

МОСКОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ ИМЕНИ  
М.В. ЛОМОНОСОВА

На правах рукописи

СИГАЧЁВ МАКСИМ ИГОРЕВИЧ

**ФИЛОСОФИЯ ПОЛИТИКИ А.С. ПАНАРИНА:  
СТАНОВЛЕНИЕ АВТОРСКОЙ КОНЦЕПЦИИ И ЕЁ РОЛЬ  
В СОВРЕМЕННОМ ПОЛИТИКО-ФИЛОСОФСКОМ ДИСКУРСЕ**

Специальность 23.00.01 – Теория и философия политики, история и методология политической науки

**Диссертация** на соискание ученой степени  
кандидата политических наук

**Научный руководитель:**  
доктор философских наук,  
профессор Расторгуев В.Н.

Москва – 2019

## СОДЕРЖАНИЕ

ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА РАБОТЫ.....	2
ГЛАВА I. Идеино-философские истоки и становление философии политики А.С. Панарина.....	21
1.1. Становление авторской концепции А.С. Панарина с позиций теории личностного знания.....	21
1.2. Политическая онтология как ядро философии политики А.С. Панарина.....	41
1.3. Авторская концепция А.С. Панарина в контексте современного политико-философского дискурса.....	53
ГЛАВА II. Философия политики А.С. Панарина: основные идеи и концепции.....	91
2.1. А.С. Панарин и Запад: между евразийством и европеизмом.....	95
2.2. Учение А.С. Панарина о православной цивилизации.....	125
2.3. Запад и Восток в философии политики А.С. Панарина....	146
ЗАКЛЮЧЕНИЕ.....	198
СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ....	218

## ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА РАБОТЫ

**Актуальность темы диссертационного исследования** обусловлена, в первую очередь, значимостью цивилизационных идей А.С. Панарина в современном политико-философском дискурсе, а также недостаточной изученностью его теоретических и методологических подходов в отечественной политической философии, несмотря на стабильный интерес к теоретическому наследию мыслителя, переиздания его книг и высокий рейтинг цитирования. Введение в активный научный оборот панаринской авторской концепции позволит сделать российскую философию политики более многомерной и открытой для «больших фундаментальных идей», избежать доминирования инструментального и узкотехнологичного подходов в отечественной политологии, развернуть политическую теорию в сторону поиска «высоких» мировоззренческих смыслов.

Следует признать, что концепция Панарина была не свободна от недостатков, а предложенные им концептуальные схемы, прогнозы и оценки не всегда совпадали с реальностью, что проявилось, в частности, при анализе перспектив развития «народного капитализма». В ряде случаев панаринский социальный оптимизм граничил с социальным утопизмом из-за переоценки совокупного сравнительного потенциала России, который уступает потенциалу Советского Союза и Российской империи. Это касается и геополитического потенциала (потеря трети территорий, сокращение сферы влияния), и демографического (уменьшение населения с почти 295 млн. чел. до 145 млн.), и экономического (доля в мировом ВВП сократилась с 12% до 2%). Всё это существенно сужает «коридор возможностей» при разработке и реализации больших идей и глобальных мироустроительных проектов.

Объективной оценке теоретического наследия Панарина мешала и характерная для многих его работ публицистичность.

Вместе с тем, многие положения его концепции оказываются востребованными в настоящее время. Это показали, в частности, дискуссии с участием зарубежных ученых на «Примаковских чтениях» за последние годы, участники которых развивали тезис Е.М. Примакова об «образующемся многополярном мире»<sup>1</sup>, подчёркивая, что «именно он предложил концепцию Многополярного полицентричного мира, причём сделал это в то время, когда мир выглядел однополярным»<sup>2</sup>. По нашему мнению, по взглядам на мироустройство Примаков и Панарин во многом совпадают.

Научное значение идей Панарина, несмотря на их критику со стороны ряда авторов<sup>3</sup>, заключается в том, что разработанная им глобальная политическая теория соединяет качественную аналитику и прогностику с чувством социальной и моральной ответственности. Она оказывается востребованной и актуальной не только в рамках российского, но и мирового научного дискурса, поскольку в современную эпоху отчётливо прослеживается тенденция к формированию полицентричного мирового порядка и переосмыслению неолиберальной модели глобализации.

