса...

---

<sup>15</sup> Рашковский Е. Б. Средние века. С. 21 - 23.

<sup>16</sup> См.: Кузнецова Н. И. Историческая динамика Европейской цивилизации (Новое и Новейшее время) / Препринт. М., 2005. С. 2.

<sup>17</sup> См.: Там же. С. 5.

<sup>18</sup> Замечу, что "экология науки" - одно из важнейших, хотя и условных, наводящих понятий в науковедческих трудах Н. И. Кузнецовой; это понятие во многом следует за идеей "экологии культуры", обоснованной в поздних трудах Д. С. Лихачева.

<sup>19</sup> Кузнецова Н. И. Указ. соч. С. 5.

<sup>20</sup> Там же. С. 5.

стр. 62

---

Не равные себе религия, мысль, культура, экономика и социальность - все это определило глубокий и общеизвестный драматизм не только внутренних судеб Европейской цивилизации, но и всей истории европейского присутствия в мире<sup>21</sup>.

А одной из драматических внутренних издержек научной доминанты европейского цивилизационного роста оказался разветвленный феномен идеологии - этого, по мысли Маркса, "ложного сознания". Познавательный и ментальный механизм идеологического феномена связан с трактовкой фрагментарных, произвольно выделенных человеческих реальностей как самодовлеющих и всеопределяющих "абстрактных сущностей"<sup>22</sup>. Исторически идеологии - эти воистину бэконовские идолы нации, класса, расы, технологической эффективности и т.д. - сыграли существенную роль детонатора двух начавшихся именно в Европе мировых войн и всех сопутствовавших им жестокостей.

И не случайно Н. И. Кузнецова трактует сферу "идеологических" отношений как одну из форм внешнего отчуждения феномена Науки.

"Содержание различных идеологий, - говорит проф. Кузнецова, - трудно поддается единой классификации. Идеологией может стать что угодно - даже научные теории, скажем, законы механики или основные результаты эволюционного учения. Основа для координации сложных коллективных действий в идеологии налицо, зато свобода мысли и сомнения принципиально отсутствуют...

Идеология партийна, частична... ибо сама является основой политической дифференциации и партийного строительства ... Есть типовые случаи дифференциации взглядов, - например, выделение в политике центристов, правых и левых. Понятно, что кто-то всегда стремится сохранить существующую форму правления, кто-то считает нужным радикально ее обновить, и есть партия середины, компромисса, центра. Не всегда левые

прогрессивны, не всегда правые ведут к регрессу, не всегда удается политика компромисса"<sup>23</sup>.

Но, по мысли Н. И. Кузнецовой, даже в условиях самых суровых идеологических столкновений европейская мысль и практика бились над задачами соединения несоединимого, согласования несогласуемого, диалогизации антагонизмов. И это стало как бы цивилизационным жребием Новой Европы. И в данном контексте сам новаторский, революционно-критический импульс приобрел в европейской истории не только разрушительные, но и консервативные черты. Парадоксальным образом он сам стал традицией, как стали традиционными оппонентами "прогрессу" стремление к бережению и компромиссу. Однако Церковь, школа, язык, словесность, многовековая трансляция научных и философских знаний, этнокультурное своеобразие, устойчивость правоотношений - исторически все это смогло удержаться на плаву лишь благодаря тщательному рациональному осмыслению и даже некоторой осознанной ассимиляции вызовов, стимулов и сил критицизма и протеста. Н. И. Кузнецова говорит в этой связи:

"Революционно-волюнтаристский лозунг Франции 1789 г. "Свобода, равенство и братство" не был снят в консервативной Англии, а всего лишь рационально переосмыслен: "свобода" означала защиту личности от произвола, "равенство" постулирует одинаковость требований исполнения закона для всех, включая и правящий класс, "братство" предполагает осознание людьми общности... исторической судьбы и разделяемых ценностей"<sup>24</sup>.

В ходе дискуссии по докладу Н. И. Кузнецовой А. В. Липатов (Институт славяноведения РАН) и А. М. Петров сделали особый упор на проблемы национализма как одной из разрушительных и универсализирующихся в мире издержек научно-технического прогресса Европы и - шире - Запада<sup>25</sup>. По словам А. М. Петрова, никакая яростно проповедуемая "восточная духовность" пока еще не в состоянии всерьез "облагородить" издержки научно-технического прогресса. А вот западогенная по своим интеллектуальным и технологическим предпосылкам "зеленая революция" (равно как - добавлю от себя - и западные новации в области медицины, гигиены, охраны труда, правоведения) избавила миллионы и миллионы людей Востока от голодной смерти или излишних страданий.

---

<sup>21</sup> На интеллектуально-научные предпосылки европейского экономического роста и европейской экспансии в мире обратили внимание еще творцы немецкой классической философии: Гердер, Кант, Гете, Гегель.

<sup>22</sup> См.: Аббаньяно Н. Воспоминания философа. СПб. 2000. С. 274.

<sup>23</sup> Кузнецова Н. И. Указ. соч. С. 8.

<sup>24</sup> Там же. *Nota bene*. Эxpлицитpуя идеи выдающегося русского популяционного генетика Феодосия Григорьевича Добжанского (1900 - 1975), уже упоминавшийся мною итальянский философ Николо Аббаньяно утверждал, что равенство - не априорно заданное свойство индивидов в человеческих множествах, но духовный принцип, отчасти обуздывающий тенденции эгоизма, произвола и гнета. Такая трактовка равенства настаивает не на нивелировке людей, но, напротив, на многообразии дополняющих друг друга психологических и креативных человеческих типов в едином жизненном контексте (см.: Аббаньяно Н. Указ. соч. С. 278 - 279).

<sup>25</sup> Хотя, как заметил А. В. Липатов, в новой истории тех европейских этносов, которые не располагали мощной политической организацией или же мощной интеллектуальной традицией, националистические движения подчас могли играть не только разрушительную, но и этнозащитную роль.

---

## ДРАМА ГЛОБАЛИЗАЦИИ

Исторически глобализационная эпоха последних десятилетий вольно или невольно была инициирована экономическим и научно-техническим ростом и политическими успехами Европейской цивилизации, в частности и успехами ее относительно обособившейся Североамериканской ветви. Однако Европа оказалась не только триумфатором и пользователем, но и заложницей собственного прогресса. Поневоле приходит на память сюжет баллады Гете "Ученик чародея": молодой маг вызывал к жизни стихию такой мощи и размаха, что совладать с нею ему оказалось не по силам<sup>26</sup>.

По словам директора ИМЭМО академика **Н. А. Симония**, у нынешнего Запада уже не хватает организационных и информационных ресурсов для ассимиляции и аккультурации наводняющих его эмигрантских потоков.

И все же, по мнению проф. **Б. С. Орлова**, основного докладчика на третьей сессии конференции, приходится удивляться не только нынешнему всеевропейскому воспроизведению сюжета "Ученика чародея", но и огромной жизненной силе Европейской цивилизации, связанной с ее традиционным стремлением и характерной способностью примирять и даже отчасти интегрировать несходные тенденции и процессы. На этом собственно и строятся нынешние формы созидания европейского "демократического пространства"<sup>27</sup>. Традиционное европейское искусство институционализации и - через институционализацию - частичного преодоления теоретического или социального спора<sup>28</sup> касается и отношений этнонациональных. Так, в течение последних десятилетий исподволь создаются предпосылки для сотрудничества веками враждовавших наций (например, французов и немцев, немцев и поляков и т.д.)<sup>29</sup>.

"Пессимистическая оценка истории Европы, - продолжает Б. С. Орлов, - не новость. Вспомним хотя бы Освальда Шпенглера с его нашумевшей книгой "Гибель Абендланда (Der Untergang des Abendlands)", которая известна в России с давних времен под названием "Закат Европы". Шпенглер выпустил свою книгу в 1918 г., когда Германия потерпела поражение в Первой мировой войне и на смену имперскому режиму пришла неустойчивая демократия Веймара. Оснований для горьких размышлений было более чем достаточно.

Сегодня мы можем сказать, что прогноз Шпенглера подтвердился. Но только частично. Погиб Абендланд, как его понимал немецкий философ, с его системой ценностей, культивируемой европейской аристократией, и в первую очередь аристократией духа<sup>30</sup>. Началась эпоха ... "восстания масс", эпоха тоталитарных режимов. Время новых поисков в разных видах искусства. На смену граммофону пришло радио, затем телевизор, затем компьютер. На смену аристократическому сознанию пришло демократическое мировосприятие с упором на права человека. И теперь снова встает вопрос: "устала" ли Европа ... или найдет в себе силы оставаться не просто "историческим музеем" человечества, его "картинной галереей"..., но превратится в динамическое сообщество, которое возьмет на себя роль гибкого и мудрого посредника между сторонниками однополярности в США, с одной стороны, и сторонниками "многополярности", с другой - допускающими в числе иных "полюсов"

существование недемократических режимов в фундаменталистской религиозной оболочке. В этом ... будет состоять главное предназначение Европейской цивилизации в будущем человечества"<sup>31</sup>.

Поразительная цивилизационная черта Европы - в долговременных, осознанных или полуосознанных, умениях институционализировать конфликты и соотносить неразменное, - на взгляд многих участников конференции, отражена и в истории, и в возможных перспективах европейско-российских отношений. Цивилизационный облик России не чужд, но и не тождествен европейскому: Россия для Европы, как и Европа для России, не столько свое, сколько свое другое.

Б. С. Орлов считает, что нынешний возобладавший в России "евразийский" взгляд, который ставит во главу угла не принцип поиска долговременного и институционально оформленного компромисса, но принцип благодетельствующей вла-

---

<sup>26</sup> На этот же сюжет была написана великолепная одноименная симфоническая поэма французского композитора Поля Дюка (1865 - 1935).

<sup>27</sup> См.: Орлов Б. С. "Европа с человеческим лицом". Социально-политические перспективы Европейской цивилизации. Тезисы доклада. М., 2005. С. 3.

<sup>28</sup> На мой взгляд, весьма плодотворную мысль о европейской традиции осмысления и институционализации социального спора высказал В. В. Сумский (ИМЭМО): европейская коллизия двух взаимно дополняющих, но остающихся взаимно неразменных течений - либерализма и социализма - может быть осмыслена как внешний, сугубо социальный срез двух базовых, конфликтных, но немислимых одна без другой универсалий не только европейской, но по существу и всечеловеческой жизни: личности и общества.

<sup>29</sup> См.: Орлов Б. С. "Европа с человеческим лицом". С. 3.

<sup>30</sup> На мой взгляд, чтобы лучше понять эту мысль проф. Орлова, стоило бы вспомнить один из недавних памятников художественного осмысления "Гибели Абендланда" - фильм Федерико Феллини "И корабль плывет (E nave va...)", действие которого разворачивается в первые дни Первой мировой. Феллини делает, может быть, несколько преувеличенный акцент именно на низменную подноготную обреченной аристократической культуры Абендланда: спесь, интриганство, вырождение, мелкую похоть, эстетизацию варварства и смерти...

<sup>31</sup> Орлов Б. С. "Европа с человеческим лицом". С. 7.

стр. 64

---

сти (а благодеяния неограниченной власти по определению сомнительны) вносит в проблему "Россия-Европа", и без того сложную и запутанную, лишь дополнительные и неоправданные трудности"<sup>32</sup>.

По словам докладчика, две цивилизационные доминанты Европы - инновационность и глубина гуманистической памяти - не чужды и России. Но ни в Европе, ни в России сохранение этих высоких доминант ничем и никем автоматически не гарантировано. И это обстоятельство питает не только нынешние тенденции "европессимизма", но и пессимистические трактовки возможных будущих путей России.

По мысли **Ю. А. Борко**, как у "европессимизма", так и у "руссопессимизма" - немалые объективные предпосылки: обезличивающие системы производства и потребления, обезличка внутреннего облика человека системами бюрократической государственности и навязчивого масскульта. Все эти угрозы великой европейской персоналистической традиции налицо. Роль мирового лидера Европа утратила навсегда. Но при этом она сумела - вопреки

всем своим эксцессам и срывам - сохранить за собой объективный статус мировой лаборатории толерантного общежития (хотя лаборатория эта во многих отношениях действовала и продолжает действовать под прикрытием военного "зонтика" США). Но так или иначе, в плане истории глобальной цивилизационный статус Европы остается ценным и неупразднимым.

Двое из участников конференции, причем оба известные философы, именно со своих, сугубо профессиональных позиций выступили одновременно и против "европессимизма" и против "руссопессимизма".

По словам **Э. Ю. Соловьева**, уже сами по себе попытки понять и теоретически описать "нормативный образ", "нормативный лик" Европы, в том числе и те попытки, которые были предприняты на этой конференции, объективно противостоят силам внутриевропейской (а заодно и внутрироссийской) энтропии и распада. Тем паче, что российская мысль, российское творчество, российское образование не только зависели и продолжают зависеть от Европы, но отчасти и сами вносили и продолжают вносить свой вклад в европейское развитие.

**А. А. Пелипенко** высказался на сей счет еще более определенно. Личность всегда в меньшинстве. "Пространства свободы" - даже в самых эмансипированных и культурных обществах - всегда невелики и конфликтны. Но без этих пространств история как человеческая история нам попросту не дана.

Так рассуждают философы. А что говорят о нынешних цивилизационных проблемах Европы социологи-эмпирики?

Проф. **Рюдигер Роберт** (Мюнстерский университет) предложил участникам конференции проработанный на материалах нынешней Германии доклад "Глобализация и европейские муниципалитеты". По словам проф. Р. Роберта, повседневное европейское общежитие вместе с его этнической, религиозной и культурной пестротой уже приобретает черты многоцивилизационности. В этом смысле "глобальное" начинает на европейских, и в частности немецких, пространствах преобладать над "локальным". Но что всерьез компенсирует энтропийные черты этого процесса (во всяком случае, в условиях нынешней Германии) - относительная отлаженность правового поля и демократических традиций, позволяющая непохожим друг на друга людям выстраивать конструктивные отношения на уровне местного самоуправления.

На мой взгляд, доклад проф. Р. Роберта дает пищу для размышлений о тех уникальных правовых и политических матрицах, которые в той или иной мере поддерживают цивилизационную преемственность Европы. Преемственность в ту эпоху, когда цивилизационная реальность так или иначе меняется под воздействием глобальных условий.

Вообще сама структура нынешнего европейского общежития чрезвычайно сложна. Ибо, как отметил **Ю. И. Игрицкий** (ИНИОН РАН), в нынешний не вполне гармоничный "европейский концерт" входят не только не похожие друг на друга страны "базовой" (то есть Западной) Европы, но и не вышедшие на постиндустриальные рубежи страны Центральной и Восточной Европы<sup>33</sup>. Но и

среди этих стран - явный экономический и социокультурный разрыв между государствами Вышеградской группы и остальными...

Так что перед значительной частью нынешних номинальных европейцев на западе и на востоке континента маячит угроза вольного или невольного превращения в маргиналов, если не сказать в социокультурных люмпенов европейского общежития.

---

<sup>32</sup> См.: Там же: С. 7 - 8. Более подробно Б. С. Орлов развивает эту мысль в своей статье "Стратегия союзов в повестке дня демократии. Будущее России зависит от того, удастся ли сформировать в обществе консенсусную политическую культуру" (Независимая газета. 16.11.2004), которую он приложил к материалам конференции.

<sup>33</sup> Причем иные из них даже толком не вышли на рубежи индустриального общества.  
стр. 65

---

Впрочем, как уже говорилось выше, вся европейская история была и остается историей разрешения неразрешимых цивилизационных задач и загадок.

### НЕКОТОРЫЕ ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ СООБРАЖЕНИЯ

Подводя теоретические итоги двух дней конференции, автор настоящего обзора выступил с новыми соображениями по той же самой проблеме "цивилизационного лика Европы".

- Цивилизация есть всегда предмет междисциплинарного изучения, а иной возможности не дано. К сожалению, мы не вполне отчетливо поставили вопрос о лингвистических предпосылках цивилизационного облика Европы: об аналитическом характере господствующих на Европейском континенте индоевропейских языков. Вопрос о латыни как о языке культурного и научного формообразования Европы Средних веков и раннего Нового времени; о французском языке как о языке основных европейских культурных конвенций (литературных, эстетических, дипломатических, светских, революционных) на протяжении XVIII-XIX вв.; о выдвинувшемся после Первой мировой войны на передний цивилизационный план английском языке с его особой логичностью и технологичностью, с его особым категориальным богатством, но одновременно - и с его особой способностью к слэнговым вульгаризациям.

- К сожалению, не вполне проявил себя столь важный для российских исследователей вопрос о славистической составляющей Европейской цивилизации. Каков статус славяно-балканского мира в Европе: Европа ли он вообще, периферийная ли Европа или одна из необходимых структурных и содержательных составляющих европейского цивилизационного многоединства? Сам автор отчета, будучи историком-славистом по своей первой научной специализации, склоняется к третьему подходу.

- Мы не вполне оцениваем важность изучения национальных вкладов в этот сложный, а подчас и дисгармоничный "европейский концерт". Причем каждый из этих вкладов может быть описан как один из необходимых, хотя и недостаточных "ключей" для осмысления цивилизационного феномена Европы.

С точки зрения автора обзора, одним из таких методологически важных "ключей" к осмыслению прошлого, настоящего и будущего Европы является итальянское философское наследие прошлого, XX столетия. В это наследие входят труды плеяды мыслителей несхожих мировоззрений, политических и



религиозных убеждений, но все это наследие центрировано трудами дона Бенедетто Кроче (1886 - 1952). Эгих мыслителей - от убитого по тайному приказу Муссолини юного философа Пьеро Гобетти (1901 - 1926) до недавно ушедшего из жизни Норберто Боббио (1909- 2004) - роднит некая и притом в высшей степени европейская идея: человеческие общности и свободы достижимы лишь при нами же выстроенных и в нас самих укорененных культурных гарантиях: никакого свободного и достойного общежития нельзя построить на культурном нигилизме, на глумлении над духовным наследием тех или иных народов; каждый из этих мыслителей, отталкиваясь от своих собственных философских посылок, от своей субъективной веры или неверия, приходит к идее, что Европа так или иначе выстрадала христианский образ человека<sup>34</sup>.

Все эти мыслители едины и еще в одной чрезвычайно важной с точки зрения познания Европы идее. Чуждые тоталитаристской ненависти к рыночной проблематике, они тем не менее едины в том воззрении, что свобода в современном обществе коренится не только и даже не столько в рынке, сколько в труде. Обладатели материальных и финансовых благ могут легко предавать ценности права, достоинства и свободы. Но в этих ценностях более всего заинтересованы те, по существу, малоимущие, для которых мысль, мастерство, общение и достоинство - неперемные условия повседневного существования и осмысленного пребывания в мире. Причем касается это не только "высококолых", но и креативной части рабочего класса, клерков, фермерства, третичного сектора... Другое дело, что в нынешних постиндустриальных, постмодернистских условиях сложились такие системы производства и управления, которые обрекают значительную часть населения оставаться в статусе тупеющей и более или менее сытой, одетой-обутой полупраздной массы.

Но если концентрация масс духовного люмпен-пролетариата, масс, если вспомнить терминологию г-на Проханова, "духовной оппозиции", - еще не последнее слово цивилизационного развития Европы, то в таком случае торопиться на отпевание европейского наследия - дело несколько преждевременное.

---

<sup>34</sup> Эти соображения можно найти в трудах Кроче, Гобетти, упоминавшегося в нашем обзоре Аббаньяно, не говоря уже о философах католического направления. Упомянутые же мыслители, как известно, находились вне конфессий. Аналогичные соображения можно обнаружить даже в "Тюремных тетрадах" великого марксиста Антонио Грамши.

стр. 66

## **Рашковский Е.Б. Мировые цивилизации в глобализирующемся мире. Цивилизационный облик Китая: структуры, преемственность, метаморфозы<sup>9</sup>**

---

<sup>9</sup> Рашковский Е.Б. Мировые цивилизации в глобализирующемся мире. Цивилизационный облик Китая: структуры, преемственность, метаморфозы // Мировая экономика и международные отношения. 2003. № 8. С. 62-69.

На протяжении последних без малого трех столетий история Китайской цивилизации служит для всех тех ученых и публицистов, кто отстаивают идеи цивилизационного многообразия мира в качестве основного принципа постижения истории, и фундаментальным основанием их позиций, но - в то же время - и постоянным камнем преткновения.

В чем же суть этого двоящегося облика Китайской цивилизации?

С одной стороны (и это вполне в духе ученых-"цивилизационщиков"), Китай - одна из целостных мировых локальных цивилизаций, казалось бы, имеющих четкие координаты, четко фиксированную этнолингвистическую и культурную основу.

Но, с другой стороны, история Китая и его народа выглядит в некотором роде живым контраргументом против "цивилизационной" догматики. Цивилизации мыслятся ограниченными не только в пространстве, но и во времени и, казалось бы, подлежат некоторому органическому циклу развития, охватывающему примерно одно-два тысячелетия (зарождение - становление - надлом - разложение - распад). Однако осознанная история Китая насчитывает более двух с половиной тысячелетий. А китайская нация-цивилизация при всех ее внутренних циклических переоформлениях сохраняет между тем осознанную преемственность своей идентичности, культуры, государственных традиций. И исчезновение этого цивилизационного китайского "феникса", с завидным постоянством восстанавливающегося из огня периодических катастроф, едва ли предвидится. Если вообще предвидится продолжение глобальной истории.

Далее, и пространственная ограниченность Китайской цивилизации издревле была относительной. На протяжении тысячелетий трудно представить себе становление и эволюцию многих местностей и народов Азиатско-Тихоокеанского региона без китайских влияний и без участия китайских диаспор. Диаспор, самыми разнообразными способами консолидированных и рассеянных, по-разному осознающих свою связь с материковой прародиной.

Ныне этот диаспоризованный китайский мир, поражающий силой своей экономической, интеллектуальной и художественной активности, стал воистину повсеместным, глобальным: от "челноков" и огородников Западной Сибири до профессоров американских и канадских университетов.

Как соотносятся исторические судьбы Китайской цивилизации с историческими судьбами и перспективами мира и России? Есть ли у этой цивилизации будущее, а если есть - то какое? Сводима ли Китайская цивилизация к своей многовековой континентальной и аграрной социокультурной матрице, столь тщательно описанной в трудах ученых, исповедующих теорию "азиатского способа производства", или она располагает каким-то особым духовным и культуротворческим потенциалом? Сумеет ли встроиться эта цивилизация в системы нынешнего глобализирующегося мира или же сама попытается выстроить этот мир по собственному образу и подобию<sup>1</sup>? И вообще - самодостаточна ли она? Все эти многозначные и открытые перед нынешним миром вопросы стали предметом жарких обсуждений на конференции "Китайская цивилизация в глобализирующемся мире", которая проходила в рамках научного проекта ИМЭМО РАН "Мировые

цивилизации в глобализирующемся мире" при поддержке Института востоковедения и Института Дальнего Востока РАН в декабре 2002 г.

Конференция строилась по трем тематическим разделам:

- предпосылки и культурно-исторические основы Китайской цивилизации;
- ее историческая динамика;
- Китайская цивилизация в глобализирующемся мире.

Источниками для аналитического обзора выступлений послужили, во-первых, препринты этих выступлений<sup>2</sup>, во-вторых, записи автора обзора, сделанные в ходе работы конференции. Ог-

---

Рашковский Евгений Борисович, доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник ИМЭМО РАН.

<sup>1</sup> Вспомним о тех страхах "китаизации" мира, которые характерны были для трудов Джона Стюарта Милля, Герцена, Вл. Соловьева, Мережковского...

<sup>2</sup> Ссылки на них будут даваться особо.

(с) 2003 г.

стр. 62

---

ромную помощь в ее организации и написании этого отчета оказала книга В. В. Малявина "Китайская цивилизация"<sup>3</sup>. Эта книга - едва ли не первая в нынешней русской литературе попытка представить некое энциклопедическое описание цивилизационного облика Китая, попытка, продолжающая энциклопедическую традицию русских синологов позапрошлого века - иеромонаха Иоакима Бичурина, С. М. Георгиевского и др.

Открывая конференцию, директор ИМЭМО РАН академик Н. А. Симония отметил важность изучения Китайской цивилизации не только для осмысления судеб собственно Китая, но и судеб всемирных. Китай издавна влиял на мировые судьбы не только и даже не столько силой оружия и политического давления, сколько силою своих культурных влияний и переселенческих потоков. И все это имеет самое прямое отношение к судьбам сегодняшней и завтрашней России, хотя предположения на сей счет могут быть самыми разнообразными - от самых пессимистических до самых радужных<sup>4</sup>.

Руководитель проекта В. Г. Хорос (ИМЭМО РАН) отметил в своем вступительном слове, что встраивание исторически сложившихся цивилизаций в нынешний сверхцивилизационный глобальный миропорядок - процесс мучительный, далеко не автоматичный. И каждая из цивилизаций пытается осуществить себя в этом процессе с наибольшими для себя преимуществами. И здесь цивилизация Китая приоткрывает нам свои особые "козыри": относительное внутреннее единство, тысячелетиями слагавшуюся и осознанную историческую, символическую, эстетическую и социокультурную преемственность, включающую в себя традицию меритократии и высокой вертикальной мобильности<sup>5</sup>.

#### ПРЕДПОСЫЛКИ И ОСНОВЫ

Вопрос об исходных посылах и смыслах, о глубинных духовных и культурных основах любой из цивилизаций - вопрос всегда принципиальный и непреложный. И этот вопрос особенно насыщен для изучения Китая - цивилизации в высшей степени своеобразной и в течение тысячелетий складывавшейся несколько обособленно "на краю ойкумены"<sup>6</sup>. И притом, как

отмечает выдающийся синолог Л. С. Васильев (ИВ РАН), весьма специфично: в особых экологических условиях (самодостаточная и медленно расширяющаяся речная и аграрная полоса), в особых и парадоксальных условиях духовного становления (высокоразвитая письменная культура при слабом развитии мифологии и собственно религии, замещаемых культами предков и системой ритуализированной власти), в особом и парадоксальном сочетании бюрократической централизации и эгалитарных чаяний<sup>7</sup>.

И именно в свете этих очерченных Л. С. Васильевым исходных общеисторических предпосылок принципиальное значение для нашей дискуссии имело выступление синоведа и философа А. И. Кобзева (ИВ РАН) "Духовные основы китайской цивилизации".

Для того, чтобы осмыслить своеобразие китайского цивилизационного феномена, А. И. Кобзев выстраивает философски жесткую, всеобъемлющую, но эвристически бесполезную теоретическую оппозицию: Запад-Китай. Как указывает сам Кобзев, в основе оппозиции лежит восходящая к лингвистическим и культурологическим трудам К. Леви-Стросса и В. В. Иванова бинарная модель. Суть же этой модели основывается на двух допущениях: 1) наш мир в основе своей двоичен, но 2) эта двоичность предполагает в себе некоторую функциональную асимметрию. Однако такая формальная асимметрия может наполняться разными содержаниями, а также может и менять их. Ныне же, в глобализационную эпоху, эта бинарная модель приобрела максимально общий, почти что всеобъемлющий характер и выстраивается в виде условной глобальной оппозиции "Запад-Китай".

В сегодняшнем мире А. И. Кобзев усматривает лишь три великих цивилизационно-культурных массива, характеризующихся полнотой своего внутреннего формообразования (от культуры обыденной речи до культуры построения обобщающих идейных форм) и стилистической завершенностью. Это - Запад, Индия и Китай. Однако по глубинным духовным своим характеристикам Индия представляется Кобзеву стоящей несравненно ближе к Западу, нежели к Китаю. Так что - вполне в духе конфуцианской нумерологии<sup>8</sup> -

---

<sup>3</sup> См.: Малявин В. В. Китайская цивилизация. М., 2001.

<sup>4</sup> Действительно, как увидит далее читатель, выявившийся в ходе нашей дискуссии разброс мнений по части будущего оказался весьма широким.

<sup>5</sup> Мощь этой традиции, отчасти облегчающей Китаю освоение всего революционного комплекса модернизационных и отчасти даже постмодернизационных сдвигов, - важная тема в трудах одного из самых глубоких социогуманитарных исследователей нашего времени, израильского социолога Ш. Н. Айзенштадта (у нас его иногда именуют Эйзенштадтом).

<sup>6</sup> Васильев Л. С. Китайская цивилизация (тезисы к докладу). М., 2002. С. 1 - 2.

<sup>7</sup> См.: Там же.

<sup>8</sup> Нумерология - существенное для культуры и цивилизации традиционного Китая символическое толкование чисел и числовых соотношений. С точки зрения Кобзева, символизм чисел и понятий есть важнейший принцип китайского мироосмысления, противостоящий западным принципам формально-логического подхода к мыслительным процессам (см.: Кобзев А. И. Духовные основы Китайской цивилизации. /Препринт/. М., 2002. С. 5 - 6).

Согласно бинарной схеме А. И. Кобзева, Запад и Китай (который и есть, собственно, Восток) знаменуют собой альтернативные, но во многих отношениях взаимодополняющие стихии глобально-исторического развития. Запад в таком теоретическом раскладе есть носитель стихии мужской: экспериментальной и тяготеющей к дискретному, "ненормальной", авантюрной, отклоняющейся, тогда как Восток-Китай - носитель стихии противоположной: женственной, тяготеющей к привычному, преемственному и "нормальному", ориентированной на сложившиеся уклады, на выживание, на самовоспроизводство. И вот, если выстроить этот основополагающий контраст Запада и Китая-Востока в виде последовательной цепочки оппозиций, где левая сторона цепочки условно знаменует собой опыт Запада, а правая - опыт Китая, то картина может выйти примерно следующей:

алфавит - иероглиф;

левое полушарие головного мозга, правая рука - правое полушарие, левая рука;

анализ - синтез; идеализм - натурализм;

метафизика - мораль (она же и традиционно китайская "политология");

атомарность, индивидуализированность, неделимость, нефизичность - телесность (хотя и не без некоторых черт внутренней одухотворенности);

теоретически осознаваемое Бытие - наличная данность;

Бог - Природа (понятие Неба, Тянь - также включается китайским мыслительным космосом в общий подвижный строй Природы, и в этом смысле само традиционное наименование Китая - Поднебесная - включается в общий поток представлений о природности человека и его связей);

логика (как упорядоченный символизм идей) - нумерология (как символизм чисел и числовых соотношений);

линейность - цикличность временных процессов;

культура как связь человека с ценностями сверхвременными и сверхэмпирическими - культура как связь человека с ценностями этого мира, включая иероглифы, которые - тоже в своем роде тела, риск и поиск - приспособление;

право на непохожесть, на патологию (вплоть до добровольного "оскопления", включая и монашеские обеты) - обязанность быть погруженным в социум, в его заботы и проблемы...

И если свести все оппозиции и контрасты этих двух столь непохожих одна на другую цивилизационных стихий к двум самым общим контрастным понятиям, то, по мысли А. И. Кобзева, такими контрастными понятиями могут быть понятия трансцендентного (для Запада) и имманентного (для Китая-Востока). И не случайно глубоко имманентная по основным воззрениям и практикам Китайская цивилизация избрала своим символом образ циклического взаимодействия двух основополагающих и имперсональных вселенских стихий - Инь и Ян. Стихий, что своей собственной, имманентной динамикой определяют весь ход природы, а через нее - и человеческой мысли и практики<sup>10</sup>.

Но ныне, по словам Кобзева, когда все бывшие духовные предпосылки Китайской цивилизации по сути дела остаются в силе, Запад переживает процесс глубокой и болезненной смены своих парадигмальных основ.

"Фаустовские" основания Западной цивилизации исторически исчерпали себя. И даже ход развития самих же западогонных производительных сил, основанных на компьютерных технологиях, исторически "подыгрывает" именно Китаю: числовые технологии торжествуют над принципом саморазвития самонаблюдающей мысли, нумерология - над логикой.

С комментариями к докладу А. И. Кобзева выступил Е. Б. Рашковский (ИМЭМО РАН). Приемля исходные послышки доклада, Рашковский призвал докладчика и собравшихся к более критичному и вдумчивому подходу к этим же самым послышкам.

По словам Рашковского, коль скоро мы принимаем бинарность как важнейший бытийственный принцип, то мы не должны забывать, что сами внутренние бинарные дробления вещей предполагают, во-первых, процессы непрерывного взаимодействия противоположностей, а, во-вторых, процессы внутренних бинарных дроблений внутри самих этих противоположностей. Если угодно, это нечто сходное с принципом внутреннего дробления магнитов. Или же - с фрактальным принципом в нынешней физике: фрагмент

---

<sup>9</sup> Характерной иллюстрацией к этому тезису А. И. Кобзева мог бы послужить и пример из новейшей истории Китая: стремление Мао Цзэдуна и его идеологических соратников переосмыслить гегелиано-марксистскую диалектическую (то есть тринитарную) догматику как дуалистическую апологию, по сути дела, вечных и яростных противоборств и противостояний. Все это, разумеется, могло давать мощные результаты в плане текущей, революционной и мобилизационной политики, но было уже весьма далеко от традиционно-конфуцианской умудренности.

<sup>10</sup> В этой связи я мог бы добавить: важнейший исторический и символический образ культуры Запада - образ Креста как образ космического и внутриличностного конфликта, неразрешимого по сю сторону бытия, но сулящего некоторую невыразимую и полную таинственного смысла надежду.

стр. 64

---

несет в себе информацию и "память" о структурной сложности целого.

В самой духовной истории Китайской цивилизации конфуцианской доминанте осознанного, упорядоченного, ритуализированного, на государственную власть ориентированного космоса на протяжении тысячелетий и веков противостоит иная тема: тема спонтанного, недосказанного, внутренне переживаемого (даосизм, китаизированный буддизм)<sup>11</sup>.

Да и интерес к чисто европейской духовной проблематике идеального, теоретически конструируемого отнюдь не чужд китайскому духу. Об этом, в частности, может свидетельствовать и обширнейший комплекс как собственно китайской, так и синологической философской, науковедческой и религиоведческой литературы за последнюю сотню лет.

Вообще, по словам Е. Б. Рашковского, мы должны быть признательны А. И. Кобзеву за столь отважное построение бинарной оппозиции "Запад-Китай". Хотя в идеале работа с такого рода оппозицией должна быть более историчной и, стало быть, более документированной<sup>12</sup>.

Так вот, на Западе процесс освоения китайского наследия, начиная со времен поверхностного "китайничания" (chinoiserie) в периоды Барокко и Просвещения и от времен более глубокого востребования даосско-буддийских элементов китайского наследия в европейском искусстве второй половины XIX в.<sup>13</sup>, насчитывает уже не одно столетие. И как раз именно в плане сино-

западных взаимодействий едва ли продуктивно подходить к истории Западной цивилизации с устарелой и редуционистской шпенглеровской меркой ("фаустовское начало", предполагающее неотрелективированную экспансию и жажду власти над внешним пространством). Но если действительно признать вместе с А. И. Кобзевым дух риска и поиска в качестве одной из исторически устоявшихся доминант Западной цивилизации, то следует отнести этот дух риска и поиска и к познанию внутренних человеческих пространств, к "метафизике другого человека", которая восходит еще к трудам Святого Августина и которая оплодотворила историческое познание в творчестве Гердера, исследовавшаяся такими великими религиозными философами прошлого века, как Карл Ясперс или Эмманюэль Левинас. Нравится нам это или нет, но такие ныне универсализируемые вещи, как психологическая наука, как философски разработанные понятия о многообразии форм религиозного и социокультурного опыта людей, о правах и достоинстве человека - все это результат и доселе не исчерпанный ресурс именно западного (отчасти и русского) развития. Да и нынешнее компьютерное дело, воспринимаемое как торжество нумерологии и семиотики над логикой и метафизикой, - только в начале своего развития. И уж слишком глубока его собственно философская подоплека...

Стало быть, бинарная культурно-историческая оппозиция Запада и Китая - далеко не однозначно конфронтационна и механистична. Духовная и социокультурная история мира веками определялась и, возможно, будет определяться непрекращающимися и воспроизводящимися процессами сино-западных взаимодействий.

#### КИТАЙСКАЯ ЦИВИЛИЗАЦИЯ В ЕЕ ИСТОРИЧЕСКОЙ ДИНАМИКЕ

Основным докладчиком по этому проблемному блоку стал профессор **О. Е. Непомнин** (ИВ РАН).

Подобно А. И. Кобзеву, он начал свое рассуждение с сопоставления фундаментальных основ цивилизаций Китая и Запада. Однако если А. И. Кобзев строил свое сопоставление на синхронных принципах жизнедеятельности обеих цивилизаций, то О. Е. Непомнин, размышляя прежде всего как историк, поставил вопрос об отношении обеих цивилизаций к историческому времени.

По его мнению, если, при всех частных "сползаниях и срывах", в Европейской цивилизации возобладал вектор линейного развития и принцип внутренней координации несхожих составляющих и соопределяющих элементов человеческой жизнедеятельности (экономика, политика, теоретическое познание, искусство и т.д.), то в Китайской цивилизации "утвердился явный принцип циклической динамики и принцип разнотемпового биения" в ритмах несхожих сфер человеческой мысли и практики. Китайское творчество могло включать в себя полосы и высочайших подъемов (таковы, скажем, философствование "золотой эпохи" на грани двух эр или поэзия времен динас-

---

<sup>11</sup> По словам В. В. Малявина, настаивающего в своих трудах на особой важности даосско-чаньского наследия в китайской культурно-исторической традиции, в чаньско-даосской трактовке Дао - сверхличного вселенского Пути - подчеркивается неопределенность, неопишность, невыразимость Пустоты, таинственно несущей в себе "завязь жизни"; отсюда - и

характерная для Китайской цивилизации заведомая условность, недосказанность философских формул, художественных приемов, даже самого языка (см.: Малявин В. В. Указ соч. С. 182).

<sup>12</sup> Согласно учению Бенедетто Кроче, зрелое историческое мышление начинается не с сырых фактов и не со "взглядов и нечто", но с особой познавательной установки, предполагающей духовно и философски осмысленный подход к историческому свидетельству как к документу, образующему некое поле пересечения непреложной действительности прошлого и актуальных запросов нашего теоретического познания.