Панарин, наряду с Б.С. Ерасовым, В.Л. Цымбурским, В.Н. Шевченко и рядом других авторов, относился к числу тех философов, которые в период институционализации политической науки в нашей стране закладывали основы российской цивилизационной школы в рамках современной

---

<sup>1</sup> Примаков Е.М. Собрание сочинений. В 10-ти томах. Том 6. М.: ТПП РФ; Российская газета, 2016. С. 473.

<sup>2</sup> Обращение к участникам конференции Председателя Оргкомитета, Помощника Президента Российской Федерации Ю.В. Ушакова // Международный форум «Примаковские чтения». Сборник материалов. 2016. М.: АИРО-XXI, 2017. С. 14.

<sup>3</sup> См. напр. критику В.Л. Цымбурского [http://www.intelros.org/books/rythm\\_ros\\_12.htm](http://www.intelros.org/books/rythm_ros_12.htm) , А.П. Цыганкова <https://ideopol.org/wp-content/uploads/2014/02/3.1.-Tsygankov-Panarin-RUS.pdf> , М. Ларюэль <https://www.sova-center.ru/files/books/rn06-text.pdf>

политической философии и философии политики. К числу наиболее значимых направлений при изучении панаринской философии политики относится научная и философская критика радикальных учений, основанных на принципах социального дарвинизма, влияние которых на выбор стратегий развития стран-лидеров и стран-аутсайдеров, а также целых регионов мира заметно усилилось после исчезновения Советского блока.

Особую значимость приобретает осмысление той роли, которую сыграли труды Панарина в становлении и институционализации ряда перспективных направлений политической и политико-философской науки в России на рубеже 1980-х – 1990-х годов. Смена установок была обусловлена качественным изменением политической системы в стране и глобальными переменами, связанными с ослаблением и разрушением биполярной модели мирового устройства. Процесс институционализации политических наук в России и на всем «постсоветском пространстве» пришёлся на период между окончанием Холодной войны и попыткой установить однополярный мир, закрепляющий гегемонию глобального атлантического Запада, когда распространение получили философско-политологические концептуальные схемы, которые были связаны с социальной инженерией и цивилизационной унификацией.

Панарин был одним из немногих отечественных авторов, кто в 1990-е гг. чётко ставил задачу развития современной российской философии политики как полноценной альтернативы господствующей в условиях глобализации неолиберальной парадигме, уделяя особое внимание критическому анализу так называемых «великих учений» - политических идеологий европейского Модерна. Он неоднократно указывал на разрушительные последствия внедрения радикальных идеологических учений в ткань социально-политической и научной жизни.

Актуальность системного исследования научного наследия Панарина, на наш взгляд, имеет два аспекта. Первый аспект можно назвать историко-

политико-философским, поскольку он связан с необходимостью изучения истории становления российской постсоветской философии политики. В этом отношении Панарин является крупным представителем русской политико-философской мысли 1990-х гг., поскольку его научное наследие во многом определило развитие отечественной философии политики. Второй аспект – то влияние, которое оказали идеи Панарина на научный и политический дискурс, что способствовало развитию ряда новых направлений российской философии политики и, в частности, на методологию политического планирования и прогнозирования в условиях глобальной нестабильности.

**Степень научной разработанности проблемы.** Изученность философии политики Панарина на сегодняшний день носит фрагментарный характер: написано множество статей, регулярно публикуются сборники материалов Панаринских чтений, появляются монографии, в том числе и полностью посвященные авторской концепции Панарина. Успешно защищаются диссертационные исследования, затрагивающие отдельные её аспекты.

Среди трудов, специально посвященных политико-философской теории Панарина, необходимо упомянуть публикации В.Н. Расторгуева<sup>4</sup>, а также приуроченный к 75-летию Панарина шестой выпуск ежегодника научных работ «Философия политики и права. Цивилизации в эпоху глобализма»<sup>5</sup>. Наиболее основательно роль панаринской цивилизационной теории в сопоставлении с иными цивилизационными школами и её корреляция с выработкой долгосрочной государственной стратегии России отражена в

---

<sup>4</sup> См. напр.: Расторгуев В.Н. Пророк в своем отечестве. О прогностическом даре Александра Панарина. М.: ГАСК, 2010.; его же: Призвание и признание. Александр Сергеевич Панарин // Судьбы творцов российской науки и культуры. М.: Полиграф сервис, том 4.