<sup>13</sup> Конечно же, с точки зрения искусствоведческой, здесь важен момент японских опосредования. Но это предмет особого разговора.

стр. 65

---

тии Тан в VII-X вв. н.э.). Прошлое могло вульгаризироваться, истощаться, но оно никогда не аннигилировалось.

Каковы же возможные макроисторические предпосылки этих элементов цивилизационного своеобразия Китая?

О. Е. Непомнин считает, что Китайская цивилизация тысячелетиями во многом строилась на аграрной восточно-деспотической ("азиатской") матрице, когда исторически сложившаяся "социо-экономическая модель во многих отношениях держит цивилизацию на коротком поводке". И - vice versa - цивилизационные принципы жизни Китая исторически обосновывали и поддерживали "азиатскую социоэкономическую модель". Собственно, на этих взаимобратимых процессах и строилась циклическая динамика, а через нее - и цивилизационная преемственность китайской истории, увы, периодически оплачивавшаяся страшной ценой династийных кризисов и социо-экологических катастроф.

Далее, одна из характернейших черт культурно-исторической действительности Китая связана с устоявшейся в течение тысячелетий коллизией деревни и города. По словам О. Е. Непомнина, Китайская цивилизация "центрирована деревней", тогда как источник подлинно цивилизационной динамики во всемирной истории - именно город. И за это противоречие внутри "конфуцианско-легистской"<sup>14</sup> системы китайский народ был вынужден расплачиваться "периодическими гекатомбами".

И в этих условиях важнейшим побудительным принципом стремления вырваться из традиционного круга "конвульсивного гомеостаза"<sup>15</sup> оказались те давления извне, которые трагически повлияли на весь склад цивилизационной динамики Китая еще с середины позапрошлого века. Модернизационный императив стал императивом государственного, национального и цивилизационного выживания Китая.

Так что целью китайской модернизации в общей системе "конфуцианско-легистских" координат было не столько построение сознательно самообновляющегося, трансформационного общества, сколько вящее усиление государства прежде всего на путях переоформления правящего (чиновничьего) класса. Инициатором процессов модернизации в Китае, как правило, выступало не общество (здесь - "совокупность подданных"), но именно государство или же те круги, что претендовали на захват государственных командных высот. А средством китайской модернизации (или же последовательной серии модернизационных программ) было усиление чиновничьего класса на путях выборочных, фрагментарных, сверху предписанных преобразований.



Разумеется, история Китая свидетельствует, что были целые массивы внутри китайской реальности, заинтересованные в модернизационных процессах. Не базовые - деревенские и чиновничьи, но, скорее, "вторичные", городские массивы. Однако народно-традиционалистские протесты против злоупотреблений и тягот модернизации оказались многозначно включенными в модернизационную динамику Китая<sup>16</sup>.

Традиционализм Китайской цивилизации с ее принципами приоритета государства над подданными, коллектива над личностью, предания над правом остался в силе. Однако прагматизм и житейская мудрость китайского народа (здесь - перекличка тем доклада О. Е. Непомнина и доклада А. И. Кобзева) подчас заставляет исподволь пересматривать доктринально обоснованное Конфуцием превознесение старины. Да и кроме того, изменилась сама пространственно-временная структура Китайской цивилизации: наряду с Китаем-Континентом бурно (еще более бурно!) развиваются Китай-Ожерелье<sup>17</sup> и Китай-Диаспора, формально друг на друга не похожие, но интенсивно взаимодействующие, отчасти этнически и культурно сродные<sup>18</sup>.

Исходя из этих теоретических предпосылок, О. Е. Непомнин переходит к проблеме взаимосвязи модернизационных процессов и "крестьянской революции" как к узловой проблеме цивилизационной истории Китая - проблеме, действительной и для нынешнего, XXI столетия. Так или иначе, характерный для традиционной конфуцианской "политэкономии" безусловный приоритет учености и земледелия (или в лучшем случае -

---

<sup>14</sup> Легизм (фацзя) - одна из традиционных, восходящих к середине первого тысячелетия до н.э., школ китайской мысли. Согласно учению легистов, распоряжения верховной власти ("законы") должны внушать населению страх и должны быть равнообязательными для всех подданных Поднебесной.

<sup>15</sup> Здесь я для большей ясности пользуюсь термином из статьи английского социолога Станислава Андреского "Восточный деспотизм, или аграрная бюрократия" (см.: Andreski S. Elements of Comparative Sociology. L., 1964. P. 169 - 174).

<sup>16</sup> По мысли В. В. Малявина, сама заведомая многозначность традиционного китайского духа и идеологии, традиционных форм мироосмысления и построения суждений оказалась предпосылкой богатства и многозначности духовных и общественных исканий, синкретических и сектантских течений последних веков (см.: Малявин В. В. Указ. соч. С. 279 - 284).

<sup>17</sup> Так участники конференции обозначили островные китайские образования, где Китайской цивилизации приходится жизнедействовать в качественно новых для нее условиях технологической и социоэкономической глобализации (Тайвань, Сингапур, отчасти перешедший под юрисдикцию КНР Гонконг).

<sup>18</sup> А. И. Кобзев говорил даже о дисперсном "сино-иероглифическом ареале", распространяя это понятие не только на "три Китая", но и на Японию, на Корею, в известной мере и на Вьетнам.

---

шелководства) над "низкими" областями промышленности, коммерции и финансовой активности ("земледелие - ствол, ремесло и торговля - ветки"; "укреплять ствол, обрубая ветки") создал, по словам Непомнина, далеко не лучшие предпосылки для цивилизационной встречи с Западом, столь драматично разыгравшейся в XIX-XX вв.<sup>19</sup>

И вот в таком историческом раскладе не общество, но строящееся на идеологии аграрного патернализма "конфуцианско-легистское" государство, бюрократический "класс-государство" выступило основным инициатором и

двигателем осознанных модернизационных сдвигов. Модернизационные процессы (свержение закосневшей в традиционализме системы маньчжурского владычества, циклы гоминьдановского и маоистского модернизаторства) происходили, хотя и в ускоренном порядке, но, по сути дела, по централизованным, "династическим" сценариям. Однако сценарии эти не исключали массовых крестьянских возмущений и персонификации крестьянских чаяний о добром императоре в образах воцарившихся в Центре вождей. А уж как сказываются торжество и власть крестьянских царей на конкретных мужицких судьбах - вопрос особый<sup>20</sup> ...

И все же - модернизационная доминанта этих процессов, доминанта исторических взломов агро-традиционалистских "мир-систем" (да и не только в Китае) оказалась непреложной. Только так, по мысли О. Е. Непомнина, и можно рассматривать квазихристианство тайпинов, патерналистский квазисоциализм Сунь Ятсена, китаизированный "марксизм-ленинизм" Мао Цзэдуна<sup>21</sup> .

С интереснейшими дополнениями к докладу О. Е. Непомнина выступили историки конфуцианской мысли **Л. Н. Борох** и **Л. С. Переломов**.

С точки зрения Л. Н. Борох, едва ли возможно считать цивилизационную действительность Китая последних двух веков лишь односторонним упадком конфуцианского наследия. Так или иначе, при всей турбулентной внешней истории Китая, исподволь шел процесс впитывания конфуцианской мыслью элементов европейского историзма (включая естественнонаучные воззрения и марксизм), кантианства, переосмысленного буддизма, христианства<sup>22</sup> . Интерес китайской мысли к христианству в плане культурно-историческом особо любопытен и поучителен: по мнению Л. Н. Борох, конфуцианская мысль пытается привнести в свои традиционные моралистические установки некоторые понятия о метафизическом, идеальном, трансцендентном. Вопрос, если угодно, о той неизбывной диалектике вечного и исторического, который был поставлен перед миром именно европейской мыслью.

Однако, как указывает Л. С. Переломов, незыблемой для Китайской цивилизации остается и конфуцианская проблематика рационального правления, принаравливающегося к ритмам переменчивого мира. И Китай-Материк (в маоистский период - в негативной форме, форме экзальтированных кампаний по "критике Конфуция"), и Китай-Ожерелье - в форме позитивной, - полагая конфуцианское наследие в основу модернизационной стратегии, во многом встраивались в современный и постсовременный мир. И общими для них были конфуцианские посылки культурной преемственности и сознательной осторожной адаптации к новым реальностям жизни<sup>23</sup> .

Подводя итог прениям по своему докладу, О. Е. Непомнин подтвердил основной свой тезис об относительной стабильности цивилизационных основ материкового Китая: тысячелетиями слагавшиеся принципы авторитарной централизованной власти и управленческой "стабильности" остаются в силе; другое дело, что и сам Китай -Материк испытывает на себе не только мировые воздействия, но и активное давление "океанических" форм своей же собственной цивилизации, уже во многом оторвавшихся от исконно-"азиатской" "исторической модели".

**В ГЛОБАЛИЗИРУЮЩЕМСЯ МИРЕ**

Условная дата вступления Китая в пространства постсовременного, глобализирующегося мира -осень 1976: кончина Мао, отстранение от власти "банды четырех", возвышение Дэн Сяопина, про-

---

<sup>19</sup> См.: Непомнин О. Е. Историческая динамика Конфуцианской цивилизации. /Препринт/. М, 2002. С. 3 - 4.

<sup>20</sup> См.: Там же. С. 7 - 8.

<sup>21</sup> См.: Там же. С. 11 - 12. Польский ученый-синолог Кшиштоф Гавликовский специально проследил элементы преднамеренного культурного традиционализма в маоистских идеологических кампаниях 50-х - 70-х годов XX столетия: сильнейший момент казенного лицедейства и театрализации, особый упор на традиционные навыки китайского государственного "благочестия", но в формах крайне экзальтированных и огрубленных. (См.: Gawlikowski K. Nowa batalia o Konfucjusza. W., 1976. S. 407-411).

<sup>22</sup> Эта проблематика подробно рассматривается на страницах монографии Борох Л. Н. "Конфуцианство и европейская мысль на рубеже XIX-XX веков. Лян Цичао: теория обновления народа" М., 2001.

<sup>23</sup> Можно было бы припомнить в этой связи слова экс-премьера Сингапура Ли Кван Ю: идеал истинного китайского джентльмена (цзюньцзы), будь то в КНР, будь то в островных китайских государствах, будь то в диаспоре, предполагает умение активно соотносить свою практику с меняющимся миром, никогда не забывая о своих собственных внутренних предпосылках. (См.: Lee Kwan Yew. Is Confucianism Dead? // Newsweek. 2000. July-Sept., Special Issue: The New Asia. P. 49 - 50).

стр. 67

---

возглашение модернизационных политических и технологических приоритетов<sup>24</sup>.

В ходе дискуссий по этому третьему блоку нашей конференции были обсуждены два альтернативных сценария цивилизационного будущего Китая.

Первый сценарий, представленный **А. И. Салицким** (ИМЭМО РАН), можно было бы назвать "оптимистическим". С точки зрения Салицкого, "массивность" китайского экономического и человеческого материала, интеллектуальная тонкость китайского народа, включая и часть его нынешней бюрократии, способность нетривиальным образом выстраивать отношения Китая-Материка с Китаем-Ожерельем и Китаем-Диаспорой - все эти обстоятельства позволяют надеяться на то, что, в конечном счете, Китайская цивилизация сумеет преодолеть нынешние противоречия и трудности своего развития и достойным образом встроиться в нынешний и завтрашний мир. Ведь недаром же КНР - второй по объему после США товаропроизводитель нынешнего мира.

Иной сценарий, который можно было бы назвать "тревожным", или же "критическим", был обоснован в выступлениях **В. Г. Гельбраса, В. А. Мельянцева, О. Е. Непомнина, Н. Г. Рогожиной** (ИМЭМО РАН). В подтверждение этого сценария был высказан целый ряд аргументов.

Аргумент общецивилизационный. Прежняя, агробюрократическая организационная матрица Китайской цивилизации (власть патримониального управленческого аппарата) как была, так и осталась в силе. Но ныне эта матрица действует в условиях натиска индустриального, бюрократического, обуржуазивающегося, "потогонного" города на полутрадиционную деревню; и это чревато новой болью, новыми осознанными противоречиями, новыми протестными тенденциями в народных низах. Десятки миллионов людей в секте

Фалуньгун - это может быть лишь одним из первых сигналов возможных будущих нестроений<sup>25</sup>.

Аргумент экономический. Действительно, КНР - вторая страна в мире по общему объему производства. Но доля современного сектора едва ли достигает четверти общего объема всей китайской продукции. Научно-технический прогресс отчасти блокируется "низкими показателями человеческого капитала, недостаточностью человеческих вложений" (В. А. Мельянцев).

Аргумент экологический. Здесь речь идет не только о поразительной силе демографического давления на экосистему, не только об истощении природных ресурсов (влага, плодородные почвы, леса, ископаемые), но и об ошибках прежнего руководства, исходившего из "марксистско-ленинских" постулатов "борьбы с природой", а также и о нынешней неразработанности экологической политики и экологического законодательства, частичное игнорирование нынешним истеблишментом экологических идей и экологической информации<sup>26</sup>.

Оба изложенные выше сценария по-разному акцентируют эмпирику нынешнего китайского развития, как бы вынося в будущее важнейшие тенденции сегодняшнего дня. Труд построения таких сценариев - труд необходимый, но недостаточный. Тем паче, что речь идет не только о судьбах ядра Китайской цивилизации - КНР, или Китая-Материка, но и о Китайской цивилизации как таковой. А может быть, даже и шире: о том, что перерастает рамки этой цивилизации и было обозначено А. И. Кобзевым как "сино-иероглифический ареал". Да и о мире в целом.

#### НЕКОТОРЫЕ ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ ВЫВОДЫ

Как соотносится изучение Китая и его цивилизационного наследия с историей всемирной и глобальной?

Что дают синологические исследования для развития цивилизационной теории как одного из важнейших, хотя и не всеобъемлющих языков нынешних социогуманитарных наук?

Как - именно в свете синологии - переосмысливается сама цивилизационная теория? Весь этот круг вопросов был прямо или косвенно затронут в заключительном теоретическом выступлении Е. Б. Рашковского.

Казалось бы, изучение тысячелетий культурно-исторического опыта Китая - особо наглядное и последовательное подтверждение правоты популярного цивилизационного дискурса. Цивилизация ограничена во времени и в пространстве и образует собой относительно изолированное смысловое целое: как говорится, "без окон, без дверей". Но более пристальный взгляд именно на историю Китая предполагает и гораздо более гибкий подход к представлениям о феномене цивилизации.

---

<sup>24</sup> Первые жесты благосклонно-реформаторского внимания властей относились прежде всего к сферам физических наук и компьютерных технологий. Так началось восстановление интеллектуального, а вместе с ним и цивилизационного потенциала материкового Китая, подорванного идеологическими кампаниями предшествующих десятилетий (см.: Sharpley D. China after Mao: Science Seeks to Be Both Red and Expert // Science. 1977. V. 197. N 4305).

<sup>25</sup> Известно, что на пороге Третьего тысячелетия сектантов Фалуньгун было больше, чем членов КПК. По данным российского интернет-журнала, в настоящее время более 100 000 последователей этой секты без суда и следствия содержатся в трудовых лагерях, а 600 сектантов

направлены на принудительное психиатрическое лечение (Благо-вест-инфо. 08.02 - 03.03.03. N 7 - 8/384 - 385. С. 4 - <http://blagovest-media.ru>).

<sup>26</sup> См.: Рогожина Н. Г. Китай - экологические риски развития цивилизации. /Препринт/. М., 2002.

стр. 68

---

Любая цивилизационная реальность немыслима вне контекста межцивилизационных связей. Именно в этом контексте цивилизации строятся, отыскивают, переоформляют и переосознают себя. Действительно, трудно понять содержание и историю цивилизации Китая без исторических контактов Ханьского этнического ядра с мирами Евразийской степи, с Индо-буддийским миром, с Исламом и Христианством. Трудно представить себе исторический генезис и эволюцию Гоминьдана и КПК без влияний западных и российских социалистических и позитивистских учений. Трудно представить себе многообразие сегодняшних форм бытования китайского народа без влияния современной науки, информатики, рыночных теорий и практик.

Цивилизационный дискурс исходит из того положения, что цивилизационный опыт больших человеческих масс связан с судьбами больших, локально ограниченных обществ и, что особенно важно, с некоторым условным, не всегда отчетливым, тем не менее все же существенным единством их самосознания. Но и в периоды наибольшей внутренней консолидации такие общества оставались в той или иной степени этно-демографически, экономически и культурно проницаемыми. А уж в какой мере и до каких пределов - особый вопрос.

Но даже эта внутренняя цивилизационная консолидированность - была ли она всегда? Исчерпывает ли она историю народов и регионов? Едва ли.

Учение Фернана Броделя и его последователей (Им. Валлерстайна, у нас - М. А. Чешкова) о глобальной структуре истории, может быть, гносеологически во многих отношениях и уязвимо, но пока еще мы не знаем более серьезных обобщений всего комплекса наличных исторических познаний.

Итак, мир цивилизаций имеет в своей культурно-исторической прапамяти, кстати сказать, подкрепляемой и обновляемой трудами антропологов, археологов, лингвистов и религиоведов, тысячелетия доцивилизационного, "доосевого" развития. Свидетельством тому - и многочисленные труды по этногенезу и генезису китайского народа.

Но и цивилизационный пласт человеческой истории (пласт, казалось бы, наибольшей пространственно-временной социальной и духовной консолидации) отнюдь не монолитен. Любая из цивилизаций пронизывается мировыми этнокультурными и духовными потоками; любая из сколько-нибудь развитых цивилизаций переживает внутренние и многозначные конфликты социальной консолидации и духовных исканий, условно говоря - конфликты социоцентризма и мистицизма, или - говоря богословски - катафазы и апофазы<sup>27</sup>. Китай пережил и отчасти продолжает переживать всечеловеческий и творческий духовный конфликт не только в коллизии конфуцианства и даосизма, но и коллизиях внутри каждого из них. Это - одна из центральных тайн китайской духовности и искусства, всего интеллектуального склада китайцев.

А уж ныне мы наблюдаем становление новой, по сути дела, постцивилизационной полосы человеческой истории: пришествие мира диаспорного, дисперсного, с сильными моментами индивидуализации. И эта, казалось бы, одна из самых самозамкнутых и самоцентричных цивилизаций - Китайская цивилизация - в лице своих основных трех фракций (Китай-Материк, Китай-Ожерелье, Китай-Диаспора) вносит особый вклад в становление новой, дисперсно-диаспорно-индивиду-ализированной Мироструктуры.

Кстати сказать, такая триадическая структура нынешней Китайской цивилизации (или уже "постцивилизации"?) отчасти помогает уяснить структуру и нынешней "постцивилизации" Российской:

- Россия как Российская Федерация,

- Россия - сопредельные республики (СНГ и особенно Балтия, где благодаря более развитым системам и институтам гражданского общества русскоязычная жизнь особенно насыщена, оформлена и богата), - Россия-Диаспора.

Однако, думается, наступающий постциви-зационный мир будет включать в себя мощные, скорее всего, несмыаемые и отчасти даже возобновляемые в мышлении и практике следы предшествующих цивилизаций. Или можно было бы сказать так: в нынешнем глобализирующемся мире мы имеем возможность наблюдать процессы перемещения центра тяжести социокультурной динамики из цивилизационной сферы в сферу собственно культур - локальных, дисперсных, групповых и индивидуальных<sup>28</sup>.

Все это, - скорее, не столько догадки или утверждения, сколько вопросы. Но без подчас рискованной постановки культурно-исторических вопросов невозможны процессы осмысления и целеполагания не только для нынешней, но и для будущей человеческой жизни. Если таковая состоится.

---

<sup>27</sup> Проблема "апофазы" - проблема несоизмеримости Абсолюта и Святыни с нашим познавательным и описательным опытом; проблема же "катафазы" связана с непреложным, хотя и упрощительным человеческим стремлением выразить и изъяснить Невыразимое (см.: Василенко Л. И. Краткий религиозно-философский словарь. М., 2000. С. 16, 95).

<sup>28</sup> От массовой культуры к культуре индивидуальных миров: новая парадигма цивилизации. М., 1988.

## **Кибаяев Н. Мусульманская цивилизация: вызовы глобализации<sup>10</sup>**

Мусульманская цивилизация сыграла значительную роль в мировой истории и продолжает оказывать существенное влияние на современный мир. Сегодня на Земле насчитывается свыше 1 миллиарда мусульман, более 40 стран являются членами организации "Исламская конференция", существуют многочисленные мусульманские диаспоры в странах Европы (15 миллионов человек) и США (6 миллионов). В отличие от других современных цивилизаций, мусульманская не связана напрямую с каким-либо регионом, но охватывает едва ли не весь современный мир, а в качестве основы консолидации народов, относящихся к различным расам, имеющим разные культуры, языки и традиции, выступает религия ислам. И это при том, что трудно говорить о какой-

---

<sup>10</sup> Кибаяев Н. Мусульманская цивилизация: вызовы глобализации // Свободная мысль. 2007. №11. С. 141-154.

то единой исторической общности судеб этих народов: ислам выступает как единство в многообразии.

Однако эта цивилизационная солидарность не является монолитной и бесконфликтной. Она не существует в каком-то чистом виде и скорее может рассматриваться как эпифеномен, то есть как результат кросскультурного взаимодействия различных цивилизаций, объединенных образом жизни, системой ценностей, а также социально-политическими и экономическими представлениями, основы которых укоренены в исламе - одной из самых жизнеспособных мировых религий, динамично адаптирующейся к особенностям традиций различных народов. Вместе с тем с этой религией связано и немало острых проблем. После 1967 года в СМИ и исследовательской литературе стал частенько употребляться термин "мусульманский фактор", после иранской революции 1979 года с исламом стали связывать угрозу мировому порядку, а в 1980-е - еще и опасность экстремизма и терроризма, вплоть до выводов известной статьи С. Хантингтона (1993), считающего всю мусульманскую цивилизацию потенциальным источником конфликтов в современном мире.

Однако при ближайшем рассмотрении оказывается, что при оценке роли ислама слишком значимое место занимают стереотипы, основанные на описании реалий мусульманского мира в терминах христианской тради-

---

КИРАБАЕВ Нур Серикович - профессор, доктор философских наук.  
стр. 141

---

ции ("исламский фундаментализм" и некоторые другие). Эти стереотипы - результат либо недостаточного знания, либо неадекватной методологии, либо чрезмерного влияния априорных идеологических и социокультурных установок познающего субъекта<sup>1</sup>. В этом смысле необходим целостный анализ стереотипических представлений означенного рода<sup>2</sup>.

Прежде всего заметим, что поиски в исламе "ортодоксии", "теологии", "церковной идеологии" и т.п. по аналогии с христианством бессмысленны - их просто не существует. "Евроцентристы" явно недооценивают и многообразия исламского мира и культуры, и их особенностей в разные исторические эпохи. При всех различиях европейского цивилизационного, российского историософского и марксистского формационного подходов к оценке ислама в них немало и общего - прежде всего общий миссионерский подход, попытка рассматривать миссию Запада или России на мусульманском Востоке как цивилизаторскую, прогрессивную и освободительную.

Важнейшие особенности мусульманской классической культуры

Между тем исламская и западноевропейская цивилизации на протяжении многовековой истории соседствовали в рамках единой средиземноморской цивилизации. При этом ислам и христианство в равной мере принадлежат к авраамической религиозной традиции, более того, античная культура составной частью вошла в основы этих цивилизаций (аристотелизм и др.). Таким образом, основное различие между исламом и Западом следует искать в несходстве систем ценностей и нормативных особенностях. И если в основе мусульманского мировидения лежат определенные религиозные принципы, то европейское мировидение отличается своей секулярностью.

Возникновение этих фундаментальных различий следует отнести к периоду после эпохи европейского Ренессанса. Классическая мусульманская культура сохранила баланс между религиозным и светским, именно этот баланс и определял основные мировоззренческие и ценностные принципы, а также лежал в основе мусульманского понимания универсализма до середины XV века. С XVI века религиозная составляющая стала доминировать. Европейская же традиция с течением времени утвердила доминирующую роль в мировидении светского начала. Потому попытки возвращения к религиозному видению социального и культурного миропорядка рассматриваются как историческое отступление, угроза современной западной цивилизации.

---

<sup>1</sup> См.: **Edward Said**. Orientalism. N. Y., 1979; **Ю. М. Почта**. Возникновение ислама и мусульманского общества. М., 1993.

<sup>2</sup> См. **Y. Pochta**. The Image of Islamic Culture in European Consciousness. - "Values in Islamic Culture and the Experience of History. Russian Philosophical Studies". I. Ed. by N. Kirabaev, Y. Pochta. Washington, 2002. стр. 142

---

Мусульманская культура как составная часть мировой культуры сыграла значительную роль в истории человеческой цивилизации и продолжает оказывать существенное влияние на различные области жизни разных стран мира. Отсюда естественное стремление к философскому осмыслению культурных традиций народов мусульманского Востока, столь ярко проявившееся, например, в феномене русского евразийства, в том числе современного<sup>3</sup>. Анализируя ценности мусульманской культуры, важно указать на духовные ориентиры, с которыми представители мусульманской цивилизации, как индивиды, так и социальные группы, соотносят свои действия и образ жизни. Ценности мусульманской культуры, как, впрочем, и культуры любой другой цивилизации, во многом определяются так называемыми базовыми ценностями, составляющими основание ценностного сознания в их целостности. Базовые ценности мусульманской культуры во многом детерминировались процессом становления и развития Арабского халифата. При этом она сумела сохранить и приумножить культурные, научные и философские традиции Античности, а также развить гуманистические черты средиземноморской культуры (хотя и в иных исторических условиях). Неудивительно, что на арабском Востоке античное наследие рассматривалось как исток и неотъемлемая часть культуры мусульманского мира. "Золотой век" мусульманской цивилизации пришелся на IX-XII века, когда именно исламская культура во многом определяла уровень культуры мировой - как духовной, так и материальной.

Ее основными структурными элементами выступали (и выступают) не столько науки (как в западноевропейской мысли), сколько ценностно-идеологические течения, которые определяют характер познания, интерпретации и сферу допустимого понимания гносеологической картины мира. Они имеют общую парадигму с определенной совокупностью оценок и представлений в ее основе, относящихся к предельным основаниям бытия человека в мире, его собственной природы и связи с космосом, отраженным исламским мировоззрением. Именно в проблемном поле знания (основанном на идеале знания в исламе) мыслители мусульманского Средневековья решали каждую проблему в отдельности - будь то вопросы культуры и политики, этики и эстетики, философии и права.

Все основные философские и общественно-политические течения мусульманского Средневековья, не ограничивая себя только одним специфическим предметом познания, по отношению к политическим проблемам выступали как политические теории, к философским - как философские, к правовым - как юридические, к нравственным - как этические и т.д. Таким образом, в соответствии с нормами шариата средневековая мусульманская культура ориентировалась на целостный, комплексный идеал знания. Например, работу известного средневекового мыслителя аль-Газали (1058 - 1111) "Возрождение религиозных наук" можно считать и философской, и юридической, и религиозной, и

---

<sup>3</sup> См. "Евразийская идея и современность". Под ред. Н. С. Кирабаева. М., 2002. стр. 143

---

лингвистической, и культурологической одновременно, то есть междисциплинарной в современном понимании<sup>4</sup>. Недаром известный философ Ибн Рушд (Аверроэс) (1126 - 1198) об аль-Газали говорил: с философами он философ, с суфиями - суфий, с



мутакаллимами - мутакаллимом<sup>5</sup>. О характере ценностной ориентации образованной части средневекового мусульманского общества можно судить и по адабной литературе. Речь идет об адибах, воплощавших образ культурного и образованного человека. Адаб - совокупность норм образованности и воспитанности - предполагал знание как светских, так и религиозных наук, в частности философии, астрономии, математики, и определенную модель поведения. Стоит напомнить и известное высказывание пророка Мухаммеда: "Ищите знания даже в далеком Китае". По оценке американского ориенталиста Ф. Роузенталя, в арабо-мусульманской культуре "знание" приобрело значимость, не имевшую равных в других цивилизациях<sup>6</sup>.

#### Исламский гуманизм

Немаловажное значение для понимания парадигмы мусульманской культуры имеет также факт отсутствия в исламе института Церкви и, соответственно, церковной идеологии; признания законотворческой роли только за Богом и, соответственно, факт отсутствия ортодоксии и ереси в том смысле, как они понимались в христианстве, а также факт религиозного и правового плюрализма в рамках единого исламского мировоззрения. При описании парадигмы мусульманской культуры и цивилизации представляется важным выделение минимум двух доминирующих составных: ислама и эллинизма. Таким образом, в своей истории эта культура раскрывала и раскрывает как свое "западное лицо" (поскольку содержит элементы иудаизма, христианства и эллинизма), так и "восточное" - когда отходит от сущности этих составляющих.

Отсюда становятся ясными и три основных аспекта гуманизма, проявляющиеся в средневековой мусульманской культуре:

- религиозный гуманизм, провозглашающий человека высшим из божественных творений;

- адабный гуманизм, идеал которого - адаб, сформировавшийся в IX веке, соответствует характерному для Европы XVI века идеалу *Humanitas*, то есть идеалу развития физических, нравственных и умственных способностей человека во имя всеобщего блага;

- философский гуманизм, более концептуализированный, суть которого Абу-Хайян ат-Таухиди кратко выразил в словах "человек стал проблемой для человека"<sup>7</sup>.

---

<sup>4</sup> См. Аль-Газали. Ихья улум ад-дин. Т. 1 - 4. Каир, [б. г.]

<sup>5</sup> См. **Ибн Рушд**. Рассуждение, выносящее решение относительно связи между религией и философией. - "Классики арабо-мусульманской философии". N. Y., "Edwin Mellen Press", 1999. P. 619 - 647.

<sup>6</sup> См. **Ф. Роузентал**. Торжество знания. "Концепция знания в средневековом исламе". М., 1978.

<sup>7</sup> Цит. по: **А. Sagadeyev**. Humanistic Ideals of the Islamic Middle Ages. - "Values in Islamic Culture and the Experience of History. Russian Philosophical Studies".

---

При этом в рамках мусульманской культуры гуманизм проявляется в разных формах. На Востоке это явление впервые дало о себе знать во времена правления Хосрова Ануширвана и было представлено Барзуе, Павлом Персом и др. Далее следует гуманизм, развивавшийся под влиянием эллинистического гностицизма, герметизма и неоплатонизма; это гуманистические искания, сконцентрированные вокруг темы совершенного человека и представленные именами Ибн Араби, ал-Джили (1365 - 1417), ал-Халладжа (857 - 922) и Ш. ал-Сухраварди (1154 - 1191). Наконец, гуманизм, акцентирующий внимание на величии человеческого разума (как в хадисах, где пророку Мухаммеду приписываются такие слова: "Всеякий познающий Бога, познает и себя"; "Первая вещь, сотворенная Богом, - разум"), обнаруживается в творчестве Мухаммеда Ибн Закария ар-Рази (850 - 925), отвергавшего Откровение и утверждавшего автономию человеческого разума в духе европейского Просвещения.

Амбивалентность мусульманской культуры, основанная на принципах шариата и исторического бытия Арабского халифата, предполагает ее рассмотрение с точки зрения

как соотношения мирского и сакрального, так и эзотерического и экзотерического характера ее "бытийственного что". Принимая во внимание огромную роль шариата в мире и преобладание мирских установок в поведении и мысли человека, необходимо отметить, что мусульманская культура сохранила и продолжает сохранять устойчивую связь между представлениями о космосе и этикой. Именно это обстоятельство позволило в свое время рассматривать "чужеземную науку" - философию, ориентированную на античную традицию, как неотъемлемую часть собственной культуры, а также позволяет и сегодня держать открытыми двери для современной европейской науки и культуры.

Говоря о соотношении эзотерического и экзотерического в контексте проблемы разума и веры, необходимо отметить их взаимодополняемость. Анализ теолого-философского уровня решения проблемы соотношения разума и установлений веры показывает, что, несмотря на различия в позициях мыслителей, их объединяет то, что в совокупности своей они исходили из приоритета разума. Тем самым подготовили почву для суфийского эзотерического знания и его интеллектуальной попытки гармонизировать шариат и тарикат. Суфизм не рассматривал соотношение разума и веры как "саму по себе сущую проблему", а включил ее в общую систему соотношения установлений Веры, Пути и Истины (Шариат-Тарикат-Хакикат). При этом необходимо отметить, что такая система организовала "логическую форму" действия познающего субъекта в поиске собственного абсолюта, способствуя тем самым появлению множества вариантов, одним из которых является учение аль-Газали. Отдавая себе отчет в том, что суфизм есть явление историческое и целостное, мы полагаем важным его исследование с учетом архетипов собственно суфийской культуры.

стр. 145

---

Разумеется, на протяжении столетий мусульманская культура не оставалась неизменной: наряду с основополагающим, устойчивым в ее парадигме проявлялись и изменяющиеся элементы. Вне учета этого фактора невозможно достичь адекватного понимания таких явлений, как так называемые реформирование или модернизация ислама. Между тем существующие интерпретации, как правило, игнорировали основополагающую, устойчивую компоненту, а потому традиционные основоположения, составляющие дух мусульманской культуры, принимались за внешнее - то, что может быть преодолено исторически. Однако применительно к исламу этот подход некорректен.

Так, анализ классических теорий государства в мусульманской политической мысли (ал-Маварди (ум. в 1058 году), ал-Джувейни (ум. в 1085 году) и наконец аль-Газали) свидетельствует, что принципы шариата вовсе не мешали учету исторических реалий в эпоху Арабского халифата и опирались главным образом на исторические прецеденты<sup>8</sup>. Неизменная составляющая этих концепций - учение о том, что государство является лишь проводником принципов шариата. Различия трактовок затрагивали такие вопросы, как субъект реальной политической власти, понимание этой власти и авторитета, и некоторые другие. Вместе с тем не подвергался сомнению основополагающий принцип единства религии и государства, базирующегося не только на чувстве религиозной солидарности, но и на общей задаче установления равенства и справедливости в социально-политическом и экономическом отношениях, то есть главной цели ислама. Суть мусульманской государственности заключена в мусульманской религии как образе жизни и типе мировоззрения.

Ислам и проблема секуляризма

По-особому в исламе проявляется и проблема секуляризма. Прежде всего при неоспоримой важности этого явления его значения не стоит и переоценивать: в последние несколько десятилетий влияние ислама в странах Ближнего и Среднего Востока не только не снизилось, но и возросло, что явно свидетельствует не в пользу секуляризма. Кроме того, последний является относительно поздним явлением: его зарождение и развитие приходится на XIX-XX века, причем в последнем столетии ответной реакцией на

различные формы секуляризма стало усиление исламских движений, призванных противостоять интеллектуальным и политическим проявлениям колониального порядка, на их взгляд, направленным против ислама и мусульман и предназначенным для вестернизации мусульман и лишения их культурной идентичности.

Секуляризм, по-арабски ильмания (от ильм - наука) или аломания (от алом - мир), более точно можно выразить словом \*дуньявийя" - земной, мирской или светский. Секуляризм в европейском понимании этого слова при-

---

<sup>8</sup> См. **N. Kirabaev**. The Political and Legal Culture of Medieval Islam. - "Values in Islamic Culture and the Experience of History. Russian Philosophical Studies". I Ed by Kirabaev, Y. Pochta. Washington, 2002. P. 135 - 164.

стр. 146

---

шел в духовную жизнь мусульманского мира в эпоху колониального времени наряду с понятиями "современность", "вестернизация" и "модернизация". Как правило, он рассматривается как освобождение зависимости и влияния политики от религиозной власти в широком смысле этого слова. Соответственно, принято констатировать факт маргинализации ислама в процессе социально-экономического и политического развития стран мусульманского Востока и в колониальный период, и после обретения независимости. В итоге секуляризация на Ближнем и Среднем Востоке рассматривалась как отказ от культурных традиций мусульманского общества.

Как известно, секуляризм как движение протеста, определенная доктрина и идеология возник и развивался в рамках христианской Европы. Его содержательная теория и практика сложились в период христианских реформаторских движений в Европе. Радикальное значение термина "секуляризм", как правило, связывают с его французским эквивалентом - laïcisme, который рассматривают как учение о полной свободе общества от религии. Согласно ему, функции, ранее выполнявшиеся институтом монашества, должны быть переданы светским людям, в частности в сферах образования и юриспруденции. Например, в 1882 году в государственных школах Франции занятия по религии были заменены на такую дисциплину, как общая этика, а основатель Турецкой Республики К. Ататюрк рассматривал радикальный секуляризм как необходимое условие строительства политических институтов республики.

В XIX веке в процессе развития секуляризм зачастую приводил к атеизму. Усилиями Ф. Ницше, З. Фрейда, К. Маркса он привел к новому пониманию места человека в мире. Вместе с тем и сегодня в этом атеистическом и материалистическом мировоззрении остались определенные элементы религиозного наследия. Как отмечает, например, Ф. Фукуяма, "надо безоговорочно признать, что религия и религиозные чувства не умерли. И не только из-за воинственности исламистов, а также потому, что развивается протестантско-евангелистское движение, которое по численности сторонников составляет конкуренцию фундаменталистскому исламу как источник истинной религиозности... Все это говорит о том, что секуляризация и рационализм вовсе не обязательно служат модернизации"<sup>9</sup>.

Мусульманская критика секуляризма в целом основывается на идее о возникновении этого процесса в Западной Европе, обусловленном природой христианства, таких его основополагающих черт, как разделение сфер влияния между Церковью и государством, а также посреднической ролью института священства, ограничивающего основные права религиозной общины. В итоге христианский клир рассматривается как основное препятствие на пути прогресса, ограничение влияния Церкви в процессе секуляризации оказывается оправданным<sup>10</sup>. В мусульманском же мире институт Церкви в его христианском понимании попросту отсутствует, как нет и идеи посредника между Богом и человеком. За исключением пророка

---

<sup>9</sup> "The New-York Times". 13 - 03. 2005.

---

Мухаммеда, ни за кем не признается право выступать от имени Бога. А потому вплоть до начала XIX века - до появления секуляризма в мусульманском мире - арабский Восток не знал деления по принципу Богу - богово, кесарю - кесарево.

Дискуссии по вопросу секуляризма на арабском Востоке велись в основном в двух направлениях: среди авторитетов религиозного знания и арабских христиан. Основной тезис мусульманских авторитетов основывался на том, что модернизация и прогресс должны происходить на основе достижений исламской цивилизации. В качестве примера они приводили достижения в области науки эпохи "золотого периода" развития Арабского халифата. Так, Р. ат-Тахтави (1801 - 1873) первым стал утверждать, что возможно заимствование элементов европейской цивилизации, не вступающих в конфликт с принятыми ценностями и принципами шариата. Он пытался доказать, что демократические принципы развития общества вполне совместимы с законами ислама, потому что в исламе в теории и на практике существует религиозный и правовой плюрализм. Другие исламские реформаторы XIX века - Х. аль-Туниси (1810 - 1899), аль-Афгани (1838 - 1897), аль-Кавакиби (1854 - 1902) и М. Абдо (1849 - 1905) - утверждали, что аналоги европейских идей светского развития общества - таких, как принцип справедливости, благосостояние народа, избрание правительства, идея совершенства человека в обществе и т.п., можно найти и в истории Арабского халифата.

Так, Джамаль ад-Дин аль-Афгани критиковал тех, кто слепо копировал европейскую модель, обвиняя их в том, что они представляют угрозу суверенитету уммы, и считал, что основная причина упадка мусульманской цивилизации связана с отсутствием справедливости и шуры (совета), а также с беззаконием правящей бюрократии. Особой критике подвергался деспотизм. В свою очередь аль-Туниси связывал кризис мусульманской цивилизации с абсолютным характером власти, которая, как он полагал, притесняет народ и в конечном счете разрушает цивилизацию. Аль-Кавакиби утверждал, что ислам не несет ответственности за деспотическое правление, а известный реформатор М. Абдо являлся даже последовательным сторонником парламентской системы, выступал в защиту плюрализма и отождествлял понятия "шура\* с демократией, аиджмаа" - с консенсусом, посчитав, что власть правителя и судей можно рассматривать как гражданскую.

Христианское направление преобладало в группе арабов-христиан, получивших образование в Сирийском протестантском колледже, а затем обосновавшихся в Египте. Наиболее важными фигурами среди арабов-христиан, принявших участие в дискуссии по проблемам секуляризма, были Шибли Шумайил (1850 - 1917), Фарах Антун (1874 - 1922), Георгий Зайдан (1861 - 1914), Якуб Суруф (1852 - 1917), Салама Муса (1887 - 1958) и Никола Хаддад (1878 - 1954). В целом они ориентировались на европей-

стр. 148

---

ские либеральные идеи XVIII-XIX веков и утверждали, что именно разум должен устанавливать основные принципы человеческого поведения. Из религиозных традиций приемлемым считали лишь то, что соответствовало проведению модернизации. Ф. Антун и Ш. Шумайил видели свою задачу в создании светского государства, способного обеспечить полное равенство христиан и мусульман. Они полагали развитие науки и техники основой толерантности, которая позволяет вытеснить религиозный фанатизм. С. Муса говорил о необходимости разделения сфер религии и науки, считая, что общество не пойдет по пути прогресса, пока не будет ограничена роль религии. В целом, не проводя четкого различия между секуляризацией и модернизацией, арабы-христиане считали вестернизацию единственным средством модернизации.

Сторонников арабского секуляризма критиковали за идею несовместимости модернизации с исламом, их представление о секуляризме как об объявлении войны исламу. В противовес им многие современные исламские мыслители, как и мусульманские реформаторы XIX века, придерживаются иной точки зрения, полагая, что научные и технические достижения современной западной цивилизации можно свести к таким категориям, как знание и практика, не возбраняемым для мусульман и не угрожающим их религиозно-национальной идентичности.

Ислам и проблема устойчивости межцивилизационного взаимодействия

Даже не будучи государственной религией в ряде стран, ислам оказывает огромное влияние на политические и социальные институты, на образ жизни тех, кто причисляет себя к мусульманскому сообществу. Можно сказать, базовые мусульманские ценности и институты ислама и лежат в основе этой солидарности. Жизненность этой цивилизации связана с гибкостью, динамичностью и пластичностью различных способов внутреннего согласования ее составляющих, включая способность к самым глубоким инновациям.

Разумеется, принятие той или иной инновации связано с идеей ее возможности поддержать и развить жизнестойкость мусульманской цивилизации в целом. Последняя, несомненно, имеет глубокую историческую память, позволившую ей на протяжении многих веков считать себя способной к диалогу с другими цивилизациями, открытой к взаимодействию с ними<sup>11</sup>. Вместе с тем XX век, в частности его вторая половина, принес мусульманам большие унижения - понимание того, что западная цивилизация ушла в своем развитии далеко вперед. Более того, осознание факта, что Запад вторгся во все аспекты жизни мусульманина, продолжает вызывать достаточно болезненную реакцию<sup>12</sup>.

---

<sup>11</sup> См. "Values in Islamic Culture and the Experience of History. Russian Philosophical Studies".

<sup>12</sup> См. **Б. Льюис**. Ислам: что пошло не так? - "Россия в глобальной политике". 2003. Т. 1. N 1. стр. 149

---

И хотя мусульманские модернизаторы-реформаторы пытались соединить достижения западной науки и технологии с базовыми ценностями и институтами ислама, полученные результаты не оправдали ожиданий. В конечном итоге ни одна западная модель не имела успехов в странах, принадлежащих мусульманской цивилизации. Отсюда настойчивые поиски собственного пути развития, в свою очередь вызвавшие особую тревогу на Западе. Поэтому на повестке дня стоит вопрос не столько о преодолении дисбаланса между мусульманским и западным миром, сколько определение путей их возможного гармоничного взаимодействия. При этом важно, чтобы эти цивилизации пытались на деле, а не на словах понять и услышать друг друга.

В современную эпоху глобализации человечество при всем разнообразии пришло к факту необратимого взаимодействия всех сфер жизни - экономической, политической, культурной и духовной. Глобализация как процесс интеграции человечества в противоположность процессу его дифференциации порождает представление о человечестве как глобальной общности<sup>13</sup>. Судя по мнениям, изложенным в научной литературе, на новом уровне возрождается дихотомическое видение развития мира. С одной стороны, глобализация как бы неизбежна и фатально предопределена, она универсализирует и нивелирует все различия - от экономических до культурных, тождественна вестернизации или американизации, безальтернативна, устраняет понятие суверенного государства. С другой стороны, она предстает вовсе не неизбежной, а обратимой, имеющей альтернативу в виде религиозных и национальных идентичностей, противопоставляемых вестернизации и американизации, углубляет неравенства между богатыми и бедными государствами, легализует господство глобального корпоративного капитализма. В данном случае мы не пытаемся дать всесторонний анализ процессу глобализации, хотим лишь рассмотреть его как тенденцию к созданию некоей единой мировой цивилизации и культуры. Ведь зачастую глобализацию рассматривают не как порождающую новую культуру и цивилизацию, а как следствие либо господства

ценностей одной из них, либо преодоления ценностного подхода и сведения проблемы идентичности к простому информационно-культурному обмену.

Каждый из этапов глобализации был непосредственно связан с достижениями науки и техники и поступательной сменой доминирующих социальных укладов. Каждое из выдающихся технических достижений (от паровой машины до современных информационных технологий) открывало новую страницу в истории глобализации. Влияние этих открытий на динамику общемировых процессов было возможным лишь в одном случае - когда они были востребованы обществом. Постоянная модернизация Запада и изменение социального устройства способствовали расширению границ влияния Запада в широком смысле слова на остальной мир.

Между тем специфика социальной структуры мусульманского Востока, которую, в частности, можно рассматривать как консервативную, начиная

---

<sup>13</sup> См. "Philosophical Challenges and Opportunities of Globalization". Ed. by O. Blanchette, T. Imamich, G. MacLean. Vol. 1 - 2. Washington, 2001.  
стр. 150

---

с XVII века препятствовала как политической, так и культурной экспансии Запада. При этом собственного потенциала для модернизации она не имела. Поэтому процессы глобализации были направлены от Центра к периферии. Таким образом, понятие глобализации на самом деле есть понятие вестернизации. Подтверждением является тот факт, что из 188 стран, входящих в ООН, 36 представляют европейский континент, а 125 - страны, в то или иное время находившиеся в пространстве западного колониализма. Видимо, историческая правда не должна приноситься в жертву политической корректности, то есть можно сказать, что глобализация в ее историческом развитии вплоть до настоящего времени является процессом установления европейского доминирования над миром (США, Канада, Австралия и Новая Зеландия рассматриваются как "боковые ветви Запада"). И если говорить, что сегодняшний процесс глобализации проходит по "сценарию США", то принципиально это сути дела не меняет.

Исторические уроки глобализации на протяжении последних 70 лет показывают, что одной из ее особенностей было формирование новой социальной и экономической культуры в отдаленных регионах мира. Так или иначе этот процесс способствовал ускоренному развитию населявших эти регионы народов. Мы не склонны считать, что европейская колонизация была абсолютным благом для стран третьего мира. Колониализм и его последствия остаются и сегодня достаточно спорной проблемой мировой истории. Не вдаваясь в дискуссию по этому вопросу, хотелось бы отметить, что влияние процессов глобализации на развитие стран третьего мира, включая и мусульманские страны, можно рассматривать по крайней мере с двух точек зрения.

Во-первых, если рассматривать основную цель культуры как средство выражения человеческой универсальности в социальной форме, то можно сказать, что духовно-ценностные основания общественной жизни стран мусульманского Востока так или иначе, но достаточно жестко привязаны к социальной среде. Тем не менее, во-вторых, история развития мусульманской культуры показывает, что ее выдающиеся достижения не являются непосредственным результатом социума, который можно рассматривать как нечто производное, а религия и религиозное понимание личности - вот исходные начала мусульманского сообщества. Однако это противоречит достаточно известной аксиоме: ислам - это "религия общины". Трудно сегодня говорить о каком-либо однозначном понимании влияния процессов глобализации на развитие мусульманской цивилизации, поскольку мусульманский мир весьма неоднороден и дисперсен в различных сферах духовной жизни народов, считающих себя принадлежащими к мусульманской цивилизации. Этот вопрос требует достаточно внимательного и серьезного изучения.

Представляется, что в целом важно ответить на вопрос: что несет с собой глобализация - усиление однородности или разнородности человечества? С одной стороны, весьма заманчиво дать философский ответ: и то, и другое,  
стр. 151

---

причем тенденция к нарастанию разнородности не ведет автоматически к распаду целого, поскольку вырабатываются механизмы и принципы соотнесения разнородных частей глобального целого. Однако очевидно, что такой ответ не является удовлетворительным ввиду его максимальной общности и абстрактности и ответ или ответы на этот вопрос еще впереди.

Итак, на протяжении почти шести столетий (с VII по XIII век) мусульманская цивилизация являла собой пример открытости к диалогу с другими культурами и цивилизациями. Не в последнюю очередь этой открытости способствовал дух религиозной и культурной толерантности в ойкумене самого Арабского халифата от Инда до Гибралтара. Важными составляющими духовности мусульманской культуры стали персидская мудрость и греческий разум. В условиях политико-правового и религиозного плюрализма в рамках ислама творцами классической культуры арабо-мусульманского Средневековья были не только арабы, но и представители десятка других народов. И несмотря на различные столкновения и войны между арабо-мусульманским миром и средневековой Европой (как, впрочем, и различного рода коллизии внутри самого халифата) Багдад, Дамаск, Каир, Кордова стали культурными центрами, определявшими ход взаимодействия с другими цивилизациями.

Именно открытость к диалогу позволила средневековой Европе рассматривать как составную часть собственной культуры не только наследие Античности, сохраненное и переданное арабами, но и многие достижения классической арабо-мусульманской философии, науки и культуры. Интересно отметить, что на стыке междивизиационного взаимодействия сформировались и развивались самостоятельные культуры, одновременно принадлежавшие к мусульманской и европейской цивилизациям.

Важно отметить, что открытость к диалогу и плодотворность взаимодействия мусульманской и европейской культур определялись тем обстоятельством, что они сформировались и развивались в ареале единой средиземноморской цивилизации. Устойчивость взаимодействия культур в ее рамках была связана с базовыми принципами единого способа мировидения на основе античной культуры и авраамистической традиции. Представляется, что консолидирующей основой средневекового мусульманского мира, состоящего минимум из трех халифатов (Багдадского, Фатимидского и Кордовского) и множества различных эмиратов, были толерантность и плюрализм. Арабо-мусульманская культура породила великого Ибн Рушда (Аверроэса), основные идеи которого определили ход развития средневековой Европы в учении латинских авероистов о "двойственной истине", к сожалению, сама мусульманская культура авероизма так и не знала.

Поворотным пунктом в истории мусульманского мира, стоявшего перед цивилизационной альтернативой, стал XV век. С завоеванием Византии  
стр. 152

---

в 1453 году и развитием Османской империи консолидирующей основой мусульманского мира были уже не принципы толерантности и плюрализма, открытости к диалогу с другими цивилизациями, а жесткая консервативная религиозная доминанта. Исторический цивилизационный выбор, определивший не диалог, а противостояние Османского халифата и европейской цивилизации, привел к тому, что мусульманский мир видел и слышал Европу таким образом, каким он сам того хотел. Многие достижения европейской цивилизации с XV и почти до XIX века стали рассматриваться как нечто угрожающее и разрушающее духовную культуру мусульманского мира. Эта

принципиальная установка закрытости к диалогу породила тенденцию к возникновению и развитию радикальных общественно-политических движений.

В этих условиях классическая арабо-мусульманская культура получила определенное развитие, главным образом на периферии Османской империи. Ни Каир, ни Дамаск, ни Багдад, а именно Стамбул стал олицетворением мусульманского мира. И вся история развития Османского халифата была историей заката классической мусульманской культуры и историей борьбы мусульманской периферии за независимость. Видимо, культура османов не стала консолидирующей основой всех, составляющих единую мусульманскую цивилизацию. Турецкий халифат так и не увидел, а соответственно, и не принял ни достижений европейской науки, культуры и философии, ни перехода к индустриальному этапу развития.

В конце XIX - начале XX века на периферии Османского халифата, в частности в Египте, возникли новые идеи, подтвердившие начало периода нового цивилизационного выбора. Учения аль-Афгани, М. Абдо и Р. Рашида о национализме и модернизме во многом способствовали кризису и распаду Османской империи. Хитрость разума в истории сыграла очередную шутку, когда устами Ататюрка, провозгласившего в 1921 году светское турецкое государство именно в центре этой империи, победили идеи национализма, возникшие на ее периферии. Османская империя не только не могла, но уже и не хотела быть консолидирующей основой мусульманского мира. Более того, она стала его разрушительницей. Она объявила себя составной частью Европы и приняла Запад с ее "розами и шипами". Цивилизационный выбор в условиях начала XX века привел к возникновению 22 самостоятельных арабских государств, а также Палестины, боровшихся и получивших независимость на протяжении первой половины XX столетия.

Цивилизационная альтернатива сегодня во многом определяется по крайней мере тремя взаимосвязанными проблемами, решение которых должно позволить некогда единому мусульманскому миру выйти на уровень открытости к диалогу с другими цивилизациями. Речь идет о попытке гармонизации или согласования ислама, национализма и модернизма. Ислам, как правило, рассматривается как цивилизационная основа, национализм - как государственно-культурная составляющая и модернизм - как общий кон-

стр. 153

---

текст, который должен позволить мусульманскому миру ответить на вызовы глобализации.

В настоящее же время мы можем сказать, что процесс формирования национально-государственной идентичности мусульманских стран еще не завершен: его потрясают радикальные религиозные и общественно-политические изменения, не позволяющие в целом говорить о готовности мусульманского мира к диалогу с другими культурами и цивилизациями. Впрочем, нельзя не замечать и очевидного "прорыва" на уровне ряда отдельных арабских государств. Но это уже диалог не столько культурный, сколько технологический.

Принимая во внимание, что ислам - это цивилизационная характеристика, необходимо отметить, что он включает культуры многочисленных народов, большая часть которых не имела единой исторической общности судеб. И поэтому проблема ислама в контексте диалога Восток-Запад должна учитывать кросскультурное взаимодействие и внутри самой мусульманской цивилизации. Представляется, основой диалога в широком смысле слова могут быть теория, практика и политика мультикультурализма. Политику последнего можно рассматривать как средний путь создания свободных цивилизационных пространств, не разрушая традиционного бытия этносов, сформированных историей локальных цивилизаций.

Пересечение культур создает массу проблем, и чтобы их избежать, необходимо, во-первых, решить вопрос о границах, во-вторых, определить социальное поле, в котором



возможен поиск согласия, и в-третьих, установить дискурс, призванный осуществлять такое согласие. Рассматривая историю с точки зрения мультикультурализма, можно предположить, что теория глобализации с ее ориентацией на линейно-прогрессивное понимание мирового развития требует определенной корректировки и изменения, в частности, с учетом своеобразия мусульманской цивилизации в целом, и многочисленных культур внутри исламского мира. Развитие можно рассматривать не только как линейно-прогрессивное, но и как колебательное или спиралевидное. Потому понятие исторической асинхронности, видимо, тоже должно занять свое место в общей картине мироздания.

стр. 154

## Брагин А. Н. История исламской цивилизации <sup>11</sup>

**В пресс-центре РИА "Новости" состоялась презентация второго издания "Очерков истории исламской цивилизации".**

Эта коллективная монография в 2-х томах, выпущенная издательством "Российская политическая энциклопедия" (РОССПЭН) в 2008 г., является продолжением многолетней комплексной работы под общим руководством д. и. н., главного научного сотрудника Института Африки РАН Юрия Михайловича Кобищанова. Над созданием этой уникальной книги более 15 лет работал большой международный коллектив - представителей семи стран (России, Великобритании, Казахстана, Таджикистана, Турции, Эстонии и Малайзии) и десяти городов - от Лондона до Душанбе, от Таллинна до турецкой Коньи, и конечно - из Москвы, Казани, Уфы. Всего около 30 авторов (историки-востоковеды, юристы, филологи, искусствоведы, музыковеды и др.), почти все - доктора и кандидаты наук, в большинстве - известные специалисты в своих областях науки. По уровню и широте охвата темы не существует аналогов подобного труда ни в России, ни в других странах.

Это двухтомное издание получило определенный резонанс в научном мире. Совсем недавно оно было удостоено двух высоких наград - диплома ЮНЕСКО в номинации "Лучшее издание, вносящее значительный вклад в диалог культур" и диплома Ассоциации книгоиздателей России как лауреат конкурса 2008 г. "Лучшие книги года". Одна из целей создания этого проекта - познакомить россиян, в том числе мусульман и христиан, с историей великой исламской цивилизации, ее влиянием на Северную Евразию - Россию (особенно Поволжье, Приуралье, Сибирь и Кавказ) и другие регионы мира. В каждом из двух томов имеется группа глав, посвященных архитектуре и искусству, снабженных иллюстрациями.

Коллективная монография представляет собой интересно написанную политическую и культурную историю исламской цивилизации на протяжении всего средневековья и на пространстве трех частей света - от берегов Атлантики до Индонезии и Китая и от Казани и Тюмени до Мозамбика и Мадагаскара. Вниманию чи-

стр. 65

---

тателей предлагается новое видение интересной, богатой истории и оригинальной средневековой культуры, а также научной мысли мусульман. Особое внимание уделено народам центра и юга нынешней России, соседних с нею государств, а также азиатских, африканских и расположенных на тропических островах стран.

Как отметил Ю. Кобищанов, автор почти половины текста, это издание предназначено не только преподавателям для чтения лекций по истории цивилизаций и дисциплинам, связанным с исламским миром, оно также полезно студентам и аспирантам. Не менее увлекательным и познавательным оно будет и просто для всякого

---

<sup>11</sup> Брагин А. Н. История исламской цивилизации // Азия и Африка сегодня. 2009. №8. С. 65-66.

интеллигентного читателя, которого интересует эта проблема. Будь он мусульманин или нет.

Очевидная заслуга Ю. Кобищанова в том, что ему удалось мобилизовать и привлечь к работе ученых разных конфессий и национальностей. Большинство авторов - люди преклонного возраста. Наряду с ними над проектом работал и целый ряд талантливых молодых сотрудников, причем на абсолютно бескорыстной основе. Дело в том, что на реализацию этого проекта были выделены только издательские гранты. Исследовательских грантов получить не удалось.

В книге использованы оригинальные источники на самых различных языках - древнеэфиопском, языках средневековой Индонезии, тюркских языках, языках Индии и, разумеется, на арабском и фарси. Не все авторы этой работы одинаково хорошо владели русским языком. Некоторые вообще им не владели, и их главы переводились на русский язык.

На презентации выступил директор Института стран Азии и Африки МГУ им. М. В. Ломоносова М. Мейер: "Ислам и традиции исламской культуры в широком понимании оказались удивительно способными к синтезу с местными культурами, местными историческими традициями. Исламская цивилизация - это все то, что составляет материальную и духовную жизнь современного исламского мира, который в книге показан авторами с весьма разных позиций. Можно заметить, как по-разному они интерпретируют одну и ту же тему, которая сегодня привлекает такое большое внимание специалистов самого разного профиля. Эта большая творческая удача. Неслучайно книга получила такие высокие награды".

Как отметил ученый секретарь Научного совета РАН по проблемам Африки А. Саватеев, "Очерки" имеют колоссальное политическое и научное значение: "Книга необходима в первую очередь российскому обществу, что особенно важно в связи с известными событиями. Для нас на первый план выступил политический исламизм со своими претензиями на создание исламских государств, в частности на Кавказе. Исламская цивилизация - это часть российского социокультурного мира. В XIX столетии она была встроена в политическую и культурную жизнь российского общества. Представители исламских стран верой и правдой служили России, и в этой книге, в частности, дается определенное указание и на это".

По мнению А. Саватеева, в неменьшей степени "Очерки" необходимы самим мусульманам, поскольку отнимают целый ряд аргументов у исламистской части тех мусульман, которые претендуют на создание исламских государств. Этот научный труд дает возможность перехватить инициативу у тех, кто насаждает экстремистские проекты. В книге показано, что исламская цивилизация - это не только достояние арабского мира. В ней ярко продемонстрировано, что ислам проникает далеко за пределы эпицентров ислама и сейчас ислам является преобладающей религией для жителей Тропической Африки и регионов Юго-Восточной Азии.

"Тираж небольшой - всего 1000 экземпляров. Мы надеемся, что этот первый тираж станет пилотным, а в обозримой перспективе сделаем допечатку этой книги, чтобы она стала доступной широким кругам интересующихся людей", - уверен к. и. н., лауреат Государственной премии РФ в области науки и техники, генеральный директор издательства РОССПЭН А. Сорокин.

Примечательно, что эта фундаментальная работа выходит в России, богатая и древняя история которой тесно переплетается с цивилизацией, чье рождение обусловлено появлением новой и на сегодняшний день самой молодой религии - исламом. Можно по-разному оценивать взаимовлияние и взаимопроникновение цивилизаций и религий, но нельзя не замечать очевидных тенденций - ислам, в отличие от христианства и буддизма, в современном мире демонстрирует стабильное существенное приращение своих адептов в самых разных странах и континентах. Поэтому совершенно очевидно, насколько важным представляется значение этой крайне актуальной темы для России и всего мира в целом.

Эта книга, являясь надежным и содержательным источником сведений по истории исламского мира и его цивилизации, может помочь в одинаковой степени как мусульманам, так и немусульманам через просвещение ликвидировать колоссальное невежество, окружающее все, что связано с исламом. Только просвещением общества можно достичь взаимопонимания между людьми разных религий, культур, национальностей.

стр. 66

## Гусев М. Н. Индонезия. На стыке цивилизаций<sup>12</sup>

Продолжая тему многообразия исламизма, или политического ислама<sup>1</sup>, мы публикуем статьи: М. Н. Гусева "Индонезия. На стыке цивилизаций", А. А. Разливаева "Турция. Исламисты и армия. Кто кого?" и Е. А. Пахомова "Два цвета Красной мечети".

Как представляется, эти статьи показывают, что, наряду с экстремистскими пережестами, глубокие традиции умеренности и терпимости присущи не только исламу в целом, но и политическому исламу, или исламизму. Они объясняются как давними историческими, цивилизационными факторами (Индонезия), так и воздействием глубокой модернизации общества (Турция) и, наконец, обычной человеческой "усталостью" от террора фанатиков и дестабилизации страны (Пакистан).

По справедливому мнению индонезиеведов, Индонезия находится на перекрестке цивилизаций. Помимо глубоких корней местной трудоемкой заливной<sup>2</sup> земледельческой культуры риса (примерно с рубежа II тысячелетия до н.э.), Индонезия с начала н. э. испытала влияние индийской цивилизации (индуизм, буддизм) ислама (XIV-XV вв.) и Запада. И наряду с сохранением анклавов индуизма (Бали) и христианства, под влиянием местных традиций, индийской и западной цивилизаций ислам в стране в целом приобрел умеренный характер, хотя есть и очаги экстремизма, особенно в Аче, на севере о. Суматра. Как отмечает д.полит.н. А. Ю. Другов, индонезийцам присущ "...синкретизм - сочетание различных религий и верований в мировоззрении, ... известная размытость исламских догм на Яве"<sup>3</sup>. Важно отметить, что на о-вах Суматра и Ява существовала до прихода ислама почти полуторатысячелетняя традиция государственности, испытавшая значительное индийское влияние и сильно отличающаяся от мусульманской.

Феномен исламистской Партии справедливости и развития в Турции продолжает удивлять своей прагматичностью и гибкостью, особенно во внешней политике (последнее яркое тому подтверждение - подписание армяно-турецких протоколов по нормализации отношений). Думается, что это связано с далеко зашедшим процессом модернизации всех сторон турецкого общества со времен Ататюрка, который породил мощную элиту, прежде всего армию, заинтересованную в сохранении светского характера государства. Она служит своеобразным противовесом поползновениям радикальных исламистов, не давая им выйти за рамки дозволенного во внутренней политике.

Даже в такой стране, как Пакистан, который не без доли истины прочат на роль "провального государства" и в котором наблюдается засилье экстремистов вроде тех, которые устроили путч в Красной мечети, общество все громче выступает против местных талибов и им подобных сил. 50 млн. пакистанцев подписались под призывом против терроризма<sup>4</sup>.

### **М. Н. ГУСЕВ**

Кандидат экономических наук

Исламский мир сегодня оказался перед трудным выбором: идти по пути радикализации или же предпочесть умеренность и компромисс как в собственных странах, так и во взаимоотношениях с Западом.

---

<sup>12</sup> Гусев М. Н. Индонезия. На стыке цивилизаций // Азия и Африка сегодня. 2010. №1. С. 15-19.

Будучи крупнейшей в мире по населению мусульманской страной, Индонезия принадлежит к числу обществ, которые сформировались на перекрестке различных цивилизаций и стали местом их сосуществования. Ее конфессиональная картина весьма пестра, сказываются на ней и отголоски отношений мусульманского мира в целом с другими цивилизациями. А на конфессиональную и этническую неоднородность картины накладываются различия в уровне социально-экономического развития, которые нередко становятся главным источником трений. Всё это не может не усложнять решение проблемы достижения цивилизационной гармонии.

Существенную угрозу цивилизационному равновесию в Индонезии нередко приносят импульсы, исходящие из стран тра-

---

<sup>1</sup> См.: Исламизация, исламизм и экстремизм // Азия и Африка сегодня, 2009, N 9.

<sup>2</sup> Заливное поле - участок пахотной земли для выращивания риса или других культур, залитый водой и огражденный валами для удерживания воды.

<sup>3</sup> Другов А. Ю. Предисловие // Бакунин М. М. Тропическая Голландия. Пять лет на острове Ява. М., Минувшее, 2007, с. 10.

<sup>4</sup> Подробнее см.: Белокреницкий В. Я. Пакистан: "провальное государство" в Азии? // Азия и Африка сегодня, 2009, N 11.

стр. 15

---

диционного ислама. Так, в стране довольно активно действует связанная с "Аль-Каидой" исламистская группировка Джемаа Исламия.

Тем не менее, Индонезия принадлежит к числу мусульманских государств, довольно последовательно проводящих умеренный курс и улаживающих межконфессиональные конфликты в своей стране. Руководству Индонезии на этом поприще удалось достичь немалых успехов, без которых жизнь в ряде случаев могла бы оказаться полным кошмаром.

### **ОБОСТРЕНИЕ**

Проблема сосуществования и взаимодействия двух цивилизаций, исламской и христианской, приобрела особую остроту в Индонезии в 90-х гг. XX в., перейдя из теоретической и бытовой плоскости в разряд болевых точек, угрожающих национальной безопасности.

Дестабилизирующие процессы, связанные с "азиатским" кризисом 1997 - 1998 гг. и ослаблением основ государственности после падения режима Сухарто, оказали негативное воздействие на все сферы общественной жизни, включая экономику, политику и социальные отношения. В результате стал набирать обороты исламский радикализм. Дело дошло до межконфессиональных конфликтов.

Совпадение по времени социальной напряженности с экспансией исламизма отнюдь не случайно. В конфликтной ситуации ощущать себя мусульманами начинают даже те, кто в обычной жизни не следуют жестким исламским заповедям, игнорируют религиозные предписания. Пробуждается чувство личной принадлежности к исламской вере, культуре, цивилизации. Ислам начинает доминировать в сознании, зачастую готовом воспринимать любые идеи и концепции в исламском обличий, в том числе и самые радикальные. Он получает дополнительные возможности выступить в привычной для себя роли мобилизующей силы, интегрирующей протестные настроения мусульман, и исламисты не упускают случая воспользоваться этим.

И чем слабее государство и его институты, тем выше роль религиозных организаций и тем эффективнее их призывы, прежде всего фундаменталистского характера.

Активизация исламского радикализма была непосредственно связана с ослаблением жесткого контроля военно-полицейского аппарата над ситуацией и обеспечением внутренней безопасности. Резкое ослабление этого инструмента власти в стране, терзаемой религиозными конфликтами и сепаратистскими настроениями, поставило под угрозу сохранение безопасности и целостности Индонезии.

Серией террористических актов было отмечено католическое Рождество 2000 г. В 11 городах Индонезии прогремело 38 взрывов, в том числе в христианских церквях во время молебнов. Погибло 20 человек, 35 человек были тяжело ранены.

Тогда же на Молуккских островах развернулись кровавые стычки между мусульманами и христианами.

Ожесточенные столкновения между двумя религиозными общинами в 2000 - 2002 гг. произошли и на о. Сулавеси, где численность мусульман и христиан практически одинакова. По имеющимся оценкам, жертвами кровопролития стали не менее 2 тыс. человек. Административный центр округа Посо - одноименный город, где проживало около 40 тыс. человек, оказался во власти страха и подозрений, в нем осталось лишь 5 тыс. местных жителей и несколько сот вооруженных полицейских.

После подписания в феврале 2002 г. лидерами двух общин мирного соглашения обстановка на Сулавеси несколько нормализовалась. Однако центральная часть острова остается местом, где до сих пор часто совершаются теракты на религиозной почве. В январе 2007 г. в Посо вновь прогремели взрывы самодельных бомб после приведения в исполнение смертного приговора 3-м католикам, признанным еще в 2001 г. виновными в разжигании межрелигиозного конфликта на Сулавеси и убийстве вследствие этого около 100 человек.

В июле 2009 г. 2 бомбы взорвались с интервалом в 5 минут у двух фешенебельных отелей в центре Джакарты. Ноордин Мохаммед Топ, который является лидером исламистской группировки Джемаа Исламия, заявил о ее причастности к этим терактам.

Многие годы серьезную проблему для индонезийского правительства представляла провинция Аче на северной оконечности

стр. 16

---

острова Суматра, где под лозунгом "независимого исламского государства" действуют сепаратисты "Движения за свободный Аче". Одна из видимых причин состоит в том, что ачехцы рассматривают себя как единственных правоверных мусульман во всей Индонезии. В сентябре 2009 г. парламент индонезийской провинции Аче одобрил закон, в соответствии с которым вводятся смертная казнь через забивание камнями в отношении лиц, уличенных в супружеской измене, а также суровые наказания за другие действия, признаваемые аморальными, включая гомосексуализм<sup>1</sup>.

Вспыхнувшее в Аче еще в 1976 г. восстание велось под религиозными знаменами во имя борьбы за "чистоту веры". За прошедшие годы в провинции погибло около 20 тыс. человек, в значительной степени, мирных жителей. Хотя в бытность президентом Абдурахман Вахид дал согласие на введение в провинции шариата (в области частного права), что было одним из основных требований ачехских фундаменталистов, сепаратистам этого оказалось недостаточно.

Но правовое поле страны оказалось расколотым. Пример Аче вдохновил радикалов - как исламистов, так и представителей других религий в ряде районов Индонезии, в том числе на Южном Сулавеси, где фундаменталисты заявили о намерении ввести на своей территории нормы шариата на основе "Закона об автономизации", дающего провинции широкие полномочия по самоуправлению.

Существуют подозрения и относительно намерений христиан Молуккских островов вести борьбу за создание независимого государства "Республика Южных Молукк".

Таким образом, под угрозой оказались единство и территориальная целостность государства, что является для многоэтничной и многоконфессиональной страны почти абсолютным приоритетом. Принцип единства Индонезии, изложенный в преамбуле к ее конституции, требует "ставить единство, целостность, интересы и безопасность нации превыше личных и групповых интересов" и при необходимости идти на жертвы во имя нации и государства.

**ПОТРЕБИТЕЛЬСКИЙ ПОДХОД К РЕЛИГИИ**

Нет никакого сомнения, что за отмеченными событиями с их драматическими проявлениями и находящимися на поверхности религиозными мотивами лежат другие, более глубокие причины.

И то, что представляется, на первый взгляд, лишь как противоречия, в большинстве случаев отражает социальные, политические и экономические различия. Практически всегда за религиозными лозунгами стоит политический или экономический интерес.

На внешних островах Индонезии\* межконфессиональные столкновения обострились вследствие массового переселения избыточного населения, исповедующего ислам, с Явы и других островов, в результате чего нарушился религиозно-этнический баланс, а это привело к вытеснению части коренного населения - христиан - из традиционных сфер местной экономики. Привычный уклад жизни христиан стал нарушаться. В борьбе за власть на местном уровне в качестве орудия войны стала использоваться религиозная нетерпимость.

Устойчивую экономическую подоплеку имеют и события в провинции Аче, где религиозные порывы в немалой степени служат если не прикрытием, то, во всяком случае, его весомым фактором или же идейным дополнением чисто меркантильных интересов. Аче является наиболее богатой территорией страны, где расположены залежи нефти, газа, золота, молибдена, олова, сосредоточены большие лесные массивы, производится много каучука и кофе. Практически борьба идет за то, чтобы доходы от этих богатств, контролируемых центральными властями на о. Ява, не уходили из провинции.

Побудительным мотивом для выступлений городских люмпенов с исламистскими лозунгами и антикитайских погромов стало экономическое превосходство китайской общины над коренным населением. В 1998 г. вслед за падением режима Сухарто толпы городской бедноты с криками "Аллах велик!" громили и грабили магазины и жилые дома китайцев, не внемля призывам священнослужителей воздержаться от богопротивных деяний.

Так наиболее четко проявилось новое, не свойственное индонезийскому обществу ранее, отношение к религии, в особенности - к исламу, что было привнесено извне вместе с нарастанием исламистских тенденций. Потребительский подход к религии, стремление взять от нее лишь то, что может служить оправданием корыстных поступков и побуждений, имели место и раньше и не

---

\* Внешними островами Индонезии называют о-ва Суматра, Калимантан, Сулавеси, Молуккские, Новая Гвинея (прим. ред.).

были чужды как поборникам ислама, так и представителям других конфессий.

Но именно под влиянием внешних воздействий, роста радикального исламизма на международной арене потребительский подход индонезийских исламистов к религии стал повсеместным. Теперь каждый класс, каждое социально-политическое движение, каждая партия и каждый индивидуум ищут в исламе то, что может быть использовано в собственных интересах.

Верховенство экономических или иных интересов над соображениями религиозного характера, в том числе религиозной солидарности и принадлежности к одной вере, проявляется не только внутри страны, как это происходит в провинции Аче, но и в международном плане.

Так, в соседней Малайзии, где нехватка рабочих рук на плантациях, в строительстве, сфере услуг и пр. достигает нескольких сот тысяч человек, велась активная кампания по вытеснению из страны единоверцев-мусульман из Индонезии и заменой их выходцами из Вьетнама, Индии, Шри-Ланки, Таиланда и Филиппин. Причина тому - обострение территориального спора между Индонезией и Малайзией из-за относительно богатого

нефтью континентального шельфа вблизи северного побережья малайского штата Саравак. Жажда нефти перевесила мусульманскую солидарность.

### **ЗДРАВЫЙ СМЫСЛ ПОБЕЖДАЕТ**

По сравнению с концом 1900-х - началом 2000-х гг. сейчас межконфессиональные отношения в стране значительно улучшились.

Прежде всего, усилились роль и влияние государства. Как результат, в 2005 г. в Хельсинки было подписано мирное соглашение между центральной властью и сепаратистами в Аче (Меморандум о взаимопонимании), что в значительной мере явилось поворотным моментом в противостоянии правительства с исламским экстремизмом. В обмен на широкую автономию и вывод войск из провинции боевики "Движения за свободный Аче" сдали оружие и прекратили вооруженную борьбу. Однако полностью не прекратились вооруженные стычки, обстрелы, нападения боевиков на посты безопасности, грабежи на дорогах и в населенных пунктах, поджоги домов, убийства лояльных властям лиц.

О позитивных сдвигах в индонезийском обществе, с точки зрения межконфессиональных отношений, свидетельствовала реакция мусульман страны на неоднозначные высказывания Папы Римского Бенедикта XVI относительно ислама в 2006 г.\*

Мусульмане Индонезии присоединились к волне критики, прокатившейся в исламском мире, в отношении заявления главы католической церкви. Широкое распространение получило мнение о том, что слова понтифика противоречат устоям ислама. Нашли поддержку отклики и высказывания по этому поводу политических и религиозных деятелей Ближнего и Среднего Востока.

Незамедлительно на отмеченное событие отреагировали и мусульмане Индонезии, придерживающиеся более жестких позиций. Организация радикальной направленности "Фронт защитников ислама" потребовала от папы личного извинения перед всеми мусульманами и отказа от своих слов, хотя такие извинения главой католической церкви уже были произнесены.

Сотни членов этой организации собрались у посольства Ватикана в Джакарте, чтобы вручить петицию протеста с требованием ее срочной передачи Бенедикту XVI. Тем не менее, показательным то, что дальше этого радикалы не пошли. Поборники умеренного ислама также выразили свое крайнее неудовлетворение в связи со случившимся. Председатель Совета улемов Майруф Амин высказал сожаление по поводу выступления папы. Президент Индонезии Сусило Бамбанг Юдойоно заявил, что данный случай должен стать поучительным уроком для мировых лидеров при изложении различных суждений, и призвал их впредь воздерживаться от высказываний, которые могут быть истолкованы не должным образом<sup>2</sup>.

Следует отметить, что события подобного рода уже приводили к сближению взглядов опреде-

---

\* В своем выступлении на встрече с учеными в сентябре 2006 г. в Регенсбургском университете (Германия) Папа Римский процитировал критические высказывания византийского императора XIX в. Мануила II Палеолога (1350 - 1425): "Хорошо, покажите мне хотя бы что-нибудь новое, что принес Мухаммед, и вы найдете там только злость и бесчеловечность вроде его наставления распространять мечом веру, которую он проповедовал". Понтифик от себя добавил: "Выразившись столь сильно (forcefully), император объяснил, что... насилие противоречит Божественной природе и природе души". Сайт Ватикана - [http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_XVI/speeches/2006/september/document\\_s/hf\\_ben-XVI\\_spe](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_XVI/speeches/2006/september/document_s/hf_ben-XVI_spe); (прим. ред.).

---

ленной части умеренных мусульман и их радикальных единоверцев. И такого рода высказывания или антимусульманские карикатуры ослабляли позиции умеренных

мусульман в их противоборстве с радикалами и приводили к временному оттоку части сторонников умеренного ислама в сторону радикалов. Как известно, их соотношение весьма подвижно и во многом зависит от положения дел на международной арене.

Любой всплеск напряженности между двумя конфессиями, провоцируемый извне или внутренними факторами, чреват тяжелыми последствиями. Он требует от лидеров конфессий взвешенных поступков, возвышающих их над узкопрагматическими задачами престижного, карьерного или иного подобного характера и делающих первостепенным главенство судеб людей, зависящих от их решений.

Как можно судить по сложившейся ситуации, на сей раз, по всей видимости, так и произошло. Среди мусульман Индонезии возобладали силы, стоящие на здравых и умеренных позициях.

Этому способствовали и действия индонезийских христиан (их основу составляют католики), которых в 240-миллионной стране насчитывается около 6%, в то время как мусульман - около 90%.

Глава индонезийских католиков кардинал Юлиус Дармаатмаджа принес мусульманам свои извинения. Этому предшествовала конференция католиков страны, принявшая решение поступить таким образом. В свою очередь, Хашим Музади, глава крупнейшего в Индонезии мусульманского объединения Нахдатул Улама, стоящего на умеренных позициях, призвал мусульман страны принять извинения Юлиуса Дармаатмаджи. Похоже на то, что это сняло остроту момента и, есть основания полагать, спасло немало жизней<sup>3</sup>.

Примером растущей религиозной терпимости можно назвать состоявшуюся в июне 2007 г. на о. Бали конференцию, направленную на укрепление религиозной терпимости и подтверждение Холокоста как исторического факта. На конференции присутствовали видные представители различных религий из ряда стран, а также выжившие жертвы Холокоста<sup>4</sup>.

Председательствовал на конференции бывший президент Индонезии Вахид. Его кандидатура отнюдь не случайна. Видный богослов, он представляет наиболее умеренное направление в толковании ислама среди индонезийских мусульман. Широко известны его высказывания в пользу налаживания отношений и установления прямых связей с Израилем. Он является одним из участников основанного в Тель-Авиве Шимоном Пересом Института мира.

А на саммите Организации Исламская Конференция (ОИК) в марте 2008 г. в Сенегале президент Индонезии Сусило Бамбанг Юдойоно заявил: "Мы должны привлечь мировое сообщество на свою сторону посредством межрелигиозного диалога, не взирая на различия культур и социальных условий"<sup>5</sup>. Особое внимание он уделил проблеме исламофобии, неправомерному отождествлению общественным мнением Запада ислама с терроризмом. Для решения этой проблемы, по мнению индонезийского президента, нужно совершенствовать управление странами, входящими в ОИК, и "ликвидировать дефицит демократии". Таков путь к снятию напряженности и вытекающих из нее конфликтов. Необходим также, по мнению президента, диалог на основе взаимного уважения и терпимости - межрелигиозный, межкультурный, между поборниками различных культур - как в отдельных странах, так и в межгосударственных отношениях.

Выступление индонезийского президента на саммите ОИК было поддержано генеральным секретарем ООН Пан Ги Мун. Он, в частности, заявил, что ООН и ОИК должны "идти рука об руку" на пути отрицания отождествления ислама и терроризма<sup>6</sup>.

Юдойоно подчеркнул, что, располагая внушительными финансовыми возможностями и запасами энергоресурсов, исламский мир не в состоянии решить свои собственные проблемы, включая вооруженные конфликты, что явно отражается на его имидже в глазах мировой общественности. Он призвал страны ОИК повысить свою роль в обеспечении мира и безопасности, а также в искоренении бедности.



Проводя курс на диалог и компромиссы между религиями и цивилизациями, Джакарта, в целом, довольно успешно преодолевает отдельные вспышки межрелигиозных конфликтов в стране и способствует налаживанию такого диалога на международном уровне.

---

<sup>1</sup> Jakarta Post, 14.09.2009.

<sup>2</sup> Berita Dunia, Kritik atas Paus berlambah - [www.BBC.Indonesia.com](http://www.BBC.Indonesia.com). 15.09.2006.

<sup>3</sup> Ibidem.

<sup>4</sup> Haaretz.com, 13.06.2007.

<sup>5</sup> ANTARA News, 15.03.2008.

<sup>6</sup> Jakarta Post, 03.15.2008

## РАЗДЕЛ 3. РОССИЙСКАЯ ЦИВИЛИЗАЦИЯ

### Ахиезер А. С. Российская цивилизация. Архаизация в российском обществе как методологическая проблема<sup>13</sup>

Исследования показывают, что общество, личность могут отвечать на кризисную ситуацию, на опасности либо вырабатывая инновационную идею, открывающую новые творческие возможности, либо возвращаясь к старым идеям, оправдавшим себя во времена прошлых кризисов. Общеисторический смысл решений первого типа - в стремлении людей повышать эффективность собственной деятельности в соответствии с возрастающей сложностью подлежащих формулировке и разрешению проблем. Смысл решений второго типа заключается в том, что усложнение проблем соответствующего субъекта не рождает адекватного творческого потенциала. Субъект находится во власти исторического опыта, сложившегося в более простых условиях, и, следовательно, опирается на неэффективные, неадекватные новой ситуации решения.

Различие этих векторов решений, векторов развития культуры в процессе усложнения проблем можно свести к дуальной оппозиции "ориентация субъекта на собственное воспроизводство в соответствии с исторически сложившимся идеалом - ориентация субъекта на воспроизводство на основе повышения эффективности своей деятельности, поиска нового, все более эффективного идеала". Центр внимания субъектов, их (суб)культур - отношение к собственному развитию.

#### **Архаизация в исторических исследованиях**

Архаизация - результат следования субъекта культурным программам, которые исторически сложились в пластах культуры, сформировавшихся в более простых условиях и не отвечающих сегодня возрастающей сложности мира, характеру и масштабам опасностей. Архаизация выступает как форма регресса, в которой программы деятельности носят специфический для догосударственного общества характер, связанный с доосевой культурой, с господством чисто локальных миров, где отношения основаны на эмоциях людей, чей кругозор ограничивался лично знакомыми членами локального сообщества, не знавшими развития как культурной ценности.

Архаизация проявляется в условиях большого общества, государства как попытка полностью или частично вернуться к догосударственным формам культуры и деятельности. "Чаяния огромных человеческих масс... как правило, вырываются из неосознанных психологических пластов - из глубоко традиционного, подчас даже инфантильного и архаического, - если угодно, фрейдистского - духовного и психологического материала" [1]. Не следует забывать, что основная часть истории чело-

---

<sup>13</sup> Ахиезер А. С. Российская цивилизация. Архаизация в российском общества как методологическая проблема // Общественные науки и современность. 2001. №3. С. 89-100.

---

вечества связана с архаичным догосударственным обществом, а послеархаичное общество, и особенно нацеленное на развитие, прогресс - лишь тонкий налет на предшествующей истории. Архаизация - всегда попытка уйти от сложности медиации и вернуться к простоте господства инверсии. Это явление никогда не выступает в чистом виде, но всегда хаотически смешано с достижениями последующего развития, которые могут нести разрушительные последствия нередко в масштабах, возрастающих по мере усложнения общества.

Архаизация овладевает мыслями, приводит к массовым практическим действиям. Общество оказалось "зараженным" архаикой. Оно идет "к рефеодализации... к архаике и архетипу, к анархическому индивиду" [2]. В советский период попытки анализа этой проблемы вступали в органическое противоречие с официальным идеологическим представлением о сути советского строя. Наш социализм, как хорошо известно, официально рассматривался как проявление исторической необходимости революционного (инверсионного) перехода общества к следующей социально-экономической формации, однозначности вектора исторической необходимости. Признание же значимости архаизации требовало как иного представления об истории вообще, так и иной концепции российской истории, иного отношения к исторической необходимости, к якобы однозначному вектору исторической динамики. Это неизбежно подрывало бы саму основу ленинского представления о социализме как о необходимом послекапиталистическом периоде динамики общества. Тем самым лишалось бы основания представление о господстве в стране в начале XX века капитализма, даже среднеразвитого. Уступка в этих пунктах означала бы признание теоретического банкротства большевизма, по крайней мере большевистской концепции истории России.

Споры вокруг архаизации фактически продолжали споры еще досоветского периода между большевиками и их оппонентами - социалистами, утверждавшими, что Россия не дозрела до "социалистической революции". Однако В. Ленин был уверен, что эта проблема будет решена в результате перехода власти к большевикам, к "профессиональным революционерам", которые поднимут страну на необходимый для социализма уровень культуры. То, что сегодня вновь, хотя и в иной форме, встал вопрос об уровне развития России, о самой возможности и способности страны перейти на качественно новый этап, свидетельствует о крахе ленинизма в сфере основ объяснения развития России, о крахе попыток реализовать большевистский проект.

Полемика возобновилась на закате советского общества. В 50-70-х годах существовало так называемое "новое направление" в исторической науке [3]. Его сторонники пытались сместить центр тяжести исследований к проблемам сращивания "передового" капитализма с его примитивными формами и докапиталистических укладов России. В противоположность карикатурной идеологической схеме, превращающей государство в слугу капиталистических монополий, приверженцы этого направления обратили внимание на

противоположный процесс, т.е. на зависимость монополий от государства, акцентируя внимание на изучении более отсталых примитивных социальных явлений. Таким образом, речь шла об изменении всей стратегии исследований. Работы этой школы продемонстрировали, что государство вплоть до 1917 года оказывало "определяющее влияние на деятельность частных коммерческих и ипотечных банков" [4]. То же обнаруживается и при анализе отношений государства и промышленности. Внимание ученых акцентировалось на различных формах зависимости "буржуазии" от государственной власти и противоречий во взаимоотношениях между ними. Болезненным для официальной идеологии стало сомнение в безоговорочном рассмотрении крупной промышленности как очага капиталистического развития [3, с. 368].

Ныне многие отечественные исследователи говорят о глубоких пластах архаики в российском обществе. В капитальной монографии Л. Милова говорится, что Россия выступает как "архаичный социум", в котором "был сохранен и архаичный защитный механизм общинного землепользования" [5]. Известный историк социологии

стр. 90

---

Ю. Давыдов, опираясь на М. Вебера, неоднократно писал о существовании двух типов капитализма: продуктивно-предпринимательского, основанного на этике сбережений и труда, индивидуальной инициативе и личной ответственности, и архаического, покоящегося на допотопном кулачном праве. В России сформировался капитализм второго типа [6].

Анализируя массовые мифы, можно прийти к заключению, что именно здесь "мы сталкиваемся с идеями и представлениями, вырастающими из глубочайшей архаики. Ибо за ИДЕЕЙ ВЛАСТИ, т.е. традиционного государства, ПРЕДУСМАТРИВАЕТСЯ ОБРАЗ РОДА" [7, с. 118]. Архаизация в советский период связана "с возрождением общины в крестьянской среде, составляющей 4/5 населения страны... общинно-крестьянский архетип проявлялся во многих чертах советского общества вплоть до самого последнего времени его существования. Он находил конкретное выражение прежде всего в системе ценностей и норм поведения: в стремлении к социальной справедливости и равенству, в коллективизме и взаимопомощи..." [8].

В принципе этот возрастающий интерес к архаизации российского общества - свидетельство существенного изменения ориентации общественной науки, выявляющей свою содержательную органическую несовместимость с теоретическим наследием большевизма. Архаика у нас - не достояние истории, она в нашей повседневности, значимость которой для современности лишь начинает осознаваться наукой.

Глубокие основы архаизации заключаются в том, что в российском обществе на протяжении почти всей истории преобладал традиционный тип нравственности, в той или иной степени разьедаемый умеренным утилитаризмом. Люди отвечали на вызовы истории, в частности на попытки реформ, не на языке диалога, но, скорее, на языке насилия, бунтом, попытками сломить источники угроз, прежде всего государство, а также попытками уйти от угроз прямым бегством от власти государства, игнорированием попыток власти изменить массовое поведение, образ жизни и т.д., стремлением "не слезать с

печи", отказом поддерживать власть, игнорировать ее, полагая, что "барин дурит", отказываться от платежей, отключать от власти потоки ресурсов, противопоставлять государство первому лицу и т.д. Октябрьский переворот следует рассматривать прежде всего как массовую архаическо-традиционалистскую реакцию на предшествующую попытку власти насильственно сдвинуть схематизм нравственности к полюсу либерализма и развитого утилитаризма.

### **Архаизация в экономических исследованиях**

Волны архаизации провоцировались экономическими реформами. Ее вызвала даже отмена крепостного права и последующие попытки расшатать общину. В итоге российское общество вернулось к крепостничеству в форме военного коммунизма, а затем и сталинского тоталитаризма, который был доведен до неслыханных в истории форм и масштабов.

Масштабы архаизации, ее последствий определяются прежде всего значимостью в обществе ее носителей, которые в ответ на вызовы времени резко, инверсионно возвращаются к прежним ценностям. Таким было прежде всего крестьянство России. Сельские жители составляли в 1917 году 85% всего населения страны. С 1868 по 1897 год количество лиц, проживающих в городах, но принадлежащих к крестьянскому сословию, увеличилось в 4,6 раза [9]. Исследования ментальности горожан показывают, что городское (по статистике) российское общество имеет в значительной степени аграрный менталитет. Приоритетность продовольственного самообеспечения, негативное восприятие социального неравенства и купли-продажи земли, подозрительное отношение к иностранцам - все это требует учета как "ментальное ограничение вестернизации" [10]. Налицо историческая слабость городской культуры, городского образа жизни, городских ценностей, очагов интеллектуализации, т.е. именно того, что могло бы в перспективе стать соразмерной силой, противостоящей архаизации.

стр. 91

---

Жизнь крестьянства исторически формировалась в родовых общинах, которые затем эволюционировали в территориальные. Эти люди никогда не знали индивидуальной частной собственности, как правило, негативно относились к торговле, особенно к возможности превращения ее в определяющий экономический фактор жизни. Их образ жизни и повседневная хозяйственная деятельность были пронизаны общинным сознанием, покоились на принципах общинного вечевого управления, сформировавшихся в условиях догосударственной жизни. Власть общины превращала крестьянина в крепостного локального сельского мира. Как раз экстраполяция локальных культурных и организационных догосударственных форм на большое общество лежала в социокультурной основе государственного крепостничества. Столыпинская реформа дала крестьянину право выйти из общины с землей, но социокультурная архаика в итоге взяла верх, и власть сельского мира над личностью была восстановлена в советских колхозах.

Негативное влияние на результаты попыток прогрессивных экономических реформ оказало представление о якобы далеко зашедшем в России развитии капитализма. Новые исследования показали, что, по сути, российские

монополистические синдикаты появились вовсе не в ходе острой конкурентной, характерной для капитализма борьбы, а, наоборот, в результате недостатка конкуренции или искусственного ее ограничения, посредством финансовой поддержки власти в условиях слабого развития производительных сил. По свидетельству В. Поликарпова, "признания этого качества монополизации в России было общим местом в дореволюционной литературе, но с 30-х годов о нем вспоминали все реже и не делали отсюда выводов для методики исторического анализа" [3, с. 392, 393].

Работы И. Гиндина, например, были направлены на "выявление архаических особенностей промышленного развития в связи с общей отсталостью страны" [3, с. 361]. Он, в частности, писал: "Изучение государственного вмешательства, искусственного ограничения конкуренции и создания правительством привилегированного положения для узких капиталистических групп приводит к выводу, что домонополистический капитализм в пореформенной России не принял до конца тех типичных для капитализма "свободной" конкуренции форм, в каких он сложился после промышленного переворота в странах, где капиталистический способ производства утвердился после буржуазной революции" [II]. Важный вывод заключается в том, что в России сложилась "совсем другая монополистическая буржуазия, базирующаяся в конечном счете не на монополии нового типа, а на старой... "русской" сверхприбыли" [12].

Эти исследования опровергают миф о господстве капитализма в стране в досоветский период. Поликарпов пишет: "Сфера взаимоотношений между хозяйственными ведомствами в качестве заказчиков железнодорожного оборудования и военных материалов и частной промышленностью, как показал Гиндин, была в значительной степени лишена коммерческого, рыночного характера. Товарно-денежные отношения в этой сфере приобрели весьма условный смысл. Речь идет не только о деятельности государственных органов, проводивших хозяйственные заготовительные операции, насаждавших и опекавших целые отрасли промышленного производства, но также о внутреннем укладе жизни многих частных предприятий, обреченных - в случае отказа в поддержке со стороны правительства - на верную гибель, не способных вести хозяйственную деятельность самостоятельно в условиях рыночной стихии" [3, с. 368].

Крайне интересен следующий вывод: "Самой яркой особенностью военной промышленности являлось то, что по своей организации и методам хозяйствования она устарела на десятки, а в иных случаях на сотни лет и действовала не на капиталистическом, а на полуфеодальных и феодальных основаниях. Такие понятия буржуазной экономики, как строгий бухгалтерский учет, ценообразование, себестоимость, амортизация, прибыль, даже понаслышке не были известны самодержавным "хозяйственникам"... Никаким капитализмом в этом особом виде народного хозяйства

стр. 92

---

уже совсем не пахло" [13]. А вот и другой вывод: "Государственный капитализм... по существу, не являлся буржуазным" [14]. Аналогичная ситуация сложилась и в сельском хозяйстве. Поликарпов называет российский

капитализм "уродец-мутант" [3, с. 379]. Мне представляется, что все вышеизложенные выводы позволяют понять специфику хозяйственных форм советского периода как систему "монополии на дефицит", которая могла сложиться в условиях расколота хозяйственной жизни [15].

В свете этих знаний становится очевидно, что мифологическая волна, питаемая массовыми стремлениями сформировать общество, основанное на архаичной Правде, на уравнилельной справедливости, туманила головы, не позволяя формировать реальные реформы на основе новых знаний с опорой на них. Попытка игнорировать эти знания открывала путь действиям, провоцирующим архаизацию общества.

### **Архаизация как предмет культурологических исследований**

Важнейшее, если не главное, проявление архаизации, заключается в том, что культура, культурные программы архаичного типа, имманентные догосударственным локальным мирам, оказываются значимыми, даже господствующими в культуре государства, большого общества. Господство архаичной культуры в большом обществе представляется проблемой первостепенной важности для страны.

Вектор архаизации нацелен на превращение архаичных программ, решений и действий в реальное массовое действие. В новой книге А. Янова рассматриваются мифологические идеи, играющие громадную роль в России. Периодически они охватывают все общество и тем самым определяют культурную основу принятия важнейших, судьбоносных решений [16].

Янов акцентирует внимание на особой сфере реальности, т.е. на органической связи между массовым культурным мифом и решениями, формулируемыми на его основе общественностью, высшей властью. Речь идет прежде всего о славянофильском мифе, постепенно завоевавшем в XIX веке культурную элиту страны. В основе структуры ценностей славянофильских мифов лежало стремление воспроизвести русские крестьянские ценности, но в переводе на язык Просвещения, на язык науки или того, что понималось в то время под наукой.

Славянофилы переводили на свой язык чисто мифологическое эмоциональное сознание. Среди важных его особенностей - стремление замкнуть свою производственную и бытовую жизнь в локальных эмоционально интегрированных мирах. Эта архаичная мифологическая культурная основа создала для славянофилов, безгранично и некритично поклоняющихся народу как тотему, основу для формирования версии имперской идеологии. Отношения "Мы - Они" переносились с отношения к соседней деревне на отношения к другим народам и государствам, на все человечество, интерпретацию ситуации через манихейскую схему всеобщей борьбы добра и зла. Эта культура, будучи экстраполирована на большое общество, вступила в возрастающее разрушительное противоречие с усложнением подлежащих формулировке и разрешению проблем. Ее периодическая активизация может достигать крайних форм разрушения и при этом в глазах ее носителей выступать как естественная, нравственно оправданная, неизбежная, а это маскирует ее неадекватность большому обществу.

Миф принципиально отличен от научного знания, ибо миф - синкретическое тождество представления о мире, подчиненного известным ритмам и кажущегося естественным, комфортным содержанием эмоциональной жизни человека. Мифы - важнейший пласт организации эмоциональной жизни человека, существующего в соответствии с программами мифологической культуры. Мифы (в отличие от научных истин, которые нередко возникают как дискомфортные, разрушающие привычные представления о мире) крайне слабо поддаются критике, слабо изменяются под ее влиянием. В мифе - в отличие от науки - господствуют логика инверсии, логика осмысления явлений посредством быстрых, логически моментальных пере-

стр. 93

---

ходов от одного полюса к противоположному и обратно в рамках ранее сложившихся оппозиций культуры.

Волны активизации мифа могут, как лесной пожар, охватывать значительные массы людей, побуждая все общество рваться к безумным, но священным традициям, решениям. Анализ этих мифологических волн в России раскрывает их поразительную устойчивость, слабую зависимость от изменений условий и средств, господствующих в обществе. Янов показывает, что накатывание славянофильских волн, мифологическое возбуждение значимой части общества и было той "очевидной", "естественной" базой, на которой покоились важнейшие решения высшей власти о войне и мире, в конечном итоге объективно предопределяющие быть или не быть обществу.

Основную идею этих активизации мифологической культуры Ф. Достоевский выразил следующим образом: "Истинный великий народ никогда не может примириться со второстепенной ролью в человечестве или даже и первостепенностью, а стало быть только единый из народов может иметь Бога истинного... Единый народ - "богоносец" - это русский народ" (цит. по [16, с. 10]). Янов вслед за В. Соловьевым называет этот миф "национальным самообожанием" [16, с. 10]. Достоевский рассматривает этот миф как программу деятельности: "Константинополь должен быть наш, завоеван нами, русскими, у турок и остаться нашим навеки" (цит. по [16, с. 11]).

Судьбы братьев-славян, Константинополя, проливов стали центральными во всех помыслах российских носителей этого типа мифов. Янов называет подобные рекомендации безумными. Разгул мифологических массовых ритмов в большом обществе - всегда безумие. Россия и Германия XX века оставили вечные непревзойденные памятники разрушительных мифологических волн. В российской истории постепенно выявлялись трагические последствия недостаточной способности общества вступать в диалог с носителями мифологии. Янов показывает, что в 1825-1921 годах страна под давлением общественности принимала важнейшие решения на основе активизации мифов, поразительным образом игнорируя изменение условий и средств, нарастающую сложность мира, требующую развития способности принимать все более сложные решения, углублять их методологию, критику исторического опыта.

Россия рвалась к Крымской войне вопреки Западу, не желающему влезать в войну ради Турции. Но некритически воспринимаемое желание общественности захватить Царьград, а также отплатить за все прошлые унижения не могло



остановить безумную затею. Не было ни толкового плана войны, ни соответствующих флота и вооружений. Наступление на Константинополь было невозможно из-за стоявших в Босфоре французской и английской эскадр, наступление на суше - исключалось из-за появления на Дунае австрийских корпусов. Не было денег. Кредитов никто не давал. В результате войны существование империи оказалось под угрозой. Это была катастрофа, отправная точка последующего скатывания к краху большого общества и государства. Общество не располагало культурным потенциалом не только для формирования программы достижения поставленных целей, но даже для формирования самих целей внешней политики, которые замещались мифологическим вздором.

Мифологическая основа решений вновь была воспроизведена и привела к очередной русско-турецкой войне 1877-1878 годов. Понеся громадные потери, Россия не получила ровным счетом ничего. Вновь к войне не подготовились, даже цели ее не были ясны. Зато вновь кристально ясны были стремления помочь "братьям по вере".

Опять все повторилось в Первой мировой войне, когда Россия совершила акт самоубийства во имя помощи сербам, пытаясь при этом захватить Константинополь. Расплата за такие фольклорные сказки не поддается исчислению, но "сознание, существующее внутри имперского мифа, не должно знать о том, что последовательная реализация этой мифологии ведет к краху государства" [7, с. 82]. По сути, это важный признак архаичной культуры.

Россией управляли волны мифов, приводимые в движение не высшим руководством, не царем, а общественностью, давление которой на власть, совершаемое вопреки элементарному здравому смыслу, вело страну от одной катастрофы к следующей. Это

стр. 94

---

одновременно свидетельствовало о беспомощности высшей власти перед общественным угаром, о соблазнительном ее стремлении, пренебрегая своей ответственностью, найти в очередной войне столь вожаденное слияние с общественностью. В качестве расплаты правящая элита всегда получала инверсионный переход общественности от экстаза слияния с властью к ненависти к ней как ответственной за очередное поражение. Однако миф восстановления, расширения империи, продолжение бесконечной колонизации, которая сливалась с помощью братьев то ли по вере, то ли по крови, то ли по классу и т.д., лишь временно отступал на задний план, готовясь к своему очередному звездному часу.

Либеральное движение, которое по своей сути должно быть нацелено на господство либеральной нравственности, либерально-модернистской суперцивилизации, как правило, в России плыло в первых рядах сторонников агрессивных и безнравственных войн. Например, среди поддерживающих афганскую и чеченскую войны стыдно видеть тех, кто считает себя либералами, тех, кто по самой сути должен уводить страну от вековой традиции насильственно разрешать сложные вопросы. Описанные Яновым сокрушительные мифологические волны продолжают наносить мощные разрушительные удары по стране. Как и в прошлом, за каждым воинственным

подъемом они заставляют людей забывать о самом главном - о предотвращении движения по пути роста дезорганизации, опасные последствия которой усиливаются в процессе усложнения общества. Общество продолжает жить в комфортных мифах вопреки катастрофическому опыту не только известному нам из истории, но и сформированному с нашим участием.

### **Архаизация в социально-политической сфере**

Архаизация переходит из формы культуры в форму массового социального поведения, массовой деятельности. Историк В. Булдаков, рассматривая то, что раньше называлось "победой социалистической революции", писал об "архаизации всей общественной структуры", о "победе социальной архаики" [17]. Эти события он рассматривает в свете необычной для современного читателя традиции, связанной с Великой смутой XVI века. Булдаков исходит из того, что "история не феноменологична, а мифологична. Слух, предрассудок, ложное представление в ней важнее реального факта, ибо любое событие остается в веках посредством коллективной памяти, которая и "пишет" историю - обычно вкривь и вкось. Приходится исходить из того, что реальность и вымысел составляют неразрывную ткань исторического бытия. В смутное время в особенности" [17, с. 9]. Предмет исследования определяется как "психоментальность" [17, с. 323]. "Магическое, а не логическое по-прежнему определяло ход истории", - пишет Булдаков [17, с. 245]. Движущей силой истории является не классовая борьба или экономический интерес, но конкретно-историческое содержание ментальности, культуры.

Булдаков блестяще раскрывает плодотворность такого подхода для анализа исторического материала и пытается выявить духовный субстрат нашей страны. Россия рассматривается как крестьянская страна, где и город был пронизан крестьянскими образом жизни и ценностями. Он сравнивает этапы российской истории по степени влияния архаики. Например, советская система была "куда архаичнее того, что ей непосредственно предшествовало" [17, с. 362]. Можно сказать, что в данном случае мы впервые получили специальную монографию, нацеленную на переосмысление катастрофы 1917 года и одновременно на концептуализацию способности общества возвращаться эмоциями, умом и действиями к архаическим пластам культуры. Смысл истории Булдаков ищет в том, что гигантские массы людей - носителей архаичной психоментальности, попав в государство, в города, в сложный и опасный мир урбанизации, индустриализации и т.д., ведут себя неадекватно. Человек отвечает на неадекватность своей (суб)культуре изменившегося мира активизацией деятельности, возможно на основе архаичных ценностей.

стр. 95

---

Автор пытается концептуализировать это явление, апеллируя к психике значительных групп, рассматривая его как результат "психопатологии смуты", "социального умопомрачения" [17, с. 118]. Культурные основания современных этнических конфликтов рассматриваются как отголоски древнейшей (племенной) формы конфликтов. Последовательно проводится идея о существовании в России громадного, часто скрытого потенциала архаики.

То, что в России называли революцией, в действительности оказалось бунтом архаики, нацеленной на укрепление пошатнувшегося общинного и

государственного крепостничества. Трактовка Булдаковым революции означает, что общепризнанное в советское время ее понимание как политического и социального переворота, ведущего в России от устаревшей, реакционной системы к прогрессивной, к новому справедливому порядку жизни, заменяется на прямо противоположное, т.е. на ее определение как взрыва архаичных древних ценностей, разрушающих более продвинутое общество, уничтожающих силы, ведущие к нему: "Революционный порыв на глазах оборачивался всеми мерзостями запустения, включая зловоние от нечистот" [17, с.227].

Насилие, связанное с архаизацией, неотделимо от хаотизации, дезорганизации общества. Всеобщая распространенность насилия создает в определенных группах представление о его самоценности, что превращает насилие в повседневный элемент образа жизни. Возникает феномен "личного садистского самоутверждения с помощью насилия... В гражданскую войну и у красных, и у белых появилась масса "атаманов", отнюдь не пополнявшая собой "зеленое" воинство, но близкое ему по духу партизанщины. Фактически, это были просто люди, ставшие палачами, а вовсе не идейные борцы с кем бы то ни было. Для людей, внутренне жаждущих порядка вообще, революция низов представлялась тем звериным хаосом, который следовало уничтожить, не считаясь ни с чем" [17, с. 238].

Архаичный человек, попавший в большое общество, в момент кризиса замещает отношения, специфические для большого общества, отношениями между догосу дарственными локальными мирами. Здесь возможно все, вплоть до возврата к первобытному геноциду. Булдаков говорит о законе саморазвития хаоса [17, с. 172], который описывается через дуальную оппозицию двух форм насилия, выступающего как элемент и архаизации, и борьбы с ней. Насилие архаичной массы переходит в насилие власти, пытающейся восстановить государство.

В обществе, которое несет в себе сильный потенциал архаики и одновременно пытается быть современным, формирование власти крайне затруднено. Булдаков отмечает, что крестьяне обладают способностью самоорганизации власти на нижнем уровне общества. Однако утопично распространять эту способность на все общество. В результате самоформирование государства превращается в хаотический, террористический процесс. Все это, однако, не снимает необходимости решения загадки, сформулированной еще Н. Бердяевым, т.е. формирования государственности в стране с низким уровнем государственного сознания.

В этой связи чрезвычайно интересен анализ Булдаковым отношения крестьянства к власти, проливающий свет на весьма специфические условия для самоорганизации общества. Государство существует в атмосфере массового ожидания чуда сотворения порядка, магического удовлетворения всех массовых экспектаций, ближайших нужд. Этот подход к государству свидетельствует о его древних культурных основаниях, носящих в значительной степени тотемический характер: государство, первое лицо, рассматривается как некоторый тотем, который можно менять в зависимости от его способности выполнять ожидаемые функции. Такое отношение к государству не предусматривает деятельной ответственности людей за его повседневное

воспроизводство. Государство понимается крестьянами не как сила общества, а как нечто, существующее само по себе: оно может быть плохим или хорошим, независимо или почти независимо от общества. В таком массовом неадекватном сути государства отношении следует искать причину его слабости. В связи с этим нельзя не согласиться,

стр. 96

---

что и сегодня российская государственность стоит перед проблемой сосуществования с охлократией. "От того, как она разрешится, и зависит будущее России - не исключено, что до очередного витка смуты" [17, с. 367].

По мнению Булдакова, "и в прошлом, и в настоящем динамику кризиса в России определяет не осознанная борьба интересов, характерная для западной политической культуры, а все то же привычное стремление массы к воссозданию "своей" не ясно какой, но не бюрократической бездушной власти. Непонимание этого западническими квазиэлитами в России неумолимо сталкивает их на обочину современной политики" [17, с. 370]. В другом месте книги мы встречаем замечание, что главная драма власти в России развивалась в "неполитическом измерении" [17, с. 106] (по-моему, лучше - в дополитическом). Здесь содержится мысль о специфике массового архаичного поведения, которое руководствуется не столько интересами, сколько ценностями.

Думаю, сказанное выше является еще одним аргументом в пользу того факта, что на разных этапах истории сложности общества соответствуют разные уровни культуры, соотношение между которыми должно рассматриваться культурологическими методами. Оттесненные на задний план сгустки опыта несут в себе древние программы, способные к новым боям за возвращение своего господства в обществе в условиях кризиса новых культурных программ.

### **Диалог и архаизация**

Опыт российской архаизации приобретает разные формы. Это может быть форма пугачевского бунта или массового погрома во имя уравнительности, против государства, которое реально или мнимо ответственно за разрушение уравнительности. Или форма архаизации культуры отдельных элитарных групп, включая правящую элиту, проявляющаяся в попытках формирования в соответствии с массовым народным мифом авторитарной или даже тоталитарной власти отца или, наоборот, разваливания общества на основе модели "братской семьи", где решения принимаются съездом авторитарных глав регионов, ведомств и т.д.

Столкновение архаизации со стремлением к реформам, к прогрессу создает картину конфронтации, раскола общества. Эта картина по методологии анализа и по сути существенно отлична от господствовавшей у нас долгие годы концепции классовой борьбы в России. Столкновение классов изображалось как непримиримая конфронтация корыстных интересов, кровавая борьба за копейку, за возможность одних жить за счет других, за власть, которая обеспечивала утверждение и сохранение такого порядка. Тем самым, по сути, воспроизводилась манихейская модель абсолютной борьбы двух космических сил - добра и зла. Столкновение архаизации и прогресса происходит, прежде всего, между культурными ценностями, формами образа жизни, отличающимися друг от друга ориентацией на статику и динамику.

Единственное кардинальное средство против негативных явлений подобного рода - развитие диалогизации как системы определенных отношений, так и (суб)культуры. Добиваться этого можно и путем формирования соответствующих институтов, и развивая в расколотых элементах общества способности к принятию общих решений.

Недостаточная развитость диалога создает условия для господства архаичной культуры, сокрушающей при своей активизации иные формы культуры, прежде всего несущие ориентацию на прогресс. Россия пошла именно по этому пути. Отношение между реформой и архаизацией носило характер взаиморазрушения. Тем не менее не исключалось определенное взаимопроникновение, т.е. преобразование под воздействием народного сознания деятельности реформаторов, их отступление от классических требований либерализма. Это проявлялось, например, в использовании для проведения реформ авторитарных методов.

Одновременно архаизация все менее выступает в чистом виде, но пронизывается и, возможно, разъедается утилитаризмом. Возможно, это имеет смысл расценивать как

стр. 97

---

определенное сближение расколотых, противостоящих друг другу форм культуры. Тем не менее в России эти процессы не обрели форму и степень, способные создать состояние диалога, ведущего к синтезу. Не преодолены разрушительные формы раскола, не созданы условия для синтеза, открывающего путь реальному экономическому развитию. Процессы ограниченного взаимопроникновения расколотых форм культуры создают условия для формирования гибридных форм культуры, для создания искусственных мифов (идеологии). Это распространено в России, в частности в форме большевистской идеологии, мифологизации науки [18].

Существование архаики объясняется ее "консервацией", "слабой затронутостью" "природного и социального космоса цивилизующим воздействием" [7, с. 23]. Однако в обществе, где господствуют национальные интересы, складывается социокультурный механизм противостояния волнам архаичного угара. "Система национальных интересов - структура иерархизирования. Это принципиально важное положение входит в конфликт с установкой архаической ментальности" [7, с. 206]. Задача иерархизации "распадается на множество отдельных интересов", которые выстраивают целое [7.С.212].

Система интересов - одновременно и система их институционализации, создающая бастионы для бушующих волн архаики. Но чтобы создать такую систему институтов, необходима соответствующая направленность динамики общества, его переход на новый этап развития, формирование устойчивого среднего класса гражданского общества. Таким образом, исследования формирования решения включают рассмотрение связи решений и механизма изменения отношений. Особый интерес здесь представляет связь развития государства, дифференциации и динамики большого общества, что включает и развитие интеллектуального мышления. Этот процесс обусловлен способностью

выходить за рамки эмоциональных форм отношений, общения людей через абстракции: государство, общество, право, деньги и т.д.

Среди форм, организующих общество, создающих препятствия для волн архаизации, могут быть названы органы местного управления. Они должны быть не только институтами, воплощающими местные интересы, но и инструментом диалога между местными интересами и институтами, воплощающими интересы целого. Между тем за последние пять лет количество органов местного самоуправления сократилось в стране в три раза [19].

Снижение уровня дезорганизации в большом обществе возможно лишь в процессе оттеснения мифологии на задний план. Но это, как и формирование соответствующих институтов, возможно лишь на основе массового развития критики исторического опыта, прежде всего критики ограниченности культуры, мифологии, господствующих нравственных идеалов, инверсии [15]. Только в процессе рационализации господствующей культуры, развития и массового освоения абстрактного мышления возможно развитие и укрепление государственности.

Если первое лицо в государстве, правящая элита позволяют мифологическим волнам нести себя в пропасть войны, бросаться в утопические авантюры, то кроме высокой вероятности поражения, возможности национальной катастрофы, создаются предпосылки для воспроизводства архаичной мифологии как основы последующих массовых решений. При этом, например, война не осмысливается в своих существенных характеристиках за рамками эмоциональных представлений, не осознается ее разрушительное воздействие на выживаемость общества. Это значит, что имеет место длительный устойчивый дефицит критики исторического опыта, что способность развивать культуру катастрофически отстает от потребности принятия все более эффективных решений. Это означает также, что в условиях охвата общества мифологической волной все явления описываются через имитацию логики мифа. Сказанное хорошо иллюстрирует уже упоминавшееся "новое направление", которое как раз и противопоставило язык и логику науки большевистским попыткам мифологизировать, демонизировать российский капитализм, описать его по архаичным схемам.

стр. 98

---

Погружение русской интеллигенции в народную мифологию, хотя и преобразованную в псевдонаучную, псевдорациональную форму, не позволяло ей выполнять центральную функцию субъектов интеллектуального труда. Она заключается в реализации критики исторического опыта народа, общества, государства, критики народа, оттеснении массовых мифов, прокладываний пути к диалогу с народом на основе все более глубокой культуры, с тем, чтобы крупица за крупицей оттеснять на задний план опыт, приводящий к росту дезорганизации, к катастрофам. На Западе эту роль в значительной степени исторически играл диалог центров власти (прежде всего высшей государственной) и центров духа (прежде всего церкви). В него постепенно втягивалась возрастающая часть народа.

Наша интеллигенция не восполнила отсутствие данного механизма в России. Вместо этого значительная ее часть, опираясь на архаичную

манихейскую традицию, пыталась превратить критику культуры в языческую по своей сути критику людей власти, критику государственной власти как таковой. Слабость критики исторического опыта создавала свободное поле для смертоносных вихрей архаики, дезорганизирующих большое общество, ведущих от одной катастрофы к другой.

Выход из такой ситуации - в переходе к национальному государству, гражданскому обществу, к господству в обществе либеральных ценностей, направленных на преодоление власти архаики. Этот процесс уже давно идет в России, приобретая также неполитические формы, формы нравственности [20]. Значимость в русской культуре эмоциональных механизмов приводит к тому, что анклавы развития либеральной культуры складываются, прежде всего, в литературных формах, в развитии художественного видения. Формируются фокусы либерально-модернистской культуры, например в форме гуманизации, секуляризации культуры, развития лирики как формы коммуникации и диалога, рационализации культуры, сакрализации эффективного предпринимательства и богатства и т.д. Другим процессом, формирующим культуры, противостоящие в конечном итоге архаизации, стало развитие утилитаризма [21].

Россия подвергается сокрушительным ударам однообразных конвульсий архаической инверсионной культуры, которая в большом обществе, в государстве при неразвитом диалоге ослепляет разум и ослабляет творческий потенциал. Это порождает дезорганизацию, опасность сползания к катастрофе. В то же время идет процесс оттеснения инверсионных ритмов, развития способности формировать решения, отвечающие изменяющимся условиям, средствам и целям усложняющегося мира. Однако (и это крайне важно) потенциал инерции архаизации, ее энергетическая база в российском обществе значительно больше, чем потенциал роста либерально-модернистской культуры. Это указывает на скрытый источник серьезной опасности для России, угрожающей снижением эффективности решений, определяющих саму выживаемость общества.

\* \* \*

Рассмотрение архаизации как важнейшей характеристики российского исторического процесса требует серьезного сдвига в методологии анализа динамики общества. В первом приближении можно говорить о необходимости рассмотрения общества как дуальной оппозиции двух противоположно направленных процессов: одного, направленного на повышение способности эффективно воспроизводить выживаемость, жизнеспособность общества, и другого, ослабляющего способность эффективного воспроизводства, ведущего к возрастающей дезорганизации, возможно, перерастающей в катастрофу. В таком случае внимание исследователя перемещается с одностороннего анализа одного из этих процессов на соотношение между ними, на переход, на поиск их синтеза, на их взаимопроникновение, взаимоотталкивание, их соразмерность. Только это и может обеспечить выживаемость. Такой подход дает основу для бесконечной конкретизации данной сферы " между ", для формирования заполняющих ее смыслов, для выработки все более эффективной программы вос-

производственной деятельности. Это требует развития социокультурной методологии исследования общества, нацеленной на выдвижение в качестве фокуса исследования процессов напряженного поиска между противоположностями эффективной деятельности, решений, воплощение которых обеспечивает необходимый уровень обеспечения выживаемости [22].

Двойственность, противоречивость предмета не следует расценивать, описывать через виновность одной стороны в противовес невинности другой, в представлениях манихейства. Причины конфликтов, подчас разрушительных, лежат не в самом факте существования в обществе качественных различий в векторах направленности, но прежде всего в дефиците культуры всего общества, слабом развитии ценности диалога, недостаточной способности к поиску путей предотвращения опасностей дезорганизации, катастроф, путей использования специфических ценностей разных процессов для жизнеутверждающего синтеза.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Ришковский Е.Б. На оси времени. Очерки по философии истории. М., 1999. С. 153.
2. Федотова В.Г. Анархия и порядок. М., 2000. С. 23, 26.
3. Поликарпов В.В. "Новое направление" 50-70-х гг.: последняя дискуссия советских историков // Советская историография. М., 1996.
4. Гиндин И.Ф. Концепция капиталистической индустриализации России в работах Теодора фон Лауэ // История СССР. 1971. N 4. С. 230.
5. Милов Л.В. Великорусский пахарь и особенности российского исторического процесса. М., 1998.0564,571.
6. Давыдов Ю.Н. Макс Вебер и современная теоретическая социология. Актуальные проблемы веберовского социологического учения. М., 1998.
7. Яковенко И.Г. Российское государство: границы, перспективы. Новосибирск, 1999.
8. Данилов В.П. Падение советского общества: коллапс, институциональный кризис или термидорианский переворот? // Куда идет Россия?.. Кризис институциональных систем: век, десятилетие, год. М., 1999. С. 13.
9. Вишневский А. Серп и рубль. Консервативная модернизация в СССР. М., 1998. С. 83. Ю. Алексеев А.И., Симагин Ю.А. Аграрный характер российского менталитета и реформы в сельской местности России // Российские регионы в новых экономических условиях. М., 1996.
11. Гиндин И.Ф. Государственный банк и экономическая политика царского правительства (1861-1892). М., 1960. С. 407.
12. Гиндин И.Ф. О некоторых особенностях экономической и социальной структур российского капитализма в начале XX века // История СССР. 1966. N 3. С. 58.
13. Шацилло К.Ф. Государство и монополии в военной промышленности России: конец XIX века - 1914 год. М., 1992. С. 28, 29.
14. Гиндин И.Ф., Тимошенко В.В. Многоукладность в социально-экономической структуре России в конце XIX - начале XX века // Экономические науки. 1982. N 2. С. 65.



15. Ахиезер А.С. Россия: критика исторического опыта. Новосибирск, 1997-1998.
16. Янов А.Л. Россия против России. Очерки истории русского национализма. 1825-1921. Новосибирск, 1999.
17. Булдаков В.П. Красная смута. Природа и последствия революционного насилия. М., 1997.
18. Ахиезер А.С. Россия - большое общество // Вопросы философии. 1993. N 1.
19. Михеев С. Муниципалитеты у губернаторов не в почете // НГ-Регионы. N 2. 1999, январь.
20. Ю.Давыдов А.П. "Духовной жаждою томим". А.С. Пушкин и становление "срединной культуры" в России. М., 1999.
21. Массовый утилитаризм как импульс динамики общества // Общественные науки и современность. 1998. N 6.
22. Ахиезер А.С. Об особенностях современного философствования (Взгляд из России) // Вопросы философии. 1995. N 12; 1998. N 2; 1999. N 8. стр. 100

#### **Ахиезер А. С. Специфика российской цивилизации<sup>14</sup>**

Попытка осмыслить Россию как цивилизацию является важнейшим компонентом развития самосознания россиян. Подобный поиск жизненно важен для любой страны, для любого народа. Особенно он важен для России - страны, в которой люди не определились полностью в своей идентификации с Востоком или Западом, ориентации на архаичное вечное наследие или ценности либеральной демократии, социализм и капитализм и т.д. От решения мировоззренческих вопросов зависит решение бесконечного множества теоретических и практических, основополагающих для общества проблем, поиск вектора творчества, концепции государственного развития, характера модернизации, смысла повседневной жизни.

#### **ПРОБЛЕМА ОПРЕДЕЛЕНИЯ ЦИВИЛИЗАЦИИ**

Важнейшая трудность решения проблемы цивилизационного самоопределения - в ограниченности современных представлений о цивилизации, которые не позволяют на научной основе выделить те страны и народы, которые бесспорно могли бы быть определены как особые цивилизации. Методологически пока не удалось ясно сформулировать теоретическую основу альтернативы "цивилизация - нецивилизация". Не ясно, существует ли например, французская цивилизация или что дает для познания сам факт отнесения того или иного общества к разряду цивилизаций. Проблема практически решается на уровне здравого смысла. Можно предположить, что перенос этой задачи в контекст глобальной истории, использование ее теоретического потенциала с привлечением культурологических знаний изменят ситуацию, позволят сформировать определение цивилизации, которое

---

<sup>14</sup> Ахиезер А. С. Специфика российской цивилизации // Общественные науки и современность. 2004. №10. С. 217-242.

можно было бы использовать для самоидентификации и сравнительного изучения.

Цивилизацию можно рассматривать как социокультурный фокус глобального исторического процесса. Это понятие приобретает более глубокий социально- исторический и социально-культурный смысл лишь на фоне представления о глобальной истории, интерес к которой возник в 80 - 90-е годы XX в.<sup>1</sup> Цивилизацию можно рассматривать и как особую форму самовоспроизводства человечества, находящуюся по своим масштабам и значению между глобальным всемирно-историческим процессом и отдельными относительно самостоятельными обществами.

стр. 217

---

Можно сказать, что глобальная история реализует себя в форме ограниченного множества цивилизаций. Цивилизация может быть рассмотрена как процесс взаимопроникновения - взаимотталкивания между двумя полюсами: глобальная история-история локальных (со)обществ. Последние могут выступать в формах государств, но могут быть группами государств или частями государств. Цивилизация, следовательно, может рассматриваться как некоторый средний элемент глобальной истории и одновременно как медиатор между полюсами исторического процесса.

Цивилизация может возникнуть и воспроизводить себя лишь на основе некоторой исторически сложившейся культуры, включающей подчас значительное разнообразие (суб)культур. Культура в этой связи может рассматриваться как организованный, исторический опыт конкретно-исторического субъекта, подлежащий последующей конкретизации и интерпретации. Специфика цивилизации заключается в лежащих в ее основе творческих решениях, выступающих в форме множества индивидуальных решений, пришедших к относительно, противоречивому функциональному единству, что не исключает наличия противоположных тенденций.

Отношение между цивилизацией и культурой имеет сложный и неоднозначный характер. В.С. Библер, создавая философское представление о цивилизации, акцентирует внимание на том, что цивилизация сосредоточивает малые усилия человека, так что они сжимаются до предельной точки. Это может побудить человека к культурному творчеству, к формированию культуры. Так происходит цивилизационный "разгон" общества. Библер считает, что цивилизация и культура должны анализироваться вместе, как противоречивое целое, как два полюса, находящиеся одновременно в состоянии единства и противоположности, как представляющие некоторый сущностный механизм взаимоперехода. Для понимания отношений этих полюсов можно использовать категорию амбивалентности. Цивилизационное "сжатие" способно, однако, и разрушать культуру и подавлять творчество. Библер писал в 1990 г., что порой "гнет обстоятельств настолько подавляющ, что мы не решаемся осознать свою тайную свободу"<sup>2</sup>. В результате подобного сжатия могут происходить: превращение разума в рассудок, в здравый смысл, "усыхание" нравственности, а также выбросы культурно-варварской аннигиляции, бегство в "спокойное крепостное прошлое", в имперскую мечту<sup>3</sup>. Я бы назвал этот процесс архаизацией, попыткой общества опереться на устаревшие ценности.

Этот подход представляет существенный интерес для изучения России как страны, цивилизационная специфика которой вызывает постоянные споры.

стр. 218

---

Важный аспект концепции В.С. Библера - анализ содержащейся в цивилизации возможности развития разума, что может рассматриваться как ответ людей на опасности, связанные с изменением условий, средств, усилий человеческой деятельности. Другой аспект - то, что культура, по определению Библера, - всегда общение внутри небольшой группы, определяемой архитектуроникой некоего произведения, доминантного для соответствующей цивилизации. Например, античная трагедия пронизывает все отношения античного общества, жизнь полиса<sup>4</sup>. Учитывая, однако, концепцию Библера о смене логик, очевидно, что и сами эти произведения не могут рассматриваться как неизменные. Смена доминантного произведения, видимо, может происходить в рамках одной цивилизации, а также вести к смене цивилизаций. Пытаясь использовать этот подход для анализа конкретной цивилизации, надо учитывать, что культура жизненно необходима для воспроизводства цивилизации в ее сложившихся формах и вместе с тем для качественных сдвигов в цивилизации, для ее развития, возможно, для выхода за ее рамки. Сегодня в изменяющемся мире изучение цивилизации немыслимо без анализа этой двойственности. Отношение между цивилизациями и двумя аспектами культуры носит сложный характер. Цивилизации с их институтами, опирающимися на соответствующие субкультуры, могут препятствовать развитию культуры, как в масштабе цивилизации, так и в ее отдельных институтах. Тем самым формируется препятствие развитию личностных культур и, следовательно, ограничиваются ресурсы цивилизационного развития. В условиях усложняющегося мира, нарастания объема проблем, подлежащих формулировке и решению, новых вызовов истории это может угрожать цивилизации опасностями и катастрофами.

### **ЦИВИЛИЗАЦИЯ И ГЛОБАЛИЗАЦИЯ**

Цивилизация как фокус глобальной истории - постоянный объект и субъект глобализации. Глобализация представляет собой единый целостный, но одновременно глубоко расчлененный процесс с соперничающими векторами развития. Растущая из множества центров, глобализация всегда многопланова и многоаспектна. Отношение между двумя цивилизациями может быть крайне сложным именно в связи с тем, что их версии глобализации могут быть противоположны, конфликтны. В отличие от представлений об изолированности и замкнутости цивилизаций глобализация делает необходимым рассмотрение цивилизаций в масштабе истории, взаимопроникновения - взаимоотталкивания между цивилизациями.

стр. 219

---

Цивилизация является источником глобализационных импульсов, несет в себе проект глобализации мира на основе собственных ценностей. На определенных этапах своего развития, опираясь на высокий военный потенциал (или на амбициозные мифы, якобы соответствующие этому потенциалу), цивилизация может предлагать свой план глобализации мира, что включает

организационный и культурный (идеологический) аспект. Это, в свою очередь, создает предпосылки для потери субъектом меры своих возможностей, что подрывает основу цивилизации (например, при попытках создавать, удерживать, расширять империи). Сегодня мы живем в мире, где ведущую роль играет глобальный проект США, опирающийся не только на экономическую, военную мощь, но и на особую культуру, обладающую мощным потенциалом плюрализма, что и является основой американского варианта глобализации.

Цивилизация может противостоять версиям глобализации, идущим из других центров, из других цивилизаций. Тем не менее в каждой цивилизации всегда есть некоторый потенциал культурной интеграции, который может быть отеснен на скрытые уровни культуры, но все-таки несет в себе возможность новых потоков инноваций и глобализационных инициатив. Цивилизация лавирует между стремлением утвердиться, укрепиться, предлагая свой цивилизационный проект всему человечеству, и страхом перед результатами собственных проектов, которые потенциально угрожают ее существованию.

### **ПРОБЛЕМА ЦИВИЛИЗАЦИОННОЙ СПЕЦИФИКИ**

Научная и культурная ситуация, создающая фон для выявления специфики цивилизации, изменчива. В России сейчас ее определяют, во-первых, повышение интереса к цивилизационным теориям прошлого, например, к наследию Н. Я. Данилевского; во - вторых накопление конкретных исторических знаний о стране; в - третьих, опыт некоммунистической динамики развития после 1991 г.; в - четвертых, осознание неспособности существовать в изоляции от мира, необходимость включаться в него своими ценностями; в - пятых, наращивание нашего знания об историческом опыте иных цивилизаций; в-шестых, осознание роли цивилизационной идентичности в принятии значимых решений.

Различия цивилизаций бросаются в глаза даже при поверхностном рассмотрении. Однако их сопоставление не может быть сведено к случайному набору особенностей. Следует иметь хотя бы приблизительное представление о параметрах, рассмотрение которых необходимо при изучении цивилизаций, составляющих некоторое множество (пусть минимальное).

стр. 220

---

Без сомнения, такое сопоставление возможно лишь на основе некоторой типологии цивилизаций, фиксирующей их существенные признаки. Решение такой задачи требует достаточно содержательной, развернутой теории цивилизаций, способной выделить систему присущих им существенных функций.

Человек и общество могут существовать, превращая себя, свои функции, свою структуру в предмет своей озабоченности, своей повседневной деятельности. Человек тем самым выходит за рамки самопознания и переходит к самоизменению. На этом пути вырисовываются две стадии, которые разделяют цивилизации на две группы. Они фиксируются полюсами дуальной оппозиции: 1) способность субъекта воспроизводить себя в неизменном состоянии, в соответствии с идеалом сохранения традиции; 2) способность субъекта развивать свои способности в соответствии с восприятием развития как высшей ценности. Использование дуальной оппозиции позволяет

рассматривать глобальную историю как процесс, протекающий между двумя полюсами, которые представлены цивилизациями, нацеленными на статичные идеалы, и цивилизациями, нацеленными на достижительный идеал. Теоретически все множество современных и прошлых цивилизаций может быть расположено между этими полюсами. Такой подход открывает возможность рассмотрения цивилизационной специфики как места данного общества в промежутке между цивилизационными идеалами или двумя группами цивилизаций, которые различаются векторами динамики, эффективностью, результативностью функционирования. Следует лишь учитывать, что исторический процесс приводит к изменению конкретного содержания идеалов статичной и динамичной цивилизации, которые в данном случае играют роль идеальных типов.

Общества, цивилизации, где доминирует традиционная культура, можно рассматривать как традиционные (это никак не исключает наличия в них внутренней критики традиционализма; вместе с тем анклав традиционализма могут существовать в любой цивилизации). Эпоха господства традиционализма, традиционной культуры, традиционного общества сменилась эпохой модерна, что означало глубочайший переворот в глобальной истории. Культурной доминантой стала нацеленность на развитие, охватывающая самые различные процессы - от саморазвития личности до общества в целом до самых важных жизненных центров функционирования, тогда как нацеленность на статику отходила в культурное подсознание людей и народов. Под культурно-бессознательным следует понимать культурное "пространство, в котором кроется снятый опыт предшествующего развития культуры" <sup>5</sup>.

стр. 221

---

Все это означает, что над уровнем множества цивилизаций в рамках глобальной истории складываются некоторые специфические объединяющие цивилизации общности, связанные с воспроизводством традиционных ценностей, с одной стороны, и либерально-модернистских ценностей - с другой. Эти две группы фактически составляют две суперцивилизации - традиционную и либерально-модернистскую <sup>6</sup>. Глобальную историю можно описать как динамику взаимопроникновения - взаимоотталкивания между этими типами суперцивилизаций.

Разумеется, в обоих случаях речь идет не об абсолютной пронизанности соответствующими ценностями, не о полной реализации идеальных типов, но лишь о доминировании одного из них. Все общества, цивилизации, особенно современные, плюралистичны, содержат противоположные ценности. Очевидно, что доминирование в обществе ценности развития не возникает в какой-то момент, это всегда длительный процесс, включающий и повороты назад. Либерально-модернистский идеал, по сути дела, использует наследие и развивает ценности "осевого времени" (VIII-III вв. до н.э.). В разных цивилизациях процесс реализации потенциала этого наследия протекает различным образом, сопровождаясь периодами архаизации, уничтожения возникших институтов, оформляющих общественный диалог.

**"РАСКОЛ" В РОССИЙСКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ**

К какой же из рассмотренных суперцивилизаций принадлежит Россия? Российская цивилизация вышла за пределы полного господства традиционных ценностей. Однако и либерально-модернистская культура не заняла в обществе и в культуре господствующих позиций. Россия оказалась в промежуточном состоянии. Выход за рамки традиционализма и нарастание влияния либерально-модернистского идеала не привели к доминированию какого-либо одного нравственного идеала. Этот вакуум заполняется утилитаризмом, главным образом в его примитивных формах. Утилитаризм, с его способностью превращать все элементы окружающего мира в средство для реализации исторических целей, создает возможность для различных манипуляций с исторически сложившимися нравственными основами общества. В России отношение традиционалистской и либерально-модернистской этики носит характер межцивилизационного социокультурного "раскола", превращающегося во внутрицивилизационный. Термин "раскол" можно использовать по отношению к ситуации, когда в движении мысли и действиях взаимоотталкивание устойчиво превалирует над взаимопроникновением.

стр. 222

---

О "расколе" в российской цивилизации в той или иной форме писали многие отечественные авторы. Обзор их мнений на этот счет мог бы послужить задачей специального исследования<sup>7</sup>. "Раскол" представляет собой частный случай нарушения социокультурного закона, или проявление социокультурного противоречия, т.е. несоответствия культурных оснований решению проблемы воспроизводства социальных отношений, организационных форм, могущих привести к негативным последствиям для общества<sup>8</sup>. В рамках концепции А. П. Назаретяна это явление может рассматриваться как нарушение техно-гуманитарного баланса<sup>9</sup>. В.С. Библер рассматривал раскол как результат двойной детерминации человеческой деятельности, порождающей проблему зазора, логической катастрофы<sup>10</sup>. Г. А. Гольц пишет о том, что в России систематически принимаются линейные решения там, где требуется нелинейность, сложность мышления. Это создает, по его мнению, опасное "запредельное состояние"<sup>11</sup> - проблему цивилизационного масштаба. Учитывая, что страна на протяжении XX в. пережила две эндогенные национальные катастрофы, сопровождавшиеся распадом прежних форм государства и общества, в нашей общественной науке на первый план должно выступить изучение механизмов, которые мешают преодолевать несоответствие между сложностью проблем и содержанием культуры и приводят к подобным результатам.

## **АРХАИЗАЦИЯ КУЛЬТУРЫ И МОНОЛОГИЧЕСКОЕ ГОСУДАРСТВО**

Специфика российской цивилизации раскрывается в виде противоречий в отношениях групп, несущих контрастные ценности, противоречий между векторами динамики социокультурных ценностей. Достижения современной культурологии позволяют понять логику этого процесса. "Раскол" в большом обществе стимулирует использование логики инверсии (логически моментальный переход от одного полюса к противоположному в рамках ранее сложившихся смыслов, их оппозиций). Но инверсия применяется не только к

мифологическим, архаическим смыслом, для которых она органична, но и к сложным проблемам, требующим выхода за рамки сложившихся смыслов. Господство инверсии - результат стремления общества к активизации архаичной культуры, к использованию для решения все более сложных проблем большого общества в качестве культурного основания элементов догосударственной культуры. Например, пришедший к власти большевизм с самого начала сделал ставку на архаизацию<sup>12</sup>.

стр. 223

---

Это приводило и приводит к глубокому разрыву между усложняющимся обществом, подлежащими формулировке и решению проблемами и культурным основанием стратегии их решения, ориентированной не на рациональные, а на эмоциональные доводы, призванной функционировать не в рамках городской культуры, а в деревенских "локальных мирах".

В связи с этим неизбежно возникает вопрос, который по своим масштабам и значимости выходит на уровень теории цивилизации. Как исторически формировался этот раскол, эта логическая катастрофа? Очевидно, что противодействовавшие ей факторы не обладали достаточным потенциалом для коренного и устойчивого изменения ситуации. Хотя в нашей стране и возникали очаги культуры, выходящей за рамки традиционной, но они не могли "переварить" мощные пласты архаики, мышления догосударственного типа, как это имело место в более или менее успешно развивавшихся западных странах. В России формирование государственности проходило в специфических условиях массового догосударственного сознания, что ставило государственно мыслящее меньшинство в весьма затруднительное положение. Это - результат нехватки других форм культуры (прежде всего развитого утилитаризма и либерально-модернистской культуры), которая стимулировала дезорганизацию большого общества, разрушала его институты.

Если общество тяготело к архаизации культуры, то это не могло не привести к архаизации воспроизводимого на этой культурной основе государства. Ю. С. Пивоваров, например, считает, что государство в России имеет мало общего с западным, для которого он предлагает ввести особое название (state), чтобы не смешивать явления разного типа.

Для того чтобы понять истоки проблем российской государственности, необходимо создать теоретическую модель государства. В любом большом обществе возникает иерархия уровней управления. Ее в максимально упрощенном виде можно осмыслить как двухполюсную. С одной стороны, в качестве субъекта управления может рассматриваться весь народ в полноте своих реализуемых способностей и потребностей. С другой - субъектами управления могут быть специалисты, квалифицированные функционеры, организованные в специализированные институты власти. Эта двухполюсность постепенно превращается в многополюсность, однако и тогда двухполюсная модель остается актуальной.

Построение идеальных образов субъектов управления позволяет яснее представить реальные тенденции развития государственности, а также анализировать мифы о нем. Важнейшая иллюзия заключается в том, что государственность в России как механизм власти и управления редуцируется к

одному из полюсов, к народу - так считают демократы, либералы; или государственной власти, возможно к ее первому лицу - так полагают сторонники авторитаризма, тоталитаризма, сталинизма.

стр. 224

---

В обоих случаях реальное управление представляется деятельностью одного полюса, будто бы способного безусловно доминировать. Однако возможно ли такое однополюсное управление? Не является ли оно в обоих случаях неправомерным использованием идеальных типов? Восточные славяне в эпоху своей "догосударственной" жизни объединялись в небольшие коллективы, находящиеся в кровном родстве. В каждом роде существовали два полюса власти. Первый полюс - народное собрание, которое мы условно назовем "вече", решавшее важнейшие вопросы посредством ограниченного диалога. В нем участвовали лишь те, кто обладал для этого соответствующим статусом (обычно мужчины, прошедшие инициацию). Это обсуждение было прозрачно, зримо и непосредственно. Другой полюс - первое лицо (староста, вождь), все в большей мере противопоставляемое общности как целому и осуществляющее власть на основе монолога. С развитием государственности и возникновением новых уровней управления (княжество, царство, империя, современное государство) эта двухполюсность возникала на каждом из них.

Важной особенностью жизни восточных славян в ходе колонизации Восточной Европы была существовавшая длительное время "разбросанность" людей в пустынном лесистом краю. Крайне низкая плотность населения, поселения в один - три двора не создавали условий для интенсификации общения, для культурного обогащения личности, для диалога общества и власти. Кроме того, по мнению историка С. Г. Пушкарева, "в начале русской истории племенное деление не играло существенной роли и скоро отступило на второй план в ходе политического и хозяйственного развития страны"<sup>13</sup>. Раннее исчезновение племен, фиксируемое в "Начальной летописи", означало потерю исторических форм защиты от внешнего насилия со стороны власти, ликвидировало важную основу для спонтанного движения к государственности. В России создавались условия, препятствующие консолидации общества, превращению народных ценностей в инструмент коллективной защиты, воздействию общественного диалога на институты государственного типа; возникали предпосылки для монологизации управления, субъектом которой была власть князя. Главные ее задачи - сбор дани и суд, т.е. в конечном итоге самообеспечение и самоутверждение власти, а значит - представителей власти.

Власть князей-варягов в Киевской Руси не была почвенной, спонтанно выросшей как "естественное" завершение вечевого управления.

стр. 225

---

Это означало, что с самого начала в институтах государственного типа появилась трещина, противоречие, раскол между народом и властью, между низшим уровнем управления и уровнями государственного типа. О Рюрике в "Начальной летописи" говорится, что он начал "воевать повсюду". Речь явно шла о распространении его власти на покоренные местные племена. Высшая власть пыталась удерживать громадную территорию в "своем подчинении



военную силу, подавляя попытки сопротивления подданных, и старались организовать управление покоренными землями" <sup>14</sup>. Примерно через три поколения "варяги" были замещены представителями местного населения, что в принципе могло бы усилить гармонизацию. Но изменения этнической принадлежности правящей элиты не означали смены организации управления. Это привело к сохранению ценностного раскола между нижним и верхним уровнями управления, союз между которыми мог быть источником массовых творческих сил, питающих все общество. Тем самым подрывались основы возможности "народной монархии" в России, которая поэтому навсегда осталась чисто идеологическим построением.

Вместе с тем вечевое начало никогда в истории страны не исчезало, выступая в качестве формы местного самоуправления. Государство в целом представляло собой вид "неустойчивого равновесия между двумя элементами государственной власти: монархическим, в лице князя, и демократическим, в лице народного собрания или веча старших волостных городов" <sup>15</sup>. По сути дела, речь шла о борьбе двух исторически сложившихся тенденций. В качестве одного полюса выступала тенденция к диалогизации управления, идущая от вечевого (догосударственного) идеала, в рамках которого исторически сложились ограниченные формы диалога. Этот процесс мог в разных формах проявляться и на высших уровнях. В качестве другого полюса выступала тенденция к монологизации управления, которая подчиняла многообразие решений снизу однообразию решений вышестоящего уровня управления. Они находились в отношении взаимопроникновения - взаимоотталкивания. На высших уровнях существовали элементы диалога, например, съезды князей, боярская дума. Вместе с тем вечевые решения, рождаясь в процессе диалога, в результате носили авторитарный, принудительный характер. Каждая из сторон стремилась на основе монологической стратегии распространить свои принципы управления и ценностные установки на другие уровни.

Традиционный вечевой институт приспособлялся к конфронтации уровней управления, но не был способен преодолеть предпосылки раскола.

стр. 226

---

Последнее требовало способности к развитию вечевого диалога, превращению политической динамики в массовую культурно признанную ценность, критики исторического опыта традиционализма. Развитие веча можно было наблюдать в переносе его опыта из "локальных миров" (общин) в города (Псков, Новгород), Однако чем больше был город, тем сложнее были его функции и тем в большей степени выявлялось несоответствие между их сложностью и эмоциональным, личностным характером общения на вече. Необходимо было сформировать качественно новый уровень диалога. Вечевые институты больших городов не сумели решить эту задачу. Тем самым в стране не утвердился институт противодействия монологу центральной власти. Вечевые институты сохранились в итоге лишь на локальном уровне, в сельской местности, что снижало возможность дальнейшего развития "почвенной государственности", хотя и не сводило ее к нулю.

Положение усложнялось тем, что сложилась двойная сакральность власти, субъекты которой противостояли друг другу. С одной стороны, эта была старая

языческая сакральность, с другой - христианская сакральность, которая затем, уже в эпоху империи, постепенно стала заменяться идеями европейского "просвещения"<sup>16</sup>. Катастрофа, постигшая Киевскую Русь, была результатом внутренних раздоров, а также недостаточной массовой способности к формированию институционального единства всех уровней управления - вечевого и государственного на основе их диалогического взаимопроникновения.

В результате ослабления Киевской Руси ядро государственности перемещалось на северо-восток, далеко от сложившихся центров городской вечевой культуры (Новгорода и Пскова). Княжеская власть нигде, кроме Галиции, не знала внутренних правовых ограничений. Превращение Руси в "улус" ханов кочевников привело к существенному усилению княжеской власти и к ее дальнейшей монологизации. Завоеватели требовали безоговорочного подчинения, были склонны разговаривать с завоеванным народом на языке приказов. Князья теперь получали легитимацию ханским "ярлыком", без участия веча, которое в летописях стало определяться как "бесовская сила". Все это приводило к упадку, к окончательному исчезновению городских вечевых институтов на северо-востоке Руси.

Князья пытались распространить свой аппарат управления и сбора налогов до самого низа, создавая три типа органов власти: сборщиков прямых налогов, сборщиков таможенных пошлин, судебную администрацию<sup>17</sup>. Стремление превратить руководство территориальными общинами в элемент государственного аппарата приносило лишь временные и ограниченные успехи, что являлось "ахиллесовой пятой" институтов власти, отделенных социокультурным расколом от нижнего уровня управления, от "земли".

стр. 227

---

Характерно, что после освобождения от иноземного ига вечевые институты не сумели воспользоваться изменением ситуации для активизации своих ценностей, для попытки поднять свой статус, для развития государственности через качественное развитие своих потенциалов. Эту слабость можно квалифицировать как результат отставания, возможно прогрессирующего, массовых способностей общества к разрешению конфликтов, сопутствующих усложнению большого общества.

Тем не менее вечевая культура и соответствующие формы принятия решений проникали на высшие уровни управления. Однако при этом они деформировались, адаптировались к монологизму, сливались с ним, превращаясь из центров диалога в центры "сговора" заинтересованных лиц и кланов, причастных к власти. Этот своеобразный институт сговора был по своей сути формой определенной "прививки" эмоциональной формы диалога и принятия решений, где участники знают друг друга в лицо и обладают престижем, значимым для соответствующего уровня управления, на "древо" государственности, тяготеющей к абстрактной безличности. Если понимать "сговор" как результат неорганического гибрида принципиально разных, противоположных типов управления, двух типов нравственности, российская государственность становится более понятной.

После изгнания завоевателей возникла необходимость приспособить государство к новым условиям. Серьезная опасность таилась в том, что эта задача решалась на монологической основе, при слабости и неопределенности другого голоса. В этой ситуации Иван IV пытался довести монологизацию своей власти до наивысшей степени, допуская существование местных органов самоуправления, поставить их под жесткий контроль государства, подавить первозданные элементы вечевого типа отношений, проникающие на высшие уровни управления, пренебрегая обычаями, предлагавшими ему действовать "по старине". Это означало помимо прочего, что определенные группы по традиции рассчитывали на сохранение своего влияния, на какую-то форму участия в принятии решений царем. Стремление довести свою власть до предела монологизации толкнуло Ивана Грозного обрушить удар против собственного двора и своего окружения. Но некая тайная сила препятствовала торжеству монологизма. Даже деформированный, именно вечевого идеал, а не мифические "заговоры", мешали дальнейшей монологизации. Террор обернулся против государства, разрушая его, а, в конечном итоге и сам монологизм, дошедший до абсурда. Неспособность царя достигнуть желаемого может вызвать удивление, так как он опирался на массовую поддержку населения, враждебного к государственности, но преклонявшегося перед сакральным правителем.

стр. 228

---

Интересна челобитная, которую жители Москвы направили царю в ответ на его угрозу удалиться от дел. В ней выражалось всеобщее согласие на то, чтобы царь "своими государствы владел и правил, как ему, государю, годно"<sup>18</sup>. Вечевые решения в новых более сложных условиях большого общества приняли извращенный характер. Низы расписывались в своей согласии умереть от произвола не знающего границ самовластия деспота. Даже Земские соборы лишь выражали свое мнение, оставляя решение на произвол царя.

### **СМУТА И ВЛАСТЬ**

Разрушение государства, разорение, обрушившееся на страну при Иване IV, создавали предпосылки для массового ответа вечевого "низа". Великая Смута конца XVI - начала XVIII в. принесла неисчислимые бедствия. Население сократилось на треть - казалось бы задавленное вечевое начало неожиданно вышло в форме хаоса, на какое-то время поглотив общество, государство, а в конечном счете и себя. Крах утопической идеи борьбы с "мировым злом", якобы открывающем путь к возникновению утопического царства, вновь привел к согласию на монологизацию, которая отождествлялась с идеалом "тишины и покоя", к восстановлению власти царя как символа и гаранта существования общества.

Смута, безусловно, привела к хаотизации общественной жизни, но при этом вечевого идеал испытал временный подъем, на местах начали формироваться силы, способные мыслить по - государственному. "В городах работали местные советы из представителей всех слоев населения". В течение четырех месяцев 1612 г. "Россия стала как бы республикой". В города были посланы люди для выявления мнения о кандидатуре нового царя. Громадную роль при этом сыграла местная власть. "Органы местного самоуправления в центральных и северных областях - посадские... и волостные... миры -

сослужили великую службу русскому народу и государству"<sup>19</sup>. Земский собор 1613 г. был созван не по инициативе центральной власти, как это делалось обычно, но по инициативе снизу - от воспрянувшей вечевой культуры, которая распространила свои ценности в том виде, как они сложились к тому времени, до уровня идеала государственности. Собор избрал царя от "всей земли" и сформулировал принцип управления, который требовал участия всех групп, кроме крепостных, в жестко ограниченном диалоге вечевого типа.

Возможно, этот Земский собор был самым значительным событием в истории России. Новое государство впервые предусматривало отказ от абсолютизации как низшего, так и высшего уровней управления, воплотило идею всеобщего согласия.

стр. 229

---

Это, казалось бы, открывало возможности для углубления, совершенствования диалога и было попыткой качественного поворота в истории страны. Однако далее воспроизводить этот порядок общество оказалось не в состоянии. Ему не удалось накопить опыт разрешения неизбежных конфликтов на диалогической основе. Высшая власть переходила к авторитарным методам их разрешения, тогда как низы на протяжении всего XVII в. пытались продолжать практику "Смуты".

К концу XVII в. вечевой идеал исчерпал свою энергию, что открыло путь новому витку монологизации власти. Царствование Петра I ознаменовало наступление в стране авторитаризма в его крайних формах. В "Уставе воинском" (1716 г.) сказано: "Его Величество есть самовластный монарх, который никому на свете о своих делах ответу дать не должен, но силу и власть имеет свои государства и земли, яко христианский государь, по своей воле и благомнению управлять". Политика монологизации в эпоху империи основывалась на вере в способность власти лепить из общества все, что угодно.

Недовольство масс и открывавшийся правящему слою опыт стран Запада, который оказывался все более эффективным в формировании боеспособной армии, строительстве государства, повышении эффективности решений на всех уровнях, подталкивали к реформам. Однако здесь выявилось, что за "успехи" в монологизации общество должно платить дорогую цену. Попытки реформ Петра I тонули в общей дезорганизации, массовом равнодушии к замыслам реформатора. В народе они оценивались как петровское "утеснение" и "разорение". Характерно, что ответом на реформы Александра II были нарастание массового хулиганства в деревне и городах, нарушение основ государственного порядка, бунты и нападения на состоятельных соседей и на помещиков.

"Вечевая" культура оказалась неспособной стать под знаменами государственного реформизма и в 1917 г. ответила на дискомфорт, угрожающей ее ценностям, витком "красной смуты"<sup>20</sup>. "Смута" как результат реакции носителей деформированной вечевой культуры на новый сложный мир стала не менее значимой и яркой реальностью динамики российского общества, чем монологизация, воспроизводство ее властных институтов. В процессе ее нарастания экстремистские группы революционеров, опираясь на превратно понятые западные теории, вырабатывали свои концепции социальных и

политических преобразований. Они пытались редуцировать общество к одному, низовому уровню, рассматривая остальные слои как носителей мирового зла, паразитизма.

стр. 230

---

На этой основе провозглашалась идея социализма как некоего утопического "горизонтального" гомогенного общества "низшего класса". Эта была попытка обосновать однополюсную модель управления. В тех случаях, когда предполагалась и возможность существования государственной власти ("диктатуры пролетариата"), она рассматривалась как временное средство, необходимое для установления социализма. По сути дела, это были попытки перевода на псевдонаучный язык крестьянских догосударственных утопий.

Переход на сторону "смуты" полуобразованной части интеллигенции означал стремление значимой части общества к самоотрицанию. Именно те слои общества, которые в ответ на усложнение мира должны были бы формировать элитарную культуру, начали с капитуляции перед идеей разрушения, погрома, террора, представленными как путь ко всеобщему счастью, что грозило уничтожением самих основ цивилизованности.

После падения монархии усилилась дезорганизация власти на местах. "Власть, сформированная после Февраля 1917 года, не отвечала архаичным потребностям большинства социума, она лишь стимулировала мощную инверсионную волну, которая привела страну к национальной катастрофе. Все попытки внедрить западнические общедемократические принципы регулирования социальных отношений оказались неэффективными прежде всего в провинции, где традиционные устои были крепче. Советы, еще в меньшей степени способные осуществлять функции действенной государственной власти, ...формирование российской государственности ...прошло стадии от демократии через охлократию к диктатуре"<sup>21</sup>. Причины поворота к диктатуре очевидны. Новая попытка вечевой власти моментально обанкротилась. Советы оказались абсолютно нефункциональными, что и привело к восстановлению авторитаризма, монологической власти партийного аппарата. Чтобы избежать полного развала большевистской утопии, введен был массовый террор. Только постоянно истребляя какую-то часть населения, можно было парализовать возможность смуты, массовой дезорганизации. Но тем самым разрушались сами основы общества, уничтожались силы, способные искать выход из исторического тупика.

Власть Советов была однородна с властью, которую пытались установить вечевые силы в 1613 г., по крайней мере, в одном важном пункте. В обоих случаях эта вечевая попытка сконструировать государственность опиралась на опыт предшествующей государственности, имитировала ее иерархию, хотя ценностно и противостояла ей.

стр. 231

---

В обоих случаях для нормального функционирования государства не хватило культурного творческого потенциала вечевой культуры, способного реформировать этот идеал в соответствии с усложнением проблем, преодолением своих собственных, исторически сложившихся рамок.

Однако выявилось и различие первостепенной важности. В первом случае речь шла о традиционной государственности, опирающейся на статичные ценности. Во втором случае ситуация существенно изменилась - страна, хотя и медленно, шла по пути развития ценностей умеренного (с элементами развитого) утилитаризма, достигательных ценностей. Часть интеллигенции на рубеже XIX-XX вв. квалифицировала это как превращение страны в капиталистическую. Без сомнения, в России на рубеже XIX и XX вв. был капиталистический уклад, но крестьянская страна в целом не была капиталистической. Развитие утилитаризма означало рост массовых экспектаций, ожидание роста потребления, что требовало модернизации. Это резко проблематизировало перспективы новой государственности, так как навязывало ей, под угрозой лишения легитимности, необходимость обеспечения роста потребления (такой лозунг выдавался еще до 1917 г. в паре с "экспроприацией экспроприаторов"). Вся история большевизма с 1917 по 1991 г. свидетельствовала об отступлении власти шаг за шагом от утопических, "догосударственных" принципов времен лозунга "Вся власть Советам". В конечном счете это спровоцировало новый раскол общества и привело к новой национальной катастрофе в 1991 г.

Исторический опыт советского периода еще раз показал, что возникший в России раскол цивилизационного масштаба не преодолен. Он придает динамике российской цивилизации совершенно особый характер. Циклически сменяющие друг друга действия по преодолению раскола по сути дела были попытками приспособиться к нему.

### **РОССИЙСКАЯ ЦИВИЛИЗАЦИЯ И ЛИЧНОСТЬ**

Очевидно, что цивилизационные особенности являются и характеристиками личности. Личность - субъект культуры, именно она отвечает на монологизацию власти смутой и монологизацией власти - на смуту. На личностном уровне проявляются такие особенности русской культуры, как стремление не столько познавать и преобразовывать хаос окружающего мира, сколько согласие жить в нем, психологически и культурно к нему адаптируясь. В культуре укоренены согласие личности на насилие над собой со стороны власти, согласие на страдание, бедствия как следствия победы тенденции к монолизму власти.

стр. 232

---

Понять эти особенности помогут исследования Дж. Скотта, изучавшего сельские сообщества Юго-Восточной Азии. С его точки зрения, в основе жизненной стратегии крестьян как общественной группы лежит стремление любой ценой избежать риска, обеспечить физическое выживание. Для предотвращения сверхэксплуатации крестьяне культивируют ограниченную скрытую конфронтацию с властью, что выражается в отказе от работы, в мелком воровстве у богатых, убийстве скота и т.д. Среди них развивается утопическая идеология, содержащая идею социального переворота. В их среде формируется субкультура инакомыслия, включающая представления о "добрых царях" прошлого<sup>22</sup>. В этом много общего с культурой русских крестьян. Исследования отечественных историков показали, что еще до крестьянской реформы в деревне "повсеместно царили дух несотрудничества, огульное

насилие и равнодушие..."<sup>23</sup> Отмена крепостного права усилила эту конфликтность. На значение работ Дж. Скотта для изучения истории России указывает А.М. Никулин<sup>24</sup>.

Важно, что крестьяне повсеместно находятся с властью в состоянии ограниченной конфронтации, которая лишь иногда превращается в массовую смуту, сметающую государство и разваливающую общество. Эта скрытая смута представляет собой повседневно действующий фактор. Представление о смуте как о массе "пьяных мужиков с дубьем" (используя выражение Н. Г. Чернышевского) ошибочно. Смута - это прежде всего отключенность от власти, от всего, что под ней подразумевается. Исследования Скотта позволяют понять, что смута - это скрытый, невидимый пласт культуры. Она может быть выражена в пассивной форме, как ответ русских крестьян на требование их участия в мероприятиях царской власти: "не сойдем с печи". Существование скрытой конфронтации является условием выживания крестьянства, формой сдерживания власти от перехода границы, опасной для общества. Без нее голод и правовой беспредел неизбежно раздавили бы крестьянство. Это, собственно, и произошло в 30-е годы XX в. после того как крестьянство в "классовой борьбе" за уравнивательность, подчиняясь государству, уничтожило свою внутреннюю элиту.

Существование этой скрытой конфронтации является предпосылкой, а возможно, уже и первой формой раскола между уровнями общества, переходящего к формированию государства. Показательна характеристика С. Г. Пушкаревым истории древлян и князя Игоря: "Все действующие лица этой исторической драмы весьма интересны: дружинники, которые приглашают князя за данью, точно на охоту; князь, который покушается собрать (или содрать) со всех своих подданных столько дани, сколько возможно, вне всяких норм и правил, и, наконец, "граждане", которые усматривают в лице своего "законного государя" хищного волка, который повадился в овечье стадо, и в убийстве его видят единственное средство избавиться от его "правительственной деятельности""<sup>25</sup>.

стр. 233

---

Этот комментарий констатирует отсутствие соразмерной ситуации, т.е. скрытого уравновешивающего стороны противостояния, и указывает на возможность превращения конфликта в разрушительную кровавую бойню. Скрытая конфронтация с властью превращалась в раскол при условии, если обществу не удавалось создать достаточно признанный разделенными группами легитимный порядок или если этот порядок опирался на внешнюю силу. В этом случае даже небольшой скрытый конфликт мог стать очагом накопления конфронтации, а в моменты кризиса - взорвать государственную надстройку. Именно так и сложился раскол в России, подпитываемый нарастающей дезорганизацией, которая усиливалась с ростом потребности в модернизации<sup>26</sup>. Важнейшая проблема российской цивилизации заключается в том, что скрытая умеренная конфронтация, выявленная Скоттом, могла быть естественна и оправданна в контексте господства традиционализма, статичных ценностей, при условии выработки определенной меры в формах обычая, закона. Однако в условиях перемен, начала экспансии достигительных ценностей положение

существенно менялось. В России эта скрытая в "локальных мирах" конфликтность захлестнула и большое общество, оказавшееся под ударами смуты.

В. А. Козлов в своих исследованиях пытается выявить те точки общества, где уже в советские годы дискомфорт переходил в массовые беспорядки, в смуту. "Фактически каждый шедший на восток эшелон, - пишет он (с мобилизованными на уборочные работы. - А. А.), - был потенциально конфликтен, а пассажиры некоторых представляли собой пьяную орду". Некоторые новопостроенные городки оказались "фактически захвачены хулиганами"<sup>27</sup>. Козлов отмечает "постоянную готовность бунтовать, несмотря на все попытки режима обеспечить тотальный контроль за поведением "населения", регулярные изъятия потенциальных лидеров"<sup>28</sup>. Он пишет также о массовых "народных" преступлениях, которые не считались таковыми. В них входили хулиганство, мелкое воровство на производстве, самогоноварение, которое в то время стало массовым явлением<sup>29</sup>. В конце застоя "страна вступила в новую эпоху, уже сидя на бочке с порохом с зажженным фитилем..."<sup>30</sup> Возможно, что именно развитие массового хулиганства - важнейшая форма превращения скрытой конфронтации в смуту. По свидетельству В. П. Булдакова, именно оно - "дрожжи" любых бунтов и волнений<sup>31</sup>.

стр. 234

---

Этот исторический опыт выхода скрытой конфронтации, естественной в традиционном обществе, становится опасным потенциалом смуты, который вряд ли может быть нейтрализован силой.

Потеря привычной защиты, страх перед большим обществом создавали предпосылки усиления агрессивности. В этой ситуации люди чувствовали себя окруженными опасностями, враждой на всех уровнях, искали везде скрытых оборотней, врагов, предпочитали страховать себя упреждающими ударами. Ощущение неопределенности, непредсказуемости событий, хаоса вообще характерно для русской культуры. Анализ статистики позволил Г. А. Гольцу прийти к выводу, что "российское земледелие центральной полосы изначально существовало по существу все время в катастрофических условиях. Поэтому массовая русская культура сформировалась в запредельных, катастрофических условиях"; по его мнению, "в отличие от массового западного самосознания, моральные ориентации (в русской культуре. - А. А.) не только не синхронны экономическим регуляциям современного общества, а противоположны им"<sup>32</sup>.

Это серьезный вывод. В русской культуре прослеживается абстрактная отрешенность от непредсказуемой, пронизанной случайностями реальности. Это стимулирует выработку особой стратегии выживания, где важную роль играет, например, такая абстракция, как "авось", а также согласие на эту непредсказуемость, на готовность расплачиваться за нее, кажется, даже собственной жизнью, беспримерным терпением (ему даже Сталин удивлялся: см. его речь, посвященную победе над Германией), "необычайно высокой степенью самоограничения"<sup>33</sup>. Сложившаяся культура расходится с усложняющимся миром, так как для нее мир с его угрозами, бедствиями, катастрофами все менее предсказуем, а следовательно представляется все более



опасным. Выход из этой ситуации лишь один - неуклонное углубление культуры, повышение роли науки как средства освоения нарастающей сложности. Без этого мир для населения страны будет становиться все более хаотичным, дезорганизованным. Движение в этом направлении пока происходит недостаточно интенсивно. Это объясняется тем, что чем более важным и опасным является событие для России, тем оно более неожиданно, непредсказуемо, сваливается как "снег на голову", не оставляя времени сообразить, что делать.

Личность можно описать через дуальную оппозицию, полюса которой составляют два контрарных идеальных состояния: абсолютная подавленность личности, отсутствие способности формулировать и решать проблемы вне своего локального мира - и способность к максимальной ответственности за усложняющееся большое общество.

стр. 235

---

Эти способности неизбежно реализуются при формировании социальных институтов. По характеру, масштабам, векторам их функционирования можно судить о специфике личности в данной цивилизации. Достаточно очевидно, что тенденция к монололизации управления практически совпадает с тенденцией к подавлению личности, самих способностей противостоять этому процессу, что в конечном счете ведет к массовому уничтожению населения, оправдываемому не только ссылками на "историческую необходимость", которая в такой ситуации интерпретируется с позиций ограниченной группы лиц, олицетворяющих монолог. В своих крайних формах это подрывало основы существования общества. В. О. Ключевский ярко и глубоко оценил итоги существования Киевской Руси. Ее достижения были оплачены "ценою порабощения низших классов, приниженное юридическое и экономическое положение рабочих классов и было одним из условий, колебавших общественный порядок и благосостояние Киевской Руси. Порядок этот не имел опоры в низших классах населения"<sup>34</sup>. Эта мысль представляется важной в свете опыта последующей истории. Можно констатировать, что "приниженность" органически связана с подавленностью нижнего уровня управления, недостаточной способностью (со стороны как верхних, так и нижних уровней) формировать такую систему управления, которая бы защищала, отстаивала жизнеспособность общества. Не было достаточно мощных центров диалога, осознания его жизненной важности для защиты от дезорганизации, идущей от агрессии других уровней управления.

Не следует объяснять этот исторический опыт лишь дурной властью, скверным характером ее представителей. Причину нужно искать в исторически сложившейся культуре. Это выражалось, например, в согласии людей на насилие над собой со стороны власти, что рассматривалось как аспект общего порядка мироздания, где личности как таковой места нет. Например, в уже упоминавшемся письме Ивану IV выражалось согласие на наказание царских "изменников и лиходеев", "все положили на государской воле"<sup>35</sup>. Иначе говоря, выражалось полное согласие на абсолютную власть царя над их собственной жизнью. Народ был буквально раздавлен властью. Интересны в этой связи материалы крестьянской реформы 1861 г. Вот выдержка из отчета рязанского губернатора: "деятельность полиции, направленная исключительно на

изыскание недоимок, не могла иметь большого успеха вследствие крайней бедности крестьян, в особенности в некоторых местностях, где крестьяне... получили в надел такие земли, которые положительно не окупают трудов и расходов на обработку их...

стр. 236

---

У некоторых обществ по требованию их бывших владельцев продано было все, что только можно было продать без окончательного разорения их"<sup>36</sup>. Такие ситуации существовали почти всегда, а в советское время крестьянство, ослабленное борьбой за уравнительность, просто подвергалось геноциду.

Для более глубоко понимания этого явления необходимо вновь вернуться к рассмотрению "раскола". "Раскол" выражался в том, что власти вредили широким массам без злого умысла, в результате привычного отношения к людям как к средству, тем же порядком, что и люди приносили вред власти, государству. Американский психолог Д. Ранкур-Лаферьер связывает это с неразвитостью национального самосознания и пишет: "Задержка в развитии национального самосознания в народе была вызвана империалистической и экспансионистской направленностью политики Российского государства, проводившейся с XVI века. Закрепощение большинства населения, наборы на военную службу, религиозное давление и другие факторы препятствовали развитию подлинно национальной идентичности. Фактически непрерывно растущая империя "работала" против этнических русских..."<sup>37</sup> Решения власти в условиях раскола не включали, не учитывали в минимально достаточной степени составляющую, которая обеспечивала бы условия биологического и прежде всего социального воспроизводства населения. Тенденции к монологизации не противостояла в должной степени и масштабах творческая тенденция к диалогу снизу, к лоббированию, навязыванию этого диалога обществу, государству.

Насколько серьезна была проблема, можно судить хотя бы по тому, что уже первые славянофилы, а затем и Н. Я. Данилевский, констатировали отсутствие интереса у крестьян к участию в управлении. Но вместо того чтобы бить в набат по поводу неизбежных трагических последствий этого обстоятельства, они превратили его в предмет гордости, любования, культивирования. Это лишь один из примеров безответственности культурного слоя страны.

### **ПОСТСОВЕТСКИЙ ЭТАП**

Новая, постсоветская власть впервые за многие века возникла в России как противостоящая вечевой традиции. Моментами это приводило к опасности гражданской войны. Постсоветская государственность возникла на основе идей либеральной, а не вечевой демократии, т.е. прежде всего на основе идеалов диалогизации и права. В постсоветский период проявились важные позитивные процессы, могущие при их устойчивом развитии вывести страну из цивилизационного раскола.

стр. 237

---

Существенное изменение связано с возрождением и развитием либерального движения, которое хотя подчас и поддается, как и все в России,

влиянию архаики, монологизма, но тем не менее несет в себе потенциал мирового опыта формирования государственности. Страна нащупала нравственный идеал, способный создать основу для целостного общества, для формирования эффективной государственности, для преодоления раскола. Оказались подорваны силы, ищущие выход в экстремистских решениях во всех вариантах, силы, готовые обеспечивать управление террористическими методами. Выявилась усталость от попыток решать запредельные утопические задачи. Очевидно, что на постсоветском этапе общество должно либо закрепить эту позитивную реакцию на прошлый опыт, либо восстановить былую непримиримость. Выбор из этой альтернативы определяет возможность стабилизации и консолидации российской цивилизации, что требует преодоления раскола на основе роста роли рациональных решений, дальнейшего развития диалога власти и общества, способностей личности. Это важный аспект еще не завершеного цивилизационного выбора.

Одновременно выявились серьезные негативные процессы. Страна не оправилась от значительного ущерба, понесенного интеллигенцией, носительницей высших уровней духовной культуры. Дискредитировавший себя традиционный идеал, разъедаемый утилитаризмом, не способен стать основой преобразований. Либерально-модернистский идеал не обладает достаточной поддержкой и способен играть лишь инициативную роль, нести опыт мировой культуры. Утилитаризм с его двойственностью сегодня служит, с одной стороны, стимулом развития, прежде всего экономического, но с другой - в условиях морального релятивизма, склонен превращать мир и человека в средства. Предпосылки этого - недостаточность освоения наследия "осевого времени", слабость права как основы деятельности общества и государства, повседневная, на всех уровнях, конкуренция права со сговором.

Это противоречивое, конфликтное основание перешло по наследству к новой государственности, которая вновь встала перед неразрешенными проблемами российской цивилизации. На Западе отмечают, что в России "опять проявляется раскол русского общества... силой врываются старые противоречия"<sup>38</sup>. Вновь возник раскол в хозяйственно-экономической жизни между мощными олигархическими, монополистическими производствами и массовым малым и средним бизнесом. Подавление сильных неизбежно приведет к разрушению новорожденной экономики, но расцвет монополий, усиление их господства приводит к подавлению "слабого", представляющего важнейшую форму массовой экономической активности. Это имеет крайние социально-политические и культурные последствия, возобновление тенденции к монологу.

стр. 238

---

Либерально-демократические по форме выборы зачастую происходят не на рациональной, а на эмоциональной основе в форме поклонения очередному тотему, якобы способному решить за нас все наши проблемы. Тем самым сдерживается основа для эффективного воспроизводства гражданского общества, государства. Не создана адекватная база для формирования решений, отвечающих повышенной сложности проблем. Партия власти "Единая Россия", которая поддерживает экономические реформы и развитие рынка, опирается на

электорат, 25% которого "с возмущением и ненавистью" относятся к появлению в стране сверхбогатых людей, т.е. тяготеют к традиционализму. У коммунистов таких - 44%<sup>39</sup>. Налицо старый раскол между традиционализмом и либерально-модернистским идеалом, пронизывающий все общество и являющийся мощным препятствием реформам.

Неразрешенные противоречия российской цивилизации, всей нашей истории выступают как проблема, подлежащая решению на постсоветском этапе.

\* \* \*

1. Специфика российской цивилизации заключается прежде всего в том, что в ее динамике не произошел исторический переход в некоторую относительно завершенную, устойчивую стадию развития государственности, не сложилась сбалансированная система ценностей групп, власти и народа, открывающая путь к интенсивному диалогу между ними. Не сложились достаточно глубокие почвенные формы перехода к новым ценностям, перехода к цивилизации с господством достижительных ценностей.

2. Это породило культурный раскол, воспроизводящий дезорганизацию, периодически переходящую в смуту, которая в свою очередь порождает национальную катастрофу. Российская реальность как бы полемизирует с идеологией евразийства, сторонники которого рассматривают Россию как неделимую целостность. Центробежные силы периодически разрывают страну на части. Раскол, однако, не исключает взаимопроникновения расколотых сторон, что создает основу для анализа российской цивилизации как целостности.

3. Раскол возникает в процессе становления государства между двумя уровнями власти, между тенденцией к монологизации высшего уровня управления и тенденцией к диалогизации низшего уровня вечевой власти. Вечевой потенциал представлял важнейший резерв государственного развития, но в итоге деформировался и потерял свое конструктивное начало, стал порождать монолог и дезорганизацию.

стр. 239

---

Динамика российской цивилизации может быть охарактеризована как цикличность в рамках дуальной оппозиции: монолога государственной власти, тяготеющей к тоталитаризму, - и вечевой демократии, стимулирующей смуту. Эти инверсионные повороты несут угрожающую обществу дезорганизацию тем в большей мере, чем оно сложнее.

4. Важнейшая черта российской цивилизации - значимое отставание развития массовой народной культуры от усложнения общества. Это приводит к снижению эффективности решений, самих методов, что угрожает ростом дезорганизации, катастрофой<sup>40</sup>.

5. Раскол российской цивилизации есть одновременно раскол между господством экстенсивного и интенсивного воспроизводства, стремление формировать соответствующую экономическую политику. Это мощная преграда на пути реализации в стране либерально-модернистского проекта господства интенсивного воспроизводства. Отсюда периодическое усиление стремления к мобилизационному управлению страной, что представляет собой

попытку компенсировать неспособность к реформам максимально возможным доведением до крайностей экстенсивных методов, включая использование их для модернизации, что в конечном итоге подрывает жизненные основы общества.

6. Медиация (логика порождения новых смыслов), в тенденции размывающая раскол, закладывает потенциал качественных изменений российской цивилизации. Лишь на основе медиации возможна модернизация, которая возможна лишь как результат наращивания своих собственных способностей, потенциалов, включая способности освоения ценностей истории, всех цивилизаций. Этот медиационный поиск может быть и недостаточным для выживаемости цивилизации на фоне усложняющихся проблем, что требует нарастания напряженного наращивания массовых способностей.

7. Каждая цивилизации возможна лишь на основе какого-то минимума массовой ответственности. Однако в России здесь царит неблагополучие, которое инфантильно игнорируется. П. Я. Чаадаев называл это явление "незаконнорожденностью", А. С. Хомяков - "детскостью", Н. Н. Страхов - "ученичеством", Г. Г. Шлет - "сиротством" и т.д. Любовь к России в условиях ее усложнения не может быть экстраполирована из традиционалистских идеалов в форме благостного мифа о вождях, гарантирующих воплощение "правды" и "справедливости". Катастрофы, массовые бедствия, террор - это не эпизоды или случайности истории, не связанные с социальной патологией. Следует подумать о том, что если в XX в. были две национальные катастрофы, то на чем основаны ожидания того, что знаменитый "Авось" не позволит поддержать эту печальную традицию?

стр. 240

---

Усложнение общества - нелинейный процесс. Выживать в условиях нелинейности - значит непрерывно искать изменяющуюся меру внешних и внутренних отношений субъекта, (сообщества, осознавать необходимость по-новому мыслить в усложняющемся мире. Разумеется, это мучительно трудно. Бесконечная вереница погибших народов и цивилизаций в мировой истории - свидетельство неумолимой опасности отказа от попыток идти этим путем.

<sup>1</sup> См.: Цивилизации. М., 2002. Вып. 5: Проблемы глобалистики и глобальной истории. М., 2002.

<sup>2</sup> Библер В. О гражданском обществе и общественном договоре // Через тернии. М., 1990. С. 347.

<sup>3</sup> Библер В.С. На гранях логики культуры. М., 1997. С. 295, 297.

<sup>4</sup> Библер В. О гражданском обществе и общественном договоре. С. 313.

<sup>5</sup> Яковенко И. Г., Пелипенко А. А. Культурология: категории и понятия // Философские исследования. 1994. X<sup>o</sup> 1. С. 199.

<sup>6</sup> Ахиезер А. С. Диахронность и синхронность цивилизаций: теория и методология исследования на примере России // Цивилизации. М., 1993. Вып. 2.

<sup>7</sup> Ахиезер А. С. Социально-культурные проблемы развития России. М., 1992.

<sup>8</sup> Ахиезер А. С. Россия: критика исторического опыта: в 3-х т. 2-е изд. М., 1991. Новосибирск, 1997 (в 2-х т. Новосибирск, 1998).

<sup>9</sup> Назаретян А. П. Универсальная история и синдром "предкризисного человека" // Цивилизации. М., 2002. Вып. 5.

<sup>10</sup> Библер В.С. От наукоучения - к логике культуры. М., 1991. С. 137; Он же. Самостоянье человека. Кемерово, 1993. С. 30, 37, 42, 78.

<sup>11</sup> Гольц Г. А. Культура и экономика России за три века. Новосибирск, 2002. Т. 1. С. 56, 489.

<sup>12</sup> Ахиезер А. С., Давыдов А. П., Шуровский М. А., Яковенко И. Г., Яркова Е. Н. Социокультурное основание и смысл большевизма. Новосибирск, 2002.

<sup>13</sup> Пушкарев С. Г. Обзор русской истории. СПб, 2002. С. 34.

<sup>14</sup> Там же. С. 47.

<sup>15</sup> Там же. С. 70.

<sup>16</sup> Ахиезер А. С. Специфика российской политической культуры и предмета политологии (Историко- культурное исследование) // Pro et contra. 2002. N 3.

<sup>17</sup> Каштанов С.М. Местное управление и феодальное землевладение в России XVI века // Проблемы истории, русской книжности, культуры и общественного сознания. Новосибирск, 2000. С. 207.

<sup>18</sup> Пушкарев С.Т. Обзор русской истории. С. 174.

<sup>19</sup> Там же. С. 194; Пушкарев С. Самоуправление и свобода в России. Б.м., б.г. С. 15, 13.

<sup>20</sup> Булдаков В. П. Красная смута. М., 1997.

<sup>21</sup> Кобытова Н. Н. Власть и общество российской провинции в революции 1917 года. Самара, 2002. С. 274.

<sup>22</sup> Scott James C. Everyday Peasant Resistance in South-East Asia. N.Y., 1986. Idem. The Moral Economy of Peasant. Rebellion and Subsistence in South-East Asia. New Haven; L., 1976.

<sup>23</sup> Хок С.Л. Крепостное право и социальный контроль в России. М., 1993. С. 168.

<sup>24</sup> Никулин А. Сатурналии мощи // Отечественные записки. 2003. N 3. С. 119.

<sup>25</sup> Пушкарев С. Г. Обзор русской истории. С. 44.  
стр. 241

---

<sup>26</sup> О дезорганизации см.: Ахиезер А. С. Социокультурная патология в России и Европе // Ильин В. В., Ахиезер А. С. Российская цивилизация: содержание, границы, возможности. М., 2000.

<sup>27</sup> Козлов В. А. Массовые беспорядки в СССР при Хрущеве и Брежнев: 1953 -начало 1980-х гг. Новосибирск, 1999. С. 36, 38.

<sup>28</sup> Там же. С. 72.

<sup>29</sup> Там же. С. 307.

<sup>30</sup> Там же. С. 407.

<sup>31</sup> Булдаков В. П. Указ. соч. С. 401.

<sup>32</sup> Гольц Г. А. Указ. соч. С. 412, 416.

<sup>33</sup> Касьянова К. О русском национальном характере. М., 1994. С. 337, 338.

<sup>34</sup> Ключевский В. О. Сочинения: в 8-ми т. М., 1956. Т. 1. С. 277.

<sup>35</sup> Пушкарев С. Г. Обзор русской истории. С. 174.

<sup>36</sup> Конец крепостничества в России: Документы, письма, мемуары, статьи. М., 1994. С. 452.

<sup>37</sup> Ранкур-Лаферьер Д. Россия и русские. М., 2003. С. 17.

<sup>38</sup> Симон Г. (Германия). Мертвый хватает живого. Основы политической культуры России // Цивилизации. М., 1997. Вып. 4. С. 134.

<sup>39</sup> Андрусенко Л. Партия власти опирается на маргиналов // Независимая газета. 2002. 19.09. С. 1 - 2.

<sup>40</sup> Ахиезер А. С. Глобализация России и человечества // Глобализация и локальная культура. М., 2002.

## Рашковский Е.Б. Судьбы России: цивилизационный анализ <sup>15</sup>

В рамках научно-исследовательского проекта "Мировые цивилизации в глобализирующемся мире" (руководители - В. Г. Хорос и Е. Б. Рашковский) в ИМЭМО прошла очередная конференция. На сей раз ее темой была "Российская цивилизация в глобализирующемся мире". В конференции приняли участие ученые из академических институтов и вузов Москвы, общественные деятели. В ходе двухдневных слушаний было прочитано несколько научных докладов; по основным тематическим направлениям конференции состоялись развернутые дискуссии, ценность которых, как мне представляется, не уступает ценности самих докладов.

Согласно регламенту наших конференций<sup>1</sup>, первый день слушаний был посвящен проблемам основополагающих ценностей и институтов Российской цивилизации и вопросам ее исторической динамики, день второй - современным судьбам Российской цивилизации в глобализирующемся мире.

Вообще само понятие "Российская цивилизация" воспринималось многими участниками конференции по-разному. Одними - как безусловная культурно-историческая данность, вполне сопоставимая с иными цивилизациями прошлых эпох и нынешнего времени. Другими - как своеобразный развернутый фланг более широкой цивилизационной общности Европы. Третьими - как особый, непрерывно ищущий, но так и не вполне нашедший адекватные себе формы самоорганизации и самосознания человеческий континент. Но все участники конференции так или иначе сошлись в том, что великий и в то же время так и не определивший самого себя пространственно-временной человеческий массив по имени Россия заслуживает тех форм осмысления и описания, которые отработаны в мировой цивилизационной историографии, в частности в исследованиях по нашему проекту<sup>2</sup>.

Так что категория "Российская цивилизация", употребляемая на страницах этого обзора, - категория условная, но эвристически небесполезная, если не сказать - эвристически необходимая.

В основу обзора положены представленные конференции тексты докладов, а также сделанные мною записи выступлений ее участников. И построен он не как последовательный пересказ докладов и прений, а как изложение теоретической сути рассматривавшихся на конференции проблем.

### ОТКУДА ПОШЛА РУССКАЯ ЗЕМЛЯ

Вопросу о ранних цивилизационных предпосылках России был посвящен доклад проф. **И. Н. Данилевского** (зам. директора Института всеобщей истории РАН) "Российская цивилизация. Истоки. Базовые ценности. Институты". В нем шла речь о трех ключевых контекстах цивилизационного становления России: природно-экологическом (эта проблема рассматривается во многих публикациях, так что позволю себе не

---

<sup>15</sup> Рашковский Е.Б. Судьбы России: цивилизационный анализ // Мировая экономика и международные отношения. 2008. № 3. С. 70-80.

останавливаться на ней), общем индоевропейском и конфессиональном, связанном с православной ветвью восточного христианства<sup>3</sup>.

Что же касается общей индоевропейской, а также финно-угорской и тюркской цивилизационной "прапамяти" России, то она изучена еще недостаточно. Основательные описания балто-славянских и скандинавских народов в мировой историографии начинаются лишь где-то с VI в. н.э.; памятники славянской языческой мифологии и эпоса до нас почти не дошли; реликты дохристианских эпох истории славянства зафиксированы этнографами XIX - начала XX вв. частично. Вместе с тем исследования этого слоя истории во многом определяются опытом западноевропейской

---

Публикация по проекту РГНФ N 06-03-14012.

Рашковский Евгений Борисович, доктор исторических наук, директор отдела ВГБИЛ им. М. И. Рудомино, главный научный сотрудник ИМЭМО РАН.

<sup>1</sup> Материалы и обзоры конференций периодически публикуются на страницах "МЭ и МО" начиная с 2003 г.

<sup>2</sup> См.: Рашковский Е. Б., Хорос В. Т. Мировые цивилизации и современность / Восток - Запад - Россия. К 70-летию академика Н. А. Симония. М., 2002; Рашковский Е. Б. На оси времен. Очерки по философии истории. М., 1999. С. 116 - 132.

<sup>3</sup> Характерное для части историографии и тем паче публицистики отождествление российского православия с "христианским Востоком" не вполне корректно. Под понятие христианского Востока подпадает не только православный мир, но и пестрый и своеобразный многомиллионный человеческий мир так называемых дохалкидонских церквей - от Египта и Эфиопии до Малабара. Мир, обросший огромными диаспорами в Старом и Новом Свете.

стр. 70

---

этнографической мысли Нового времени. Более благополучно обстоит дело с лингвистическими изысканиями<sup>4</sup>; но эта область знаний еще только начинает приоткрывать свои богатства.

Но вот контекст религиозного самоопределения России и связанной с ним письменной культуры несравненно более содержателен и более изучен. Православный, восточнохристианский выбор Руси X столетия дал ей богатый и разнообразный язык самооформления и самопознания. Язык, отчасти сроднивший Русь с цивилизационным и духовным опытом античности, Византии, иудаизма и восточного христианства вневизантийских направлений, а также и собственно Востока - от гностицизма и ислама до махаянистского буддизма<sup>5</sup>. Восточнохристианский выбор Киевской Руси знаменовал собой воздвижение известного цивилизационного барьера между Русью и миром Западного христианства, но этот парадоксальный барьер, по словам И. Н. Данилевского, оказался проницаемым, что в значительной степени определило многие цивилизационные парадоксы истории российской - парадоксы незавершенные, открытые и трудноподдающиеся теоретическим формулировкам.

Восточнохристианский выбор Киевской Руси обусловил не только глубину религиозного и эстетического опыта древнерусского человека и не только широту ареальных связей становившейся цивилизации. Византийская модель церковно-государственных отношений, да к тому же еще на-ложившаяся на структуры племенного общества и на менталитет полупервобытного коллективизма, в большой мере предопределила подчинение духовной сферы светским интересам и, стало быть, светским государям. Но это же подчинение во многом способствовало и повиновению мелких территориальных единиц властной воле государя и в конечном счете отрицанию роли и значения личности конкретного "рядового человека" во властных и управленческих процессах. Так что, заключает И. Н. Данилевский, исподволь создавались предпосылки того правового нигилизма, который стал одной из центральных трагических характеристик истории страны.



Выступивший на конференции академик **Н. А. Симония** выделил три средневековых исторических вектора развития России:

- феодально-аристократический вектор развития Юго-Западной Руси, исторически сошедший на нет<sup>6</sup>,

- церковно-аристократический республиканизм Северо-Западной Руси, уничтоженный натиском Московского государства,

- "государственный феодализм" Северо-Восточной (Владими́ро-Суздальской), а следом за ней и Московской Руси, причем феодализм особый, условный, без строгих аристократических привилегий и без автономии городов.

Вернемся, однако, к выступлению И. Н. Данилевского. И прежде всего - к проблематике Северо-Восточной Руси.

Владими́ро-Суздальская Русь знаменовала собой первые стадии самооформления великорусской этничности, государственности и цивилизационного облика. В этой системе доминантою городской жизни оказалась не торгово-ремесленная активность, но, скорее, активность все той же властной, государственной (государевой!) "вертикали". Со времен Андрея Боголюбского "властная вертикаль" Северо-Восточной, а следом и Московской Руси опиралась не столько на княжескую дружину, не столько на иерархию наследственной аристократии, сколько на "дворню", на государевых "холопьев". Челобитная любого подданного к Московскому государю требовала начального обращения в самоуничижительной форме: "сей аз, имярек (например, Ивашко Петров сын Сидоров), холоп твой, челом биет...".

И эта система всеобщего холопства, то есть личной рабской зависимости от государя, впитавшая в себя в том числе элементы ордынских управленческих технологий, обусловила несомненный примат прямолинейной государевой власти по отношению к императивам экономики, мысли и права. А идеологической компенсацией этой прямолинейности и произвола (нередко губительных и для общества, и для власти, и для властных институтов) выступала, по словам И. Н. Данилевского, идея персонифицированного в государе государства как гаранта личного, национального и даже всечеловеческого спасения. Такова была в сущности идея "Нового Иерусалима"

---

<sup>4</sup> Здесь можно вспомнить лингвистические реконструкции по истории балто-славянских древностей, принадлежащие Р. О. Якобсону, В. Н. Топорову, В. В. Иванову и др.

<sup>5</sup> Легенда о жизни Будды трансформировалась в популярное на Руси предание о Варлааме и царевиче Иоасафе. Изысканную фреску на эту тему, принадлежащую кругу Андрея Рублева, можно по сей день видеть на юго-западном столпесредокрестья Успенского собора г. Звенигорода.

<sup>6</sup> Здесь возможно некоторое уточнение. Ополяченная в период Контрреформации русская и русско-литовская аристократия стала существенным фактором государственного строительства последних веков Речи Посполитой, а после разделов Польши - Габсбургской империи. (Элементы своеобразной "магнатской демократии" - хотя и через множество опосредования и уже в условиях индустриального общежития - воспроизвелись в политическом облике нынешней Украины.)

стр. 71

---

ма"<sup>7</sup>, или "Нового Царьграда", или "Третьего Рима", - идея богоизбранности Руси как сакрального единства государя, государственности и подвластного им народа. Разумеется, цивилизационное собирание Руси происходило в крайне тяжелых условиях природных, экономических, военно-политических, культурных. В условиях мобилизующего произвола со стороны верхов и жертвенной самоотдачи со стороны рядовых людей.

Но, как отметил проф. **И. Г. Яковенко** (Институт социологии РАН), инерции этого многотрудного процесса прошлых веков предопределили при цивилизационно-культурном становлении Руси-России слишком прямолинейные, тотализованные взгляды на мир. Предопределили также недостаток гибкости в восприятии противоречивости, многосубъектности (категория И. Г. Яковенко) внутреннего - и нелегко дающегося сознанию - богатства не только мировой, но и собственной национальной жизни.

А если что-то и компенсировало "перебор" властной доминанты в процессах цивилизационного становления России, то разве что - как указывал в этой связи **М. А. Чешков** (ИМЭМО) - некоторая малоизученная антропологическая прочность нашей условной Российской цивилизации. Та, добавлю, антропологическая прочность, которая выстраивается на пересекающихся гранях природы, истории и того воистину культуротворческого момента человеческой действительности, который в нынешней философской литературе принято определять как момент экзистенциально-креативный<sup>8</sup>.

Как сказал в этой же связи проф. **А. А. Пелипенко** (Московский государственный институт культуры и искусств), еще в Московский период нашей истории выявилась некая недостаточность взаимной соотнесенности, недостаточность внутренней скоординированности несхожих векторов, тем и пластов человеческой жизни. И не отсюда ли, спрашивает А. А. Пелипенко, столь тяготящие русскую жизнь на протяжении веков драмы индивидуальных и коллективных фрустраций, метаний между произволом властей и анархией, драмы надрывов, запоев, психических заболеваний? И не оттого ли - слабая способность нашего общества к творческой переработке своей же собственной социальной, психологической и духовной архаики?

Тем не менее, так или иначе, как отметил **В. М. Межуев** (Институт философии РАН), "Третий Рим" поздней Московии - даже замкнувшийся на себе, на своей конфессиональной гордыне, внутренних болях и бунтах - был содержательно и структурно обречен на перманентный цивилизационный диалог с соседней Европой. Она была столь сродни России религиозно, но столь далека социально и институционально.

Однако, во всяком случае, сам непреложный принцип государственности как некоего организованного и институционально оформленного блага столкнулся на исходе Московской фазы цивилизационного становления России с реальностью неправоупорядоченного<sup>9</sup> холопско-государева священновластиа. Это и обусловило турбулентный, "бунташный" характер русской жизни предпетровских и отчасти петровских десятилетий. И одновременно - если вспомнить зафиксированное Пушкиным выражение кн. Григория Потемкина - "кнутобойское" отношение властей к собственному народу.

#### ПОД СЕНЬЮ МЕДНОГО ВСАДНИКА

Именно эта сложившаяся еще в допетровской Руси коллизия воспроизводящих друг друга самовластиа и бунтовщичества, с одной стороны, и сложных и не всегда осознанных креативных потребностей личности и общества - с другой, оказалась одной из фундаментальных цивилизационных коллизий Санкт-Петербургского периода нашей истории. Этой проблеме и был посвящен доклад **Е. Б. Рашковского** "Санкт-Петербургский период в истории российской: цивилизационная динамика".

Уже не первый век, констатировал докладчик, этатистская, свершавшаяся во многих отношениях крепостническими средствами петровская вестернизация критикуется в историографии как акт внешний, насильнический по отношению к России. Как акт революционного "нетерпения" со стороны самодержавной власти. "Нетерпения", со временем усвоенного и оппозиционными самодержавию силами<sup>10</sup>. Трудно спорить с этой точкой зрения, если прибегать к чисто российской познавательной "оптике". Однако в "оптике" глобальной структуры истории<sup>11</sup> все выглядит несколько иначе.

Когда наши исследователи работают с трудами Карла Ясперса, Тойнби или Айзенштадта, они охотно подхватывают разработанное в этих трудах учение о "первой оси истории", или "религиозной революции", на рубеже двух эр. И в этом смысле - безо всяких сомнений - Россия с ее пра-

---

<sup>7</sup> См.: Самойлова Т. Е. Тема избранного народа в росписи Архангельского собора / Библия в культуре и искусстве. М, 1996. С. 124 - 136.

<sup>8</sup> См.: Ревич И. М. "Жизнь и смерть предложил Я тебе...". М., 2006.

<sup>9</sup> Или, по последующей терминологии Петра Великого, "нерегулярного".

<sup>10</sup> Вспомним заголовок одноименного романа Юрия Трифонова, посвященного террористам "Народной воли".

<sup>11</sup> Понятие, обоснованное в трудах Фернана Броделя и его последователей.

стр. 72

---

вославленным культурным хребтом входит в число мировых "осевых" цивилизаций. Однако у Ясперса есть еще и идея "второй оси истории". Речь идет о сложившейся в Европе на протяжении XVI-XVIII вв. (от Коперника до Канта) новой цивилизационной и - шире - глобально-исторической парадигме. Новизна же последней состояла в том, что в ее основу лег принцип самоанализирующего, самокорректирующего и сознательно самоизменяющегося знания как важнейшего конструкта всей человеческой, а с ней и цивилизационной действительности. И передовыми философскими умами самой Европы (Лейбниц, Вольф, Юм, Кант, Гердер) эта качественная и неосвоенная характеристика цивилизационного развития была осознана и описана лишь на протяжении XVIII столетия, продолжил Е. Б. Рашковский.

Он назвал эту новую модерн-действительность цивилизацией знаний, или картезианской цивилизацией.

Россия, традиционное, сухопутное "священное царство", но одновременно и христианская "цивилизация - сестра Запада" (выражение Тойнби), во многом под влиянием своего внутреннего цивилизационного кризиса на протяжении XVII, "бунташного", столетия столкнулась с геополитическим, технико-экономическим, культурным и религиозным давлением цивилизации знаний раньше, чем последняя сумела всерьез осознать себя. Первые, спорадические и малоуспешные попытки прорваться к цивилизации знаний были характерны для "двух с половиною" (включая регентство царевны Софьи) предпетровских царствований. "Петрограндизм"<sup>12</sup> же означал крутую, насильственную, но осознанную и систематическую попытку прорваться к цивилизации знаний, тем самым удержав страну от внутреннего распада и утвердив ее достоинство перед лицом внешнего мира. Другое дело, что этот долговременный цивилизационный порыв Петровского и послепетровских царствований не мог не вступать в "разрушительное противоречие"<sup>13</sup> с архаическими традициями славяно-византийской (да еще и с мощною ордынскою закваскою) Руси - противоречие, которое во многих отношениях не избыто и поныне.

И это противоречие реализовало себя в последующей российской истории как стремительно назревший, сквозной и всегда неоднозначный тройственный конфликт властного (по существу авторитарно-патримониального), народно-архаического и личностного начал российской жизни. Конфликт, условно говоря, Медного Всадника, безличной неукротенной стихии и петербургского жителя Евгения. Конфликт на всех уровнях жизни - культурном, общественном и собственно властном.

Процессы нарастания элементов свободы, процессы расширения общественного и интеллектуального поля свободы провоцировали, по словам Е. Б. Рашковского, в этих условиях и процессы архаизирующие и закрепостительные. Эта коллизия касалась и социальной практики, и общественного сознания и во многом определяла собой цивилизационную реальность Санкт-Петербургской эпохи. Процессы дворянской эмансипации XVIII в. вели к вящему закрепощению крестьянских масс<sup>14</sup>. Великие реформы, объективно направленные на эмансипацию общества как такового, вызвали к жизни деструктивные силы революционного террора, а в ответ на него и противоречия эмансипации последовал "накат" реакционно-романтических, а заодно и левозэкстремистских идеологий и практик последующих десятилетий. Силы консервативного и революционного антимодернизаторства воистину становились предпосылками цивилизационного раскола и скрытых, а затем и явных тенденций и практик гражданских войн XX столетия; инерция же последних прослеживается и в наши дни.

Так что Санкт-Петербургский цивилизационный период российской истории оказался как бы под огнем двойной исторической "критики". Во-первых, со стороны активизировавшихся акторов буржуазно-урбанистического процесса, объективно ставившего под вопрос теократические, сословные и бюрократические характеристики этого периода. Во-вторых, со стороны групп/сил, представлявших архаические и традиционные пласты общежития и сознания народов России. Причем в реальной практике жизни (например, в идеологиях революционных и черносотенных движений) обе эти "критики" могли крайне причудливо и взрывоопасно смешиваться.

Подводя некоторые итоги своего анализа цивилизационной динамики и исторических судеб послепетровской России, Е. Б. Рашковский выделяет следующие пять предпосылок трагической коллизии двух отчасти взаимосвязанных процессов: стремительного цивилизационного креативного роста и социокультурного коллапса Санкт-Петербургской России<sup>15</sup>.

---

<sup>12</sup> Неологизм А. И. Герцена.

<sup>13</sup> См.: Ахиезер А. С. Труды. М., 2006. С. 472.

<sup>14</sup> М. В. Нечкина описывала это явление как "дворянский парадокс" послепетровской истории. См.: Нечкина М. В. Василий Осипович Ключевский. История жизни и творчества. М., 1974.

<sup>15</sup> Здесь важен учет того проработанного в мировой историографии культурологического тезиса (от "Новой Науки" Джамбаттисты Вико), что особой интенсивности работа самосознания и творчества может достигать именно в связи с процессами переживания и осмысления кризисных полос общественно-исторической жизни.

стр. 73

---

- Уравнительная психология деревенского мира, оказавшегося в неразрешимом противоречии с буржуазно-урбанистическим жизненным процессом.

- Традиция государственного абсолютизма с его склонностью манипулировать человеком как сырьем, как говорящим орудием.

- Высокая степень маргинализации, вплоть до люмпенизации, значительных пластов российского общества. Маргинализации, обусловленной не только эрозией крепостнических и полукрепостнических отношений, не только стремительным развитием отношений буржуазно-урбанистических, но и недостаточной способностью системы самодержавно-бюрократического священновластия к расширению своей социальной базы.

- Присущие российской ветви православия мощные гностические мотивы греховности мира, человека и культуры, - мотивы, парадоксально воспроизведенные в славянофильских, толстовских, народнических и левомарксистских учениях.

- Особая податливость модернизирующихся обществ (и здесь ничего специфически российского нет) на те формы "бедного рационализма"<sup>16</sup>, которые возникали и продолжают возникать в лоне западного интеллектуально-культурного опыта (социализм, национализм, сциентизм, релятивистская трактовка мультикультурности, тендерный реванш и т.д.).

В каких-то обстоятельствах эти проявления интеллектуального протеста оказываются серьезным ферментом человеческой мысли и практики, особенно когда обретают более самокритичный и осмысленный характер. Но в отношении к развитым и зрелым формам человеческого опыта они рискуют оборачиваться реакционной и деструктивной своей стороной.

Санкт-Петербургская цивилизационная общность, особенно в период пореформенного экономического и интеллектуального роста, оказалась заложницей целого ряда своих внутренних системных противоречий:

- между "матрицей" традиционного аграрно-патерналистского священновластия и бурными процессами индустриально-урбанистического развития (как в Центре, так и в великорусских и этнических регионах);

- частной, но исторически "роковой" формой этого противоречия явилось противоречие между системой авторитарных государственных институтов и процессами становления гражданского общества, причем последнего в формах иной раз радикалистских и незрелых;

- между тягой к неуклонному территориальному наращению сухопутной империи<sup>17</sup> и императивом интенсивного внутреннего развития в условиях цивилизации знаний.

Однако высочайшие культурные наработки Санкт-Петербургской России (словесность, искусство, наука, философия, религиозная мысль) во многом связаны как раз с переживанием и осмыслением всех этих противоречий и с отражением их в человеческой экзистенции. И эти достижения стали драгоценной и неотъемлемой частью не только национально-русского, но и общечеловеческого культурного и цивилизационного творчества, что всегда важно помнить, заключил Е. Б. Рашковский.

Комментируя его доклад, проф. **А. И. Липкин** (РГГУ) высказал следующие соображения.

Элементы архаического дуализма, частые инверсионные - стремительные, из крайности в крайность - переходы от долготерпения к бунту ничего специфически русского или же специфически "православного" в себе не содержат. Религия в России, как и во многих других ареалах, в ее истории, в частности и в истории Санкт-Петербургской поры, не столько выступает самодостаточной и всеопределяющей силой, сколько артикулирует социокультурные проблемы. А уж если в этих социокультурных проблемах и есть нечто специфически российское, то это прежде всего консервация дуализма "самодержец-массы", застоявшегося в социальности и культуре. Но в таких обстоятельствах накапливаемый под спудом "долготерпения народного" массовый гнев и массовое нетерпение обращаются не только против "плохих" государей, но и против многочисленных слоев и институтов, объективно служащих посредствующим звеном между властью и массами. Подведшая черту Санкт-Петербургскому периоду нашей истории самопроизвольная социалистическая революция знаменовала собой торжество эгалитарного менталитета крестьянской массы (именно менталитета, но вовсе не интересов! - подчеркивает А. И. Липкин)<sup>18</sup>. Но нечто подобное известно и из истории Китая, Вьетнама, Кубы...

---

<sup>16</sup> Эта категория введена и обоснована в книгах и статьях докладчика, посвященных истории восточной и российской интеллигенции.

<sup>17</sup> Первым звонком, возвестившим об отмирании изжившего себя принципа территориального расширения, оказался для Российской империи Берлинский конгресс 1878 г. Вторым - и притом глубоко потрясшим Россию - Русско-японская война с поражением от "азиатов". Западные державы столкнулись с исчерпанностью возможностей колониально-имперского разбухания за счет "заморских" территорий в 90-е годы XIX в., о чем справедливо писали В. И. Ленин и Н. И. Бухарин в своем "популярном очерке" об империализме.

<sup>18</sup> В подтверждение этого тезиса А. И. Липкина можно сослаться на великолепно обоснованную источниковедчески монографию: Лавров В. М. "Крестьянский парламент" России (всероссийские съезды Советов крестьянских депутатов в 1917 - 1918 годах). М., 1996.

---

И снова, если говорить о цивилизационной специфике России в рамках этой, по существу глобальной закономерности, связанной с традиционно-аграрной подоплекой социалистических революций на ранних стадиях индустриально-урбанистического развития, здесь как было, так и остается важным и значимым постоянное переживание перманентного отставания от Запада. Важной и значимой также была и остается коллизия необходимого для выживания и самосохранения нации западного образования и незападных, авторитарно-патерналистских институтов. Иными словами, интеллигенции и

патримониальной бюрократии. Эта коллизия во многих отношениях надорвала Санкт-Петербургскую Россию; она же воспроизвелась и в советский период нашей истории.

#### К ИСТОРИИ СОЦИАЛИЗМА В РОССИИ

Многие участники дискуссии, в том числе упоминавшиеся, настаивали на том, что исторические и духовные судьбы ни одной из цивилизаций не могут быть поняты исходя лишь из их имманентной внутренней динамики, в отрыве от истории взаимодействия данной цивилизации не только с цивилизациями ближними, но подчас и дальними. Стало быть, не могут быть поняты вне их всемирно-исторического контекста.

Точно так же не могут быть поняты сами по себе коллапс Санкт-Петербургской России и установление вследствие Революции и гражданской войны тоталитарной диктатуры партии большевиков и ее вождей. Ибо и крах той России, и ее "большевизация" связаны с перенапряжением и бедствиями Первой мировой войны, с отрывом от привычных условий жизни, с маргинализацией и обескровлением многомиллионных людских масс, с коррупцией и утратой легитимности былых систем управления и власти (распутинщина, военные поражения, стремительная десаκραлизация образа "царя-батюшки").

По мысли А. А. Пелипенко, прямолинейная постановка вопроса о том, является ли цивилизационный облик Советской России продолжением или же отрицанием цивилизационного облика России Санкт-Петербургской, едва ли научно продуктивна. Подлинный цивилизационный парадокс истории социалистической революции в России и ее последствий состоял, скорее, в следующем. Присущие прошлым эпохам российского развития элементы дуализма и инверсионности<sup>19</sup> обусловили крайне негативное отношение отечественных социалистов почти всех мастей к ценнейшим цивилизационным, культурным и духовным наработкам мира, Европы и России предшествующих веков. Это было характерно и для дооктябрьского периода, несмотря на непримиримость течений в российском революционном движении<sup>20</sup>, и для первых десятилетий послеоктябрьского государственного строительства.

Действительно, большевизм был убежден, что историю можно будет строить почти что с чистого листа ("Весь мир насилья мы разрушим/До основанья, а затем..."), позаимствовав у прошлого лишь элементы научно-технической рациональности и революционного активизма. Однако он "забыл", что все эти революционные и инновационные элементы мировой, европейской и отечественной истории не существовали сами по себе: они были лишь гранями многосложного и многомерного процесса всемирного развития<sup>21</sup>.

Беспрецедентные человеческие жертвы сплелись в истории советского социализма с беспрецедентными же всплесками массовых чаяний и обольщений, а также с беспрецедентными для России попытками создания для рядовых граждан некоторого минимума гарантий социальной защищенности. Однако эти гарантии утверждались не на базе развитого правосознания, но на базе представлений о том, что Советское государство, находясь - вследствие происков врагов, подлинных и мнимых, - в перманентно чрезвычайном положении, все же изыскивает возможность оказывать своим гражданам некоторую социальную помощь. Не следует, однако, забывать, что этих элементов социальной защищенности и поддержки были лишены миллионы и миллионы людей (лишенцы до Конституции 1936 г., узники ГУЛАГа, колхозники, спецпереселенцы).

Созданная на базе этих чаяний и страданий система едва ли могла претендовать, по мысли Н. А. Симония, на самостоятельный цивилизационный статус. На его взгляд, она, скорее, была особым ответвлением в истории цивилизационного развития России, но ответвлением настолько последовательным и жестким, что едва ли было способно на внутренние реформационные преобразования. Это и предопределило коллапс конца 80-х - начала 90-х годов прошлого столетия.

Откуда такой недостаток исторической и, следовательно, цивилизационной гибкости?

По словам М. А. Чешкова, одна из важнейших предпосылок этой обреченности заключалась в следующем. То, что условно принято называть

---

<sup>19</sup> Тема инверсионных форм общественной психологии и мироосмысления как одной из характеристик традиционных аграрных цивилизаций наиболее подробно - в плане теоретическом - разработана в трудах А. С. Ахиезера.

<sup>20</sup> Я бы здесь уточнил: от М. А. Бакунина до В. И. Ленина.

<sup>21</sup> Можно вспомнить, что именно на этих посылах и строилась критика большевизма представителями умеренных направлений русской социалистической мысли - марксистской (Г. В. Плеханов), народнической (В. Г. Короленко), христианской (Г. П. Федотов).

стр. 75

---

"советской цивилизацией"<sup>22</sup>, не было в строгом смысле ни традиционализмом, ни модернизаторством. Скорее, это было - здесь М. А. Чешков прибегает к излюбленному им марксо-гегелевскому понятийному аппарату - некоей авангардистской "превращенной формой" глубинного духовно-психологического традиционализма. Формой, несомненно нацеленной на будущее, но с мощными векторами отрицания: антикапитализм, антиплюрализм, антирыночные постулаты. То есть яростного отрицания тех хозяйственных и религиозно-философских традиций, на которых в сущности и строилось живое человеческое содержание предшествующих цивилизаций и культур.

Но именно эти принятые на веру нигилистические установки, как показано в докладе **В. Г. Федотовой** (Институт философии РАН) "Социализм как проект новой цивилизации", и обусловили один из важнейших именно цивилизационных изъянов советского витка нашей истории. Как-то: отсутствие культуры медиации (посредничества), согласования и компромисса

- между государством и обществом,
- между политикой властных институтов и тенденциями протеста,
- между страстями, интересами верхов и низов.

(Я бы добавил: между державным Центром и необъятными полиэтническими внутренними и внешними перифериями Советского государства.)

Отсюда - и безусловное преобладание побуждений и установок чисто силового и мобилизационного порядка над тенденциями гражданственности, инновационности и креативности.

Однако, как отмечает В. Г. Федотова, вся эта нелицеприятная правда о советском социализме едва ли означает демонологическую или конспирологическую его трактовку. Суть его, скорее, в характерных для эпохи индустриализма (как, впрочем, отчасти и для нынешней, постиндустриальной эпохи) попытках как-то поднять и модернизировать людей полутрадиционного общества, сознающих себя именно как "массы". И делалось это тогда, когда "производство масс было составной частью индустриального производства", но - в ущерб каким-то более глубоким векторам человеческого опыта и развития<sup>23</sup>. Этот период истории по существу ушел в прошлое. Ушел он отчасти вместе с той исторической фазой индустриального капитализма, которому противостоял с такой иррациональной последовательностью.

Индустриализация, рост научно-технической активности, расширение мировых связей советского общества, повышение элементарных бытовых и образовательных стандартов с начала 50-х по середину 80-х годов - все это свидетельствовало о том, что России уже тесно в рамках "марксистско-ленинского" тоталитарного строя, что в стране не может не вызревать мощный потенциал протестных и освободительных настроений. Но, как отмечал выступавший на конференции известный общественный деятель **Ю. Ю. Болдырев**, потенциал этот во многом принимал инверсионные - чисто негативистские или же криминальные - формы. Большинство недовольных по-прежнему воспринимали себя

как "массы", движимые не гражданскими и человеческими понятиями и ценностями, а сугубо коллективными интересами, страстями и стереотипами поведения, что невольно и обусловило многие болезненные черты последующего, посткоммунистического, развития России.

Как сказал в этой связи А. А. Пелипенко, многие цивилизационно укоренившиеся черты нашего общества, исподволь подтачивавшие "советскую цивилизацию" - дуалистический подход к человеку и миру, жесткое противопоставление "своего" и "чужого", оторванные от реальной жизни и реальных обстоятельств истории имперские мечтания<sup>24</sup> - перешли тяжелым грузом и в постсоциалистическую историю России.

#### НА ПЕРЕЛОМЕ ВЕКОВ

Выше немало говорилось о том, что внутренний надлом социалистической России во многом был обусловлен не только нынешними глобальными, но и глубинно-историческими тенденциями цивилизационного развития страны. Но вот вопрос о цивилизационном российском кризисе конца XX - начала XXI столетий вновь вывел участников конференции к разговору о доминантах глобальных.

Исторически цивилизационное развитие как таковое и его конкретные местные особенности строились на основах натурального хозяйства и традиционной общественной организации, отметил **В. М. Коллонтай** (ИМЭМО). Однако капитализм привел к новым, универсализированным и непреложным формам экономической регуляции цивилизационных процессов<sup>25</sup>. А такого рода регуляция, продолжил это рассуждение В. М. Меж-

---

<sup>22</sup> За этим понятием стоит огромный массив апологетической литературы: от супругов Сиднея и Беатрисы Уэббов до С. Г. Кара-Мурзы.

<sup>23</sup> См.: Шмеман С. А. Эхо родной земли. Двести лет одного русского села. М., 2005. С. 224 - 225.

<sup>24</sup> Можно вспомнить в этой связи концепты "либеральной империи" (А. Б. Чубайс) или "энергетической сверхдержавы" (В. Ю. Сурков).

<sup>25</sup> Развернутый макроисторический анализ этой проблемы можно найти в трудах Ф. Броделя и Ш. Н. Айзенштадта. Первый рассматривает технологические и экономические предпосылки буржуазной универсализации в недрах развитых традиционных обществ, второй - религиозно-философские и институциональные.

стр. 76

---

уев, предполагает принятие по крайней мере трех следующих посылок.

- В условиях постиндустриального и глобализирующегося мира альтернативы рыночной экономике нет.

- Невозможно перейти к рыночной экономике - да к тому же из системы последовательно безрыночных хозяйственных отношений - на основании все тех же прежних административно-командных способов (так что вопрос о рыночных реформах остается у нас открытым).

- Невозможно утвердить и развить в стране рыночную экономику, не соблюдая определенного комплекса правовых и этических регулятивных принципов.

В плане правовом, полагает В. М. Межуев, мы все еще не вполне способны признать правомерность и многообразие действующих в обществе индивидуальных и групповых волей, человеческих ориентации и интересов. И как следствие такового непризнания - недопонимание сложного характера всеобщей воли и, стало быть, популизм и властный произвол.

В плане же этическом нам оказывает недобрую службу утилитаристская извращенность самих базовых понятий о человеческой нравственности: благо то, что действует в пользу достижения моих личных и/или групповых интересов и целей. Но ведь суть этики, как кристаллизовалась она в мировой мысли и культуре, - иная. Это - поиски соотношения человеческого праксиса с понятиями о вечном и всеобщем (причем, как



подчеркивает В. М. Межуев, эти понятия о вечном и всеобщем вовсе не обязательно должны иметь "потустороннюю" трактовку.)

Так что в сферах правосознания и духовных основ этики страна, по словам В. М. Межуева, "хромает на обе цивилизационные ноги". Если в Европе опыт Реформации научил человека соотносить понимание своей повседневной практики с Универсумом, а опыт Просвещения научил осмысленно жить в правовом поле<sup>26</sup>, то, по всей видимости, России еще долго придется осваивать этот цивилизационный опыт, причем опираясь не только на мировое, но и на собственное интеллектуальное наследие<sup>27</sup>.

А альтернативой образованию современных и развитых форм общественно-экономической организации у нас в электронную эпоху оказывается, по словам Ю. Ю. Болдырева, становление "массового субъекта криминального процесса". Субъекта, влияние которого пронизывает и власть, и экономику, и общество в целом.

С точки зрения известного науковедца **Н. И. Кузнецовой** (зам. главного редактора журнала "Вопросы государственного управления"), один из самых тревожных симптомов процесса "социалистического" распада и постсоциалистического переоформления России - процесс потери страной значительной части ее научного потенциала, который есть воистину процесс упадка ее цивилизационного качества, процесс ее вольной или невольной архаизации.

Слов нет, со времен окончания Гражданской войны и НЭПа интеллектуальный потенциал России взращивался по преимуществу в угоду той системе милитаризованной и мобилизационной власти, следствием правления которой и оказался наш цивилизационный коллапс конца XX столетия. Пауперизация и численное сокращение научных кадров, упадок значительной части научных учреждений и инфраструктуры науки (библиотеки, архивы, музеи, лаборатории, клиники и т.д.), отток талантливой молодежи как за рубеж, так и в отечественные управленческие, политические и бизнес-структуры - все это, по словам Н. И. Кузнецовой, обернулось для страны воистину интеллектуальным дефолтом, последствия которого еще придется расхлебывать будущим поколениям. И что, по мнению Н. И. Кузнецовой, самое тревожное - ни "начальство", ни гражданское общество всерьез не отдают себе отчета в возможных долговременных потерях от такового дефолта. В частности - в ослаблении современных интеллектуальных скреп полиэтнической и поликонфессиональной России. Не отдают себе отчета в том, что смысл интеллектуального потенциала страны - не только и даже не столько в поддержании власти, богатства и могущества, сколько в поддержании внутренней жизнестойкости цивилизации на долгие века. Тем паче что все эти негативные процессы разворачиваются в эпоху наукоемких технологий и социальных связей, когда из лона цивилизации знаний отчасти выросла экономика знаний.

К этой мысли Н. И. Кузнецовой я добавил бы следующую, на сей раз собственную.

Если и остается в нынешних условиях интеллектуального спада и роста сырьевой экономики надеяться на какой-либо из фундаментальных факторов цивилизационной истории России, то в первую очередь на тот экзистенциально-креативный ее вектор, который сложился прежде всего в Санкт-Петербургский период и который неоднократно выручал страну вопреки взаимосвязи беспардонности "верхов" и темноты "низов". Который возник вследствие нелегкого взаимодействия

---

<sup>26</sup> Очевидно, в данном случае В. М. Межуев имеет в виду правовые идеи Им. Канта, маркиза Чезаре Беккариа и отцов-основателей Соединенных Штатов.

<sup>27</sup> На важность наработок русской религиозной и либеральной мысли в этой области (от Вл. Соловьева до Сергея Гессена) указывал в своих трудах выдающийся польский ученый-славист Анджей Валицкий. См.: Валицкий А. Нравственность и право в теориях русских либералов конца XIX - начала XX века // Вопросы философии. 1991. N 8.

глубинных пластов российской православной культуры и непреложных модернизационных и рационалистических императивов<sup>28</sup>. Этот вектор не может быть резко повернут ни клерикальными, ни технократическими устремлениями, ни даже мессианскими притязаниями интеллигентских фракций и групп, равно как и чьим-либо заискиванием перед властью или перед "массами".

Этот вектор не может отвлечь (разве что ослабить!) суровые политические круговороты революций, реакций, стабилизации и застоев, но он способен привносить в историю некоторые сквозные человеческие смыслы индивидуализации, понимания, бережения, сострадания, солидарности...

Короче, по убеждению участников конференции, жизнестойкость любой цивилизационной общности, включая и Российскую, обеспечивается не столько властной (и тем более не криминальной), сколько "антропологической" (М. А. Пешков) человеческой доминантой, коренящейся и воспроизводящейся в конкретном опыте жизни, повседневных забот, страданий, хозяйствования, мышления, веры и любви конкретных людей.

Здесь остается лишь согласиться с мнением известного журналиста, лауреата Пулитцеровской премии Сергея Шмемана (сына православного мыслителя о. Александра Шмемана), что одна из печальных и доселе не преодоленных черт нашего цивилизационного опыта на протяжении веков заключается в стремлении рассматривать и идеологизировать конкретного человека и его проблемы как проблемы сугубо коллективные, типические ("народ", "меньший брат", "массы", "трудовой ресурс"...), в отрыве от их живого человеческого содержания<sup>29</sup>.

Такое неумение (или нежелание) осмысливать антропологическое ядро истории может вести либо к мизантропии ("поделом, сами виноваты..."), либо к сентиментальному и одновременно мстительному популизму (трудящихся-де "обольстили"...).

#### НЕКОТОРЫЕ ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ ВЫВОДЫ

Один из важнейших принципов научного мышления - обобщать выводы конкретных исследований не в виде всеопределяющих вековечных постулатов, но, скорее, в виде переоформленных старых вопросов и постановки вопросов новых. Проще говоря, научному мышлению свойственно не столько постулировать, сколько спрашивать. Так вот, в ходе наших двухдневных слушаний выкристаллизовались по крайней мере четыре следующих вопроса.

**Вопрос первый.** В какой мере приложим цивилизационный дискурс к истории и действительности российской?

Как отметил **В. Г. Хорос**, постановка этого вопроса осложняется сохраняющейся веками институциональной и смысловой многосоставностью облика России, не прекращающимся веками, в каждый период истории приобретающим новые ракурсы спором между традиционализмом и рационализмом.

Однако смысловая и институциональная многосоставность - неотъемлемая черта любой развитой системы человеческого общежития. Ибо, как указывал Ф. Бродель, цивилизационные формы не существуют сами по себе и не замкнуты на самих себя<sup>30</sup>. Различные человеческие общности, сталкиваясь с проблемами и вызовами всемирного порядка и действуя в относительно едином всемирном контексте, но имея несходные предпосылки многовекового прошлого, по-разному отвечают на эти проблемы и вызовы<sup>31</sup>. По словам **[А. С. Ахиезера]**, взаимное проникновение и взаимное отталкивание несхожих больших пространственно-временных человеческих общностей (общностей цивилизационных) вершится в общем контексте этих проблем и вызовов.

И здесь, как мне кажется, - один из важнейших (хотя и не всеобъясняющих) теоретических ключей к познанию цивилизационных судеб России. Страны, которая (в силу своего местоположения, исторических условий своего становления, сложности своего этнодемографического и конфессионального состава, богатства своих субкультур) была и остается обречена на драматические процессы, связанные с ее ролью

межкультурного и межцивилизационного посредствующего звена в условиях принципиально единого, но эмпирически столь разноречивого и конфликтного мира.

**Вопрос второй.** В какой мере определяется цивилизационный статус России последних двух-трех столетий мировой проблематикой технологического и социальноэкономического порядка?

Этот вопрос, обсуждавшийся на конференции, породил дискуссии насыщенные и страстные. И во многом они шли вокруг столь актуальной для России последних веков проблемы собственности, без корректного разрешения которой буду-

---

<sup>28</sup> Еще раз верну внимание читателя к упоминавшейся мысли И. Н. Данилевского: православие воздвигло между Русью и Западом барьер, но барьер проницаемый.

<sup>29</sup> См.: Шмеман С. А. Указ. соч. С. 53. В моих работах этот подход определяется в конечном счете как сырое отношение к человеческой действительности.

<sup>30</sup> "...Я не верю в наличие у Франции (как, впрочем, и у Испании) одной-единственной "сущности"; я вообще не верю в простые формулы". (Бродель Ф. Что такое Франция. Пространство и история. М., 1994. С. 14). То же самое должно относиться и к России.

<sup>31</sup> См.: Там же. С. 26.

стр. 78

---

щие цивилизационные пути России выглядят особо проблематичными.

По мысли И. Г. Яковенко, столь существенная для технологической и социальноэкономической эволюции последних веков идея частной собственности на наших отечественных пространствах все еще не укоренилась. Но ведь эта идея - следствие тысячелетий работы мысли и человеческой практики; в основе этой идеи (при всей важности ее чисто экономических и юридических обертонов) лежит в конечном счете нравственная категория человеческой свободы<sup>32</sup>. И пока, по словам И. Г. Яковенко, Россия всерьез не усвоит этот комплекс идей и категорий, ей всерьез и не стать на ноги. Но если станет - в этом случае ее цивилизационный облик будет существенно иным, нежели в прежние века.

Некоторые коррективы в положения И. Г. Яковенко попытался внести Ю. Ю. Болдырев. Действительно, по его словам, развитие и история любой из нынешних цивилизаций так или иначе сопряжены с историей собственности. Однако не только с историей собственности как таковой, но и с историей введения собственности в некое правовое поле. А в нашу эпоху - в отличие от поры свободно-рыночного хозяйствования и макроэкономики "угля и стали" - проблемы собственности и правоотношений сопрягаются со сложнейшей проблемой интенсивного, наукоемкого, информационно насыщенного развития, что налагает свой отпечаток и на российские технико-экономические и культурные процессы последних десятилетий.

Здесь, в самом деле, есть о чем поразмыслить. Если в первый раз пореформенная Россия вступила в раннекапиталистический период своего развития в облике аграрного, теократического и полукрепостнического государства, то ныне она вступает в ту же раннекапиталистическую фазу в условиях глобализации. И делает это к тому же вследствие кризиса силовых, "марксистско-ленинских" попыток пресечь развитие буржуазного жизненного процесса. Ранние стадии капитализма в любой стране характеризуются неотлаженностью границ и взаимопонимания между сферами экономики, политики и государственного администрирования. Но ведь в нашей-то истории речь идет не просто о неотлаженности, но о долгих десятилетиях преднамеренных попыток тоталитарного смешения этих взаимосвязанных, но не растворяющихся друг в друге сфер<sup>33</sup>.

Однако задача построения свободного Российского государства на принципах правоупорядоченной рыночной экономики, интеллектуального роста и достойного статуса в мире глобальных связей как была, так и остается в силе. А для постижения комплексного характера этой задачи не избежать сотрудничества между учеными

различных специализаций (историками, правоведами, экономистами, культурологами, философами, науковедами). И в этой связи современный (а не архаический, на манер Н. Данилевского или Освальда Шпенглера) цивилизационный дискурс, вобравший в себя результаты осмысления последних десятилетий общественного и научного развития, может оказаться одной из небесполезных площадок такого сотрудничества. На какое, собственно, и рассчитаны наши теоретические конференции.

**Вопрос третий.** Каковы важнейшие трудности интеллектуально-духовного порядка в становлении нынешнего цивилизационного облика России? И на этот вопрос пытались ответить участники нашей конференции, хотя, кажется, далеко не в полном объеме.

На страницах этого обзора я неоднократно указывал (ссылаясь и на выступления участников конференции), что цивилизационная проблематика в сегодняшнем, высокотехнологичном и глобализованном мире далеко ушла от проблематики традиционных эпох. Среди участников конференции А. С. Ахиезер пытался дать наиболее последовательную расшифровку этой проблемы.

Динамика современного цивилизационного процесса, сказал он, включает привлечение человеческого капитала, постоянную активизацию человеческих ресурсов, развитие людей различной квалификации, способностей, ответственности. Ориентация на развитие человеческих способностей приобретает все более непосредственный характер.

Личность, будучи единственным источником творчества, выступает определяющим фактором развития цивилизации на всех ее уровнях, преодоления опасностей межцивилизационных конфликтов как между странами, так и внутри каждой страны, каждой цивилизации. Творческая активность личности приводит к цивилизационным сдвигам через сложный механизм изменений в ценностях - изменений, которые, приобретая массовый характер, оказывают влияние на содержание деятельности и образа жизни, на функции цивилизации. Тем самым возникают значимые перемены в цивилизациях. Поэтому, по заключению А. С. Ахиезера, сам процесс активизации человеческих способностей и потенциалов, признанный обществом, является возрастающей основой всей системы цивилизации.

Однако, как полагает востоковед и теолог **И. В. Подберезский** (ИМЭМО), сегодня в "российской идеологии" векторам личностным и креа-

---

<sup>32</sup> Вспомним в этой связи изложенное выше выступление В. М. Межуева.

<sup>33</sup> См.: Волков В. В. "Дело Standard Oil" и "дело ЮКОСа" // Pro et contra. 2005. N 2. С. 73 - 74. стр. 79

---

тивным во многом противостоят по существу неархаистические утопии "крутой" власти и самодостаточного коллективного "величия" безотносительно к конкретным чаяниям, запросам и возможностям конкретных людей и человеческих групп. И шире - безотносительно к реальному потенциалу страны. Однако засилье массовых страстей в ущерб реальным людским запросам оборачивается - И. В. Подберезский приводит в этом контексте слова нашего великого историка и мыслителя В. О. Ключевского - "скудным запасом культурных сил".

И вот именно в связи с нынешней расстановкой "культурных сил" на цивилизационном поле России мне бы и хотелось обратить внимание читателя на одну из проблем, не получивших, к сожалению, серьезного освещения в ходе наших слушаний. А ведь как раз эта проблема, а именно этнодемографическая, вызывает особый интерес и государственных лидеров, и институтов, и общества. С ее решением связывают немалые надежды. Но она же порождает и отчаяние, и панику, и накатывающие волны националистического экстремизма, подрывающие жизненно необходимые для любой цивилизации силы "культурной радиации" (категория, обоснованная в трудах Арнольда Дж. Тойнби). То есть силы культурного воздействия, привлекательности, силы диалога, а подчас и свободной, непринудительной ассимиляции.

Как отмечают некоторые исследователи и публицисты, одна из самых тревожных черт российской этнодемографической ситуации последних десятилетий - слабая способность нашего государства и общества предпринять следующие шаги. Во-первых, - интегрировать не только экономически, но и культурно разнородные этнокультурные потоки. Во-вторых, - обеспечить некоторый минимум достойных жизненных гарантий наиболее интеллектуально динамичным и креативным группам россиян<sup>34</sup>. В-третьих, (добавлю от себя) - увеличить содействие русским и русскоязычным диаспорам в странах Ближнего и Дальнего Зарубежья, но не демонстрациями твердой силы (hard power), а культурной поддержкой. Но все эти задачи по существу цивилизационного выживания России (здесь я согласен с постоянным участником наших конференций - проф. Г. И. Мирским) едва ли возможно решить при существовании силовой доминанты в нашем государственном строительстве и общественной мысли<sup>35</sup>.

И, наконец, **вопрос четвертый**. Каковы важнейшие трудности глобального порядка в нынешних процессах цивилизационного развития и выживания России? Ему было уделено основное внимание и во всем ходе двухдневных наших слушаний, и на страницах данного обзора.

Несомненно, выявился тот общий взгляд участников конференции, что наиболее перспективной - именно в свете культурно-исторического наследия и нынешнего состояния России, да и мира в целом - является не столько сырьевая (и тесно связанная с нею силовая), сколько креативно-человеческая доминанта цивилизационного развития.

---

<sup>34</sup> См.: Щенников В. Криминогенный отстойник // Азия и Африка сегодня. 1998. № 9. С. 15.

<sup>35</sup> См.: Мирский Г. И. Возможен ли "военный режим" в российской политике // Россия и мусульманский мир. 1997. № 1. С. 20 - 21.

стр. 80

## Наумов С., Слонов Н. Россия - суверенная цивилизация<sup>16</sup>

В общественной дискуссии по суверенной демократии авторы настоящей статьи дважды выступили на страницах журнала с анализом недостатков формулы "Россия - суверенная демократия"<sup>1</sup>. Несмотря на то что в свое время она была одобрена всеми ведущими политологами, в частности в сборнике "PRO суверенную демократию"<sup>2</sup>, она слабо утвердилась в общественном сознании и в последнее время используется редко. Александр Крайчек в статье "Особенности российской филологии" в упомянутом сборнике сообщает такой факт: "Термин "sovereign democracy" давно в ходу у западных политологов... Джордж Буш пообещал в освобожденном от Саддама Хусейна Ираке построить именно ее - суверенную демократию". Ну какой, скажите, россиянин захочет, чтобы его страна превратилась в то, что Буш "построил" в Ираке? В той же статье автор пишет: "По сути, Владислав Сурков призвал интеллектуальное сообщество хотя бы приступить к наработкам. Подобрать кирпичики будущей конструкции, которая еще не известно как станет называться. Не исключено, что и вовсе не "суверенной демократией"<sup>3</sup>.

Мы выступили не против данной концепции, в которой видим много положительного, а против такой формулы, особенно в аспекте стратегического будущего нашей страны. Мы предложили углубленное понимание российской государственной идентичности и, соответственно, формулу "Россия - суверенная цивилизация". В настоящей статье мы намерены развернуть свое представление об историческом содержании этой формулы.

Полагаем, именно в определении (характеристике статуса) российской цивилизации слово "суверенная" гораздо более адекватно такому исполь-

---

<sup>16</sup> Наумов С., Слонов Н. Россия - суверенная цивилизация // Свободная мысль. 2008. №11. С. 65-78.

---

Наумов Сергей Юрьевич - ректор Поволжской академии государственной службы им. П. А. Столыпина, профессор, доктор исторических наук.

Слонов Николай Николаевич - профессор кафедры социальных коммуникаций Поволжской академии государственной службы им. П. А. Столыпина, кандидат философских наук.

<sup>1</sup> См. С. Наумов Н. Слонов Суверенная демократия. Еще раз о термине. - "Свободная мысль". 2007. N 3; **они же.** От суверенной демократии к суверенной цивилизации. - "Свободная мысль". 2007. N 9.

<sup>2</sup> См. "PRO суверенную демократию. Сборник". Сост. Л. В. Поляков. М., 2007.

<sup>3</sup> **А. Крайчек.** Особенности современной филологии. - "PRO суверенную демократию".

стр. 65

---

зованию, чем применительно к российской демократии. Несуверенной (относительно народа как суверена власти) демократии не бывает - это уже не демократия, а несуверенных в цивилизационном отношении народов и стран - сколько угодно. Слово "суверенный" имеет определенный оттенок смысла, отличающий его от близких по значению понятий "самобытный", "независимый", "самостоятельный", хотя в конкретных контекстах все названные термины могут пересекаться по значению и звучать как синонимы. Об истинной самобытностью можно говорить только применительно к первым изолированным очагам цивилизации, еще не вступившим в контакт друг с другом.

После образования единого территориального массива взаимодействующих цивилизаций новые полностью самобытные цивилизации возникнуть уже не могли (об относительной самобытности цивилизаций, ведущих начало от своих древних истоков, говорить, разумеется, можно). Точно так же под независимостью некоторой современной цивилизации следует подразумевать не отсутствие в ней заимствований, а только невозможность навязать ей этот выбор извне. О самостоятельности конкретной цивилизации сейчас уместно говорить лишь в том смысле, что она имеет источники собственного развития внутри себя. А вот о суверенности некоторых цивилизаций говорить можно и нужно, имея в виду, что мир все больше становится миром цивилизаций, которые оказываются здесь основными акторами, суверенными субъектами среди других суверенных субъектов. (Как понимаем, именно этот нюанс слова "суверенная" сделал привлекательным для Владислава Суркова его применение к российской демократии.) Суверенность цивилизации - в отличие от самобытности и самостоятельности - не совместима с самоизоляцией и автаркией, она необходимо предполагает взаимодействие с другими акторами-цивилизациями, в том числе взаимные заимствования.

ЧТО ТАКОЕ РОССИЙСКАЯ ЦИВИЛИЗАЦИЯ, каковы ее характерные черты, чем она отличается от других цивилизаций? Чем она является: частью европейской или продолжением (в иных условиях) византийской цивилизации, или же самостоятельной, отличной от всех прочих? Если верно последнее, то какой именно: панславянской, евразийской или самобытной, ни на какую иную не похожей своим духом, коренящимся в восточнославянском язычестве? В чем состоит пресловутая "русская идея"?

Как ни удивительно, но ответы на эти вопросы содержатся на географической карте. Точнее - на географических картах: климатических, этнографических, исторических и т. д. Речь идет, разумеется, не о примитивном географическом детерминизме в объяснении истории и культуры страны.

стр. 66

---

Имеется в виду такое понимание природной и социальной среды коллективного субъекта, при котором она оказывается не "обстоятельством", но активнейшим участником формирования конкретной цивилизации - особенно на первых этапах. Всякая цивилизация сохраняет отпечаток условий своего возникновения как принцип

системообразования для всего массива исторического бытия народов данного региона, как цивилизационную идею.

Могучая и щедрая природа Индии порождает возвышенную созерцательность индуизма и буддизма с понятиями кармы, нирваны и перевоплощений. Бурная Хуанхэ, обращенная коллективными усилиями живущих на ее берегах народов в источник плодородия, повлияла на китайскую идеологию народа-семьи, возглавленного отцом-императором, которому покровительствует Небо. Местоположение, умеренный климат и особенности рельефа Европы, благоприятствующие проявлениям индивидуальной активности, поискам и рациональной деятельности, вызвали к жизни максимум "мыслью значит существую". Суровые условия субконтинента Евразии, открытого всем ветрам, воспитали отличную от других российскую цивилизацию с ее тягой к справедливости, всемирной отзывчивостью и упрямым своеобразием.

Как пишет классик российской истории С. М. Соловьев: "В начале новой европейско-христианской истории два племени приняли господствующее положение и удержали его за собою навсегда: германское и славянское, племена-братья одного европейского происхождения; они поделили между собой Европу, и в этом начальном дележе, в этом начальном движении - немцев с северо-востока на юго-запад, в области Римской империи, где уже заложен был прочный фундамент европейской цивилизации, и славян, наоборот, с юго-запада на северо-восток, в девственные и обделенные природой пространства, - в этом противоположном движении лежит различие всей последующей истории обоих племен"<sup>4</sup>. Какова бы ни была природа этого импульса у наших предков, он БЫЛ. Условно назовем его гиперборейским - по имени Гипербореи, мифологической страны древних греков, расположенной на дальнем Севере (Борей - северный ветер). По легенде, из этой страны, любимой богом Солнца и покровителем искусств Аполлоном, поступали дары в его храм на Делосе. Значение слова "гиперборейский" связано для нас со стремлением людей поселиться в далекой северной стране, решимостью ее обжить, освоить, цивилизовать и делиться ее дарами с другими народами.

По нашему мнению, устремления наших предков сродни норманнскому наступлению VIII-IX веков, когда дружины скандинавов двинулись в разных направлениях в поисках новой родины, в том числе и в сторону холодных стран - Исландии, Гренландии, северо-восточных берегов Америки. А если уйти вглубь веков, то гиперборейский импульс может оказать-

---

<sup>4</sup> С. М. Соловьев. История России с древнейших времен. М., 1991. Кн. 7. Т. 13. С. 8 - 9. стр. 67

---

ся сродни движению библейских евреев по синайской пустыне в поисках духовной истины.

Немало народов были впервые замечены мировой историей своими перемещениями. Но наступал момент, когда они утверждались на новой родине, их переселенческий порыв превращался в устроительный, и возникали новые культуры и цивилизации. Таковы арии в Индии, семиты в Вавилонии, евреи в Ханаане, греки в Элладе, ацтеки в Мексике и многие другие. На момент переселения эти народы были менее цивилизованными, чем их предшественники в местах оседания: дравиды - в Индии, шумеры - в Вавилонии, римляне - перед нашествиями германских племен и т. д. Но наших предков гиперборейский импульс побуждал двигаться в сторону, противоположную от очагов древних культур, и это движение не прекратилось с образованием государства. Особые природные и исторические условия навсегда сохранили его в глубине ищущей и мятущейся русской души.

Славяне шли на северо-восток в поисках заведомо трудной, но справедливой и свободной - каждый раз по меркам своего времени - жизни. Несправедливость, от которой уходили открыватели и осваиватели новых земель, имела конкретно-историческую

форму. В протекавших в Европе социально-формационных процессах младшие сыновья располагали все меньшей долей наследства своих отцов, сконцентрированного в руках старших братьев. Это относилось как к племенной аристократии, представители которой возглавляли исходы населения к новым местам обитания, так и к крестьянским семьям - поставщикам кадров рядовых дружинников и переселенцев.

СРЕДИ СЛАВЯН, РАССЕЛЯВШИХСЯ по Восточной Европе, нас наиболее интересуют первые поселенцы на территориях в верховьях Оки, Волги и далее - к северу и востоку. Это буквально "медвежий угол" тогдашней Европы; не случайно на гербе одного из возникших здесь городов (Ярославля) изображен медведь. Но именно здесь прослеживается пространственное и временное место становления русского народа, российской цивилизации. Наши предки утвердились в Северо-Восточной Руси еще до прихода туда христианства; летопись 990 (6498) года, повествующая о крещении "суждальской земли", знает о существующих здесь городах: Ростове Великом, Суздале, Муроме.

Первоначально малочисленные группы славян оказались в этих местах в окружении невоинственных финских племен, с которыми не приходилось ссориться, - свободных и столь же бедных земель было много. Первопоселенцы научились налаживать хорошие отношения с местным населением, и это умение вошло в их формирующуюся культуру. В Ростове Великом, а

стр. 68

---

также в Новгороде, части города были заселены местными финнами - чудью ("Чудские концы"). Постепенно началось смешение пришельцев с аборигенами. У русских "от финнов мистика, таинственность (варягами маркированная): "мысли тайны от туманов", - считает Лев Аннинский<sup>5</sup>. По мнению К. Д. Кавелина, "в образовании великорусской ветви, ее расселении, обрусении финнов состоит интимная, внутренняя история русского народа, остававшаяся доселе как-то в тени, почти забытая, а между тем в ней-то именно и лежит ключ ко всему ходу русской истории"<sup>6</sup>.

Роль первых славян в местах становления русской цивилизации сравнима, по нашему мнению, с миссией первопоселенцев в Северной Америке, где зародилась американская цивилизация (точнее - американская субцивилизация западной цивилизации). Антрополог Уилбур Зелински выделил в истории народов феномен, который назвал "доктриной эффективности первых поселений". Он утверждает, что на новых территориях "отличительные характеристики группы, сумевшей создать жизнеспособное общество, в последующем будут иметь решающее значение для социальной и культурной географии данной местности вне зависимости от того, сколь многочисленна или малочисленна была эта группа. С точки зрения продолжительности эффекта деятельность нескольких сотен или даже десятков человек может значить для культурной географии куда больше, нежели свершения десятков тысяч иммигрантов несколькими поколениями позднее"<sup>7</sup>.

Славянам приходилось преодолевать дикие, нехоженые пространства. В былинное время не было прямого пути из Мурома на Киев через лесные дебри, а расстояния для перемещения были куда больше, чем в синайской пустыне. Нередко переселения совершались не сразу на нужное место: группы подолгу задерживались на промежуточных этапах, а потом снова трогались в путь. В других случаях уже из утвердившегося на месте поселка со временем выделялась новая группа искателей счастья и продолжала движение.

Группу сплачивало триединство: воля вождей, готовность рядовых участников перехода следовать за ними и общее устремление в новые земли. Это - единство "нераздельных и неслиянных" компонентов, четко различимых, но не существующих по отдельности; тождественных каждому каждому и одновременно всему целому. Здесь нет никакой мистики; мистичен лишь "дух" движения на северо-восток, довлеющий над



славянством. Он как бы существует сам по себе и время от времени "нисходит" на конкретную группу переселенцев в форме общего их возбуждения и стремления к цели задуманного предприятия. Но его нет вообще, если не находится людей, в которых он мог бы воплотиться и двинуть их в поход. Очевидно

---

<sup>5</sup> Л. А. Аннинский. Взаимность. - "Родина". 2006. N 4.

<sup>6</sup> К. Д. Кавелин. Наш умственный строй: Статьи по философии русской истории и культуры. М., 1989. С. 185.

<sup>7</sup> См. С. Хантингтон. Кто мы? Вызовы американской цивилизации. М., 2004. С. 77 - 78.

стр. 69

---

также, что без подчиненных нет руководителей и наоборот. Однако инициатор предприятия может набрать новую команду последователей, а рядовой участник волен примкнуть к другой группе. В начавшемся движении роли вождей и ведомых четко распределены; если этого нет - поход не состоится или распадется по дороге. Вместе с тем гибель вождей далеко не всегда приводит к краху мероприятия: зачастую оставшиеся выдвигают новых лидеров и продолжают движение. И все это диалектическое, казалось бы, столь трудномыслимое триединство уже состоялось, если переселение успешно свершилось. Оно сохраняется по меньшей мере столько времени, сколько существуют общие условия, его породившие, хотя при этом могут изменяться цели общих усилий и преодолеваемые препятствия и угрозы.

Гиперборейский импульс - это стремление к справедливому обустройству жизни, желание вождей стать на новой земле старшими, а их младших попутчиков - домохозяевами. Это умение организоваться и соблюдать дисциплину переселения, способность мобилизоваться на сверхусилие, отреагировать на неожиданное препятствие или внезапную чрезвычайную ситуацию. Это привычка к взаимопомощи и артельному труду. Это ответственность группы за любого ее члена, с другой стороны - готовность его пожертвовать всем ради общества, и никакую жертву не считать чрезмерной. Это "патриотизм группы" и особая смелость на глазах соплеменников ("на миру и смерть красна"). Это своего рода "соборность", когда перед общим трудным или рискованным делом учитывается мнение каждого члена малой группы. Но в ходе исполнения принятого соборно решения все беспрекословно подчиняются старшему - таков закон действия коллектива в сложной ситуации, содержащей значительные риски.

У ОСТАНОВИВШИХСЯ ПЕРЕСЕЛЕНЦЕВ гиперборейский импульс рано или поздно должен был затухнуть. Условия лесной глухомани рассеивали их по мелким деревням в два-три двора; примитивная система подсечно-огневого земледелия заставляла еще более распространяться по большой площади, не позволяя подолгу жить и основательно обустроиваться на новом месте. Культура осевших славян нередко становилась со временем ниже, чем была в момент их оседания: в глухих местах люди, как правило, "дичают". Перед поселенцами-славянами возникала перспектива "опуститься" до состояния аборигенной среды и самим "стать финнами". Но этого не произошло.

Славяне в верхневолжских дебрях не теряли полностью связи с теми, кто остался на прежних местах. Они чувствовали себя посланцами своей "метрополии", "пограничниками" большого восточнославянского мира. А "метрополией" являлись области, вошедшие в состав Древнерусского го-

стр. 70

---

сударства и возглавляемые крупными городами - Киевом и Новгородом, Полоцком и Смоленском, Черниговом и Переславлем; не случайно один из городов переселенцев получил имя Переславль-Залесский. Через "метрополию", хотя и в ослабленном виде, до поселенцев доходили импульсы влияния "большого мира". Но зато культурные новации

срабатывали здесь иначе, чем в столице, и приобретали новое значение. В первую очередь это относится к введению христианства, сыгравшего важнейшую роль не только в становлении русско-православной (первой формы российской) цивилизации, но и в формировании самого русского народа; селяне-оратаи стали называть себя крестьянами, то есть христианами. Троиединство гиперборейского импульса узнало и закрепило себя в троединстве православной Троицы, неутомимом поиске "Царства Божия" на Земле.

Религия есть накопленный и зафиксированный в форме мифа и ритуала позитивный опыт взаимодействия человека (общества) с непознанным. Непознанное - в нераздельной смеси с познанным - всегда входит в состав осознаваемого человеком бытия в разных формах. Это может быть абстрактное понятие (рок, судьба, озарение, призвание и т. п.), религиозная максима (долг перед Богом, наказание за грех и др.), миф, мистическое откровение, сновидение, бытовая мудрость, интуитивное прозрение, художественная фантазия, а также ложно, частично познанное и гипотетическое в науке. Всякий прогресс в науке увеличивает зону контакта с непознанным, а воплощаемое в реальность знание усложняет социальную действительность, добавляя к ней новые зависимости, и само становится мощным источником нового непознанного. В этом смысле потребность в религии вечна.

Религия как социальная реальность имеет в обществе конкретно-историческую цивилизационную форму учения с зафиксированной догматикой, традиционной обрядностью и (в большинстве случаев) определенной социальной организацией (жреческая организация, община верующих, Церковь). Руководствуясь в своем поведении религиозными нормами, верующие фактически воспроизводят формы общения и действия, оправданные историческим опытом своего сообщества. Вера не позволяет людям сомневаться в "истинности" этих форм и тратить силы на рискованные поиски нового. Вера придает мощную побудительную силу конкретной идее, если она в глазах приверженцев данной религии следует из религиозных догм.

Поток исторического бытия "обкатывает", словно гальку, предписанные религией формы поведения и действия, а также их идеологические обоснования, в конечном счете оставляя в традиции то, что в наибольшей мере поддерживает жизнь данного сообщества в конкретной природной и социальной среде. В этом смысле цивилизационная идея оказывается и тво-

стр. 71

---

рящей историческое бытие людей, и творимой потоком истории. При этом она осознается и как религиозное обоснование нормы поведения, и как конкретная побудительная идея, но остается неосознанной в ее системоорганизующей значимости в пространстве исторического бытия. В последнем качестве цивилизационная идея может быть познана только философской и научной рефлексией - в виде соответствующей теории.

Для российской цивилизации это теория Русской идеи. Наиболее обобщенно ее можно сформулировать как идею коллективного (соборного) жертвенного пути ради спасения мира и торжества истины. Русская идея существовала и проявляла себя в истории в разных формах, переходящих одна в другую - от прозрения киевского митрополита Иллариона в "Слове о законе и благодати" (XI век) через идею Третьего Рима к имперской и коммунистической идеологиям. А сейчас обновляющаяся Россия пробует себя в роли особого полюса в многополярном мире цивилизаций - "полюса всемирной справедливости".

Доказательное исследование сохранения единства Русской идеи при ее переходах (превращениях) из одной формы в другую провел Ю. С. Пивоваров<sup>8</sup>. Он отслеживает, как русская религиозная философия, начиная с В. С. Соловьева, постигала и формулировала Русскую идею. "Смысло- и структурообразующей для христианской религии идее Троицы

обнаруживается социальный аналог, - пишет исследователь. - "Три члена социального бытия" - Церковь, национальное государство и общество - образуют социальную троицу (по Соловьеву. - С. Н., Н. С.). И подобно ипостасям Троицы, элементы этой посясторонней триады неслиянны, но и не раздельны"<sup>9</sup>.

Признаем идею православной Троицы идеологической формой, в которой впервые начала вызревать для осознания Русская идея. Но в отличие от русских религиозных философов, мы увидели ее более глубокий исток в гиперборейском импульсе. Не будучи специалистами в богословской тематике, все же осмеливаемся высказать следующее суждение. Стремление древних иудеев к божественной истине в их странствованиях - через образ страдающего за истину Христа - нашло свой отзвук в пограничниках Киевской Руси на северо-востоке, и это придало особый оттенок русскому восприятию православия. Византийское понимание божественной Троицы уже отличалось от западного, что нашло свое выражение в дискуссии о *filioque*, ставшей одной из причин раскола Христианской церкви на западную и восточную. Как известно, Святой Дух для православных исходит только от Бога-Отца, а для католиков - и от Отца, и от Сына. Последнее, по мнению некоторых исследователей, в европейской культуре вылилось

---

<sup>8</sup> См. Ю. С. Пивоваров. Русская история как "русская идея": историко-философские предпосылки. Ч. I-II. "Россия и современный мир". - "Россия и современный мир". 2003. NN 2(39)-3(40).

<sup>9</sup> Ю. С. Пивоваров. Русская история как "русская идея": историко-философские предпосылки. Ч. I. С. 10.

стр. 72

---

в конкурентное сосуществование светской и духовной власти, тогда как в Византии безусловный приоритет перед патриархом принадлежал императору. Русское же православие восприняло византийскую традицию, закрепленную двухвековым подчинением Северо-Восточной Руси ордынским ханам (в летописях - "царям").

Но духовный центр тяжести в русском восприятии сместился со всемогущего Отца на жертвующего собой Сына, ставшего своего рода хадатаем за страдающее и грешное человечество и вместе с тем образцом стремления к построению земного подобия Царства Божия. Есть доля истины во мнении, высказанном Виктором Феллером: русский православный "немного хитрит перед Богом и создает культуру, в которой можно одновременно быть с Богом и изменять ему, быть святым и грешным одновременно... (Религия в православной России. - С. Н., Н. С.) является источником приспособления почти к любым формам жизни - от полного рабства до собственной империи"<sup>10</sup>. От себя добавим, что отсутствие привычки полностью полагаться на Бога у русских связана с надеждой на собственные силы. "На Бога надейся, а сам не плошай" - так гласит народная мудрость.

Цивилизационная идея в российской истории как механизм системообразования содержит ряд взаимосвязанных элементов. Импульс среднего россиянина к "вечному кочеванию", непрерывному переустройству жизни вместо приведения ее в устойчивое состояние - это, с одной стороны, постоянная готовность к поиску и преодолению трудностей, с другой - безграничное терпение к бедам и неудачам, терпимость к многочисленным "временным" недостаткам бытия, которые при этом вечно воспроизводятся. Поле приложения гиперборейского импульса - бескрайние суровые физические и необжитые духовные пространства, открытые для проникновения. Потребность искателей в точке опоры - матери Родине, Отечестве, государстве, Центре, православии, идеале божественной справедливости (счастья для всего человечества). Встречи и контакты на пути поиска с разными народами, религиями, культурами, идеологиями. Острая потребность в передовой - всякий раз по меркам своего времени - культуре (цивилизационных влияниях извне) и упорное сопротивление прямым

заимствованиям, неуклонное преобразование всего "заграничного" на свой, российский лад.

За свою историю россияне приобрели ряд "азиатских" черт, отличающих нас не только от западноевропейцев, но и от прямых наследников византийского православия (болгар, сербов и др.); таково, например, наше восприятие бескрайних российских просторов. "Свет мал, а Россия велика", - сказал И. А. Гончарову один из его спутников во время путешествия по Сибири ("Фрегат "Паллада"); это отношение россиян к пространству

---

<sup>10</sup> В. Феллер. Новый миф о будущем. Самара; Уральск, 2000. С. 27.  
стр. 73

---

сохранилось и в XXI веке, несмотря на развитие транспорта и средств связи. Лишиться такого рода черт ради "превращения в европейцев" означало бы для россиян перестать быть россиянами.

Приобретаемые Россией территории не колонизировались, а метрополизировались, приобщались к метрополии. Они усиливали целое своими ресурсами и элитами, которые включались в общероссийскую элиту. Но вместе с тем новые приобретения ставили перед Россией задачи по их защите от покушений извне и интеграции в единую российскую цивилизацию при сохранении своеобразия входящих в нее компонентов. Именно это многообразие составляющих внутри целого, сочетающих российский Запад и российский же Восток (но отнюдь не абстрактный "Восток" как анти-Запад), образует российскую цивилизацию, историческое воплощение Русской идеи.

Для российского цивилизационного механизма характерно не двух-, а трехчастное строение общества: могучий и властный (порой больше в общественном мнении, чем в реальности) Центр, угнетаемое ради достижения его целей большинство населения и ищущие пассионарии: переселенцы, основатели монастырей и религиозных общин, казаки, революционеры, интеллигенция. Пассионарии зачастую бегут от гнета Центра в доступные зоны физической и духовной свободы, при этом они, с одной стороны, "кормятся" его мощью, в том числе цивилизационной, с другой - фактически расширяют подвластное Центру пространство и увеличивают его силу. Так, казаки Ермака преподнесли русскому царю Сибирь, советская интеллигенция подарила руководителям СССР космос и ракетно-ядерное оружие. Пассионарии борются с Центром, но либо со временем становятся его верными слугами (казаки), либо, победив (революционеры в 1917-м, радикальные либералы в 1991 году), воссоздают прежние структурные отношения между Центром, угнетаемым большинством и протестующими пассионариями. В настоящий момент в роли пассионариев отчасти выступают предприниматели - первоначально в своей массе эгоистичные, грубые и жадные до наживы любым способом в нехоженых просторах российского предпринимательства, но постепенно "цивилизующиеся" и консолидирующиеся вокруг идеи великой России.

РОССИЙСКАЯ И ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКАЯ цивилизации безусловно имеют с христианством общие корни. В этом смысле Россия есть часть христианского мира, цивилизационного круга христианских или же более широкого круга "авраамических" цивилизаций, включая иудаизм и ислам. Однако Европа как источник воздействия на образующуюся русско-православную цивилизацию представлена Византией и языческой Сканди-

стр. 74

---

навией, в тот период по-разному враждебными одновременно формирующейся западноевропейской цивилизации. В этом смысле распространенное убеждение относительно общих для России и Западной Европы цивилизационных корней нуждается в серьезной корректировке.

Собственно европейское (западноевропейское) влияние на российскую цивилизацию долгое время было слабым, хотя контакты Руси, а потом России, с Западной и Центральной Европой сохранялись на протяжении всей ее истории. В разной степени они сказались на исторической судьбе различных частей бывшей Киевской Руси. Северо-восточная окраина цивилизационно обособилась и породила русско-православную цивилизацию, укоренившуюся в славяно-финно-угорском субстрате и обогатившуюся различными культурными влияниями, в том числе и незападными. Юго-западная окраина киевского культурного ареала (Галиция) исторически оказалась в зоне развития европейской цивилизации и фактически вошла в нее при посредничестве Католической церкви и униатства. Промежуточная центральная зона - от Новгорода и Вильно до Смоленска и Киева - оказалась полем конкурентной борьбы между развивающимися в расходящихся направлениях европейской и русско-православной цивилизациями с разными результатами для разных частей этой зоны. Новгород, Псков, Смоленск оказались политически и цивилизационно включенными в растущее Российское государство. Православная Литва (Белоруссия) - после испытания окатоличиванием "верхов" - также вошла в ареал российской цивилизации. Украина же стала (и остается сейчас) полем конкурентной борьбы российской цивилизации (русскоязычные, православные Московской патриархии) и европейской, на которую ориентируются националисты, католики и униаты, говорящие на украинском языке галицийской школы. Промежуточное положение занимают украинцы, говорящие в быту на народной мове и молящиеся в Украинской православной церкви.

К концу XVII века российская цивилизация была вполне сформировавшейся и по-своему успешной. Она выработала понимание роли России в мире ("Москва - Третий Рим") и устойчивые формы управления, ведения хозяйства и бытовой культуры. Она освоила огромную территорию, установив взаимоприемлемые отношения со многими народами, вошедшими в состав русского государства. Она справилась со Смутой и соборно установила новую правящую династию. Россия вошла в цивилизационный союз с Украиной: Русская православная церковь реформировалась по украинскому образцу. Это реформирование, правда, стоило самой Руси церковного раскола, хотя и практически бескровного: в Европе того же века Реформация и Тридцатилетняя война на три четверти обезлюдили Германию. Москва начала наступление на давних своих противников - Речь Посполитую и Крым, поддержанный Турцией. Наше традиционно негативное отношение

стр. 75

---

к той эпохе определяется в основном усвоением европейского взгляда на историю самой России среди последующих заимствований светской наукой у Европы. Он не был преодолен спорами славянофилов и евразийцев с западниками (сторонниками ряда значимых идей последних стали и коммунисты СССР).

Но Россия оказалась стоящей перед настойчивым "вызовом-соблазном" со стороны Европы, и это делало необходимым проведение реформ. С их помощью Россия активно осваивала достижения быстро развивающейся европейской цивилизации во всех ее формах, что стало одним из способов ее собственного интенсивного цивилизационного развития. При этом ряд заимствований сыграли и продолжают играть в России роль "вируса". Такова, в частности, идея национального государства, способствовавшая распаду Российской империи в 1917 году и Советского Союза в 1991-м. Воспринятые вместе с Просвещением европейские воззрения на Россию и ее историю серьезно препятствовали и продолжают препятствовать цивилизационному самоопределению России. Постепенно осознается, что адекватному пониманию отечественных реалий не способствуют некоторые положения западной науки об обществе, сформированные на абсолютно иной социальной почве, но усвоенные в России как аксиомы. Такова, в частности, идея противоположности Европы и Азии как анти-Европы, ведущая

происхождение от противопоставления греков и римлян варварам; хотя, например, ислам идеологически ближе к иудаизму и христианству, чем к буддизму и индуизму.

Так или иначе, но Россия стала активным соучастником ("соактором", по выражению Владислава Суркова) европейской истории и в этом смысле - частью Европы. Но этого все же недостаточно, чтобы однозначно считать российскую цивилизацию частью европейской. Исследования наиболее консервативных компонентов отечественной цивилизации, входящих в ее ядро, - русского национального характера ("национальных архетипов")<sup>11</sup>, отношений народа и власти<sup>12</sup>, российской модели управления<sup>13</sup> и т. д. - показывают, что они мало изменились до последнего времени, несмотря на все революции, "перестройки" и реформы. "Управление в России почти инвариантно по отношению к самым радикальным переменам в устройстве государства, - констатирует Александр Привалов. - Перевернувшие, казалось бы, все в жизни страны 17-й и 91-й годы базисных принципов этой модели отнюдь не поменяли"<sup>14</sup>. Европейские черты россиян достаточны, чтобы с точки зрения восточных культур Россия определенно смотрелась как "Запад". Но в прямом сопоставлении российской и западной цивилизаций различия выглядят столь суще-

---

<sup>11</sup> См. **К. П. Касьянова**. О русском национальном характере. М., 1994.

<sup>12</sup> См. **И. И. Глебова**. Политическая культура России: образы прошлого и современность. М., 2006.

<sup>13</sup> См. **А. П. Прохоров**. Русская модель управления. М., 2006.

<sup>14</sup> **А. Привалов**. Предисловие. - **А. П. Прохоров**. Русская модель управления.

ственными, что для Запада Россия сама смотрится как "Восток" (эта ситуация исследована одним из авторов в отдельной работе)<sup>15</sup>.

Самостоятельность (суверенность) российской цивилизации означает для нас прежде всего оценку ее явлений по собственным критериям, не зависимым от ценностей какой-либо другой цивилизации. Но именно в этом отношении имеются определенные трудности. Несмотря на множество работ о российской цивилизации, еще далеко не преодолены представления о двух разрывах в ней, идущих от последовательно сменявших друг друга идеологий. Большевики в 1917 году провозгласили разрыв с дореволюционным прошлым России как полное разрушение старого, эксплуататорского мира и построение небывалой коммунистической цивилизации. Радикальными либералами также было провозглашено отречение от советско-российской цивилизации "до основания".

И Октябрьская революция, и либеральный поворот 1990-х не были неизбежными. Но они состоялись (из спектра возможных) и были закономерными (в определенных сложившихся условиях) "ответами" на цивилизационные "вызовы" российскому обществу в начале и конце XX века. Восстановление в общественном сознании целостности российской цивилизации, выявление ее глубинных ценностей, общих для всех этапов, - актуальнейшая задача на пути самоопределения России и ликвидации цивилизационной травмы, полученной обществом в результате радикальных, но непродуманных реформ.

Каково же на данный момент наследие гиперборейского импульса, предметное воплощение Русской идеи? Полутора процентам населения планеты принадлежат 13 процентов ее ойкумены и до трети (по некоторым оценкам) полезных ископаемых, пресной воды, лесов и пашни. Пока мы в состоянии защитить наши богатства от любых притязаний извне, обладая космической техникой и запасами ядерного оружия. Именно такими сегодняшней образ, лицо России представляются другим странам и народам. Говоря языком русской религиозной философии, все наши богатства доверены нам Богом с определенной целью: чтобы мы выполнили его поручение, миссию России в мире.

"Призвание, или та особая идея, - пишет В. С. Соловьев, - которую мысль Бога полагает для каждого морального существа - индивида или нации, и которая открывается

сознанию этого существа как его верховный долг, - эта идея действует во всех случаях как реальная мощь, она определяет во всех случаях бытие морального существа. Но делает это двумя противоположными способами: она проявляется как закон жиз-

—<sup>15</sup> См. **Н. <Слонов>**. Когда Россия - не Европа? - "Стратегия России". 2006. N 6.  
стр. 77

---

ни, когда этот долг выполнен, и как закон смерти, когда это не имело места"<sup>16</sup>. "Таким образом, - поясняет его мысль Ю. С. Пивоваров, - вводится критерий "правильности-неправильности" проживания нациями своего исторического времени. Выполнили поставленную перед вами Богом задачу - живете, не выполнили - отправляетесь в смерть. Только вот как узнать, что поручено нам Богом?"<sup>17</sup> В. С. Соловьев полагает: "Русская идея... не может быть ничем иным, как некоторым определенным аспектом идеи христианской"<sup>18</sup>, идеи всеобщего спасения всех народов перед Богом.

Попробуем перевести это суждение религиозного философа на секулярный язык современности. "Грех" современного человека перед Богом - это расточительное потребление всех земных благ, ставящее под угрозу дальнейшее существование людей на планете. Перед человечеством в целом стоит глобальная альтернатива: выбор между идеалами комфорта (обществом потребления и сверхпотребления) и самоограничения во имя духовности (обществом достойного потребления), между экономикой избыточности и экономикой разумной достаточности, между абсолютизацией прав и свобод индивида (реально - частного собственника и в меру наличия у него собственности) и гармонизацией прав и обязанностей человека относительно общества. Этот выбор в первую очередь относится к Западу, уже предчувствующему в лице своих мыслящих представителей (Освальд Шпенглер, Самюэль Хантингтон, Патрик Бьюкенен, Джульетто Кьеца и др.) конец нынешнего состояния. Но страны "золотого миллиарда" слишком привыкли к своим материальным преимуществам, а бедным странам (кроме компрадорской верхушки) не до самоограничений.

Но перед Россией историей и самой природой поставлена альтернатива: либо существовать и развиваться как единое целое, ограничивая индивидуальные, частные и местные интересы, угрожающие дезинтеграцией всего сообщества, либо распасться и исчезнуть из истории. Правильный выбор является условием и ее дальнейшего существования. Россия обладает богатым историческим опытом преодоления связанных с этой альтернативой проблем, которые на каждом историческом этапе проявлялись и решались по-своему. Но на современном уровне для народов самой России они не осмыслены и, по существу, даже не поставлены. Их решение может дать всему миру локальный пример выбора глобальной альтернативы. Поэтому быть или не быть России - проблема не только непосредственно ее, но и всего мира. Она спасет мир, если только сумеет сохранить себя.

---

<sup>16</sup> **В. С. Соловьев**. Сочинения. В 2 т. Т. 2. М., 1989. С. 221.

<sup>17</sup> **Ю. С. Пивоваров**. Русская история как "русская идея": историко-философские предпосылки. Часть I. С. 8

<sup>18</sup> **В. С. Соловьев**. Сочинения. Т. 2. С. 239.