<sup>5</sup> Философия политики и права: Ежегодник научных работ. Вып. 6. Цивилизации в эпоху глобализма. К 75-летию со дня рождения А.С. Панарина / Под общ. ред. проф. Е.Н. Мощелкова, проф. О.Ю. Бойцовой и проф. В.Н. Расторгуева; науч. Редактор А.В. Никандров / МГУ имени М.В. Ломоносова. Философский факультет. М.: Издатель Воробьев А.В., 2015.

коллективной монографии<sup>6</sup>, представленной на XXII Всемирном Русском Народном Соборе (1.11.2018 г.), который был специально посвящен цивилизационному развитию России. В этой книге обобщены наиболее значимые результаты исследовательской программы «Цивилизационный путь России» Научного совета при Президиуме РАН по изучению и охране культурного и природного наследия, созданного при участии А.С. Панарина, и Экспертного центра ВРНС. Следует отметить также труд Д.Е. Музы<sup>7</sup>, книги А.Н. Харина<sup>8</sup> и его статьи, посвященные творчеству Панарина<sup>9</sup>. Многие авторы причисляют Панарина к неоевразийцам, а Г.В. Жданова<sup>10</sup> относит его

---

<sup>6</sup> Цивилизационное развитие России: наследие, потенциал, перспективы / Под общ. ред. В.А. Черешнева и В.Н. Расторгуева. М.: Издатель Воробьев А.В., 2018.

<sup>7</sup> Муза Д. Е. Россия в системе координат глобального мира: метафизика, идеология, прагматика. Пушкино: Центр стратегической конъюнктуры, 2015.

<sup>8</sup> Харин А.Н. Модели государственного устройства в условиях глобализации: сценарии для России. М.: Наука, 2013; его же: Харин А.Н. Альтернативные модели нации-государства в современном мире: монография. М.: Наука, 2016; Харин А.Н. Россия и мир в творчестве А.С. Панарина. М.: Летний сад, 2017.

<sup>9</sup> См. Харин А.Н. А.С. Панарин о неолиберальном проекте // Россия в глобальном мире: Труды 6-й Всероссийской науч.-теорет. конф. СПб.: Изд-во Политехнич. ун-та, 2008. - С. 140-145.; Харин А.Н. К проблеме духовных основ российской государственности // Российская государственность в XXI веке (государственно-правовые институты и политические процессы в России: прошлое, настоящее, будущее): сборник статей межрегиональной научной конференции. Киров, ИП Жидков, 2008 г. С. 157-167.; Харин А.Н. Глобалистский проект и Россия в творчестве А. С. Панарина // Геополитика и безопасность. 2011. № 4. С. 43-48.; Харин А.Н. Философ многополярности. «Антиамериканизм» и «американизм» в творчестве известного русского политолога [электронный ресурс]. // Terra America. URL: <http://www.terra-america.ru/filosof-mnogopolyarnosti.aspx> (дата обращения 10.02.2014).; Харин А. Н. А.С. Панарин и основы российской государственности // Социально-гуманитарные знания. 2013. № 1. С. 47-57.; Харин А.Н. Модернизация и общественная безопасность в творчестве А.С. Панарина // Социология безопасности: проблемы, анализ, решения. Материалы Международной научной конференции – пятых социологических чтений. Часть II. Санкт-Петербург, 19-20 апреля, 2013. / Балт. гос. техн. Ун-т. – СПб., 2013. С. 140-141.; Харин А.Н. Рождение Модерна // Педагогика. Общество. Право. 2014. № 1. С. 70-76.; Харин А.Н. Три сценария модернизации по А.С. Панарину // Социально-гуманитарные знания. 2014. № 4. С. 255-266.; Харин А.Н. А.С. Панарин: Традиция versus Глобализм // Цивилизационная миссия России. XI Панаринские чтения: Сборник статей / Отв. ред. В.Н. Расторгуев. Пушкино: Центр стратегической конъюнктуры, 2014. С. 244-252.; Харин А.Н. Идеология глобализма versus православный проект // Вестник ВятГГУ. 2015. № 1. С. 29-34.

<sup>10</sup> Жданова Г.В. Евразийство. История и современность. Калуга: ИД «Эйдос», 2004.

работы, наряду с трудами востоковеда Б.С. Ерасова<sup>11</sup>, к течению академического неоевразийства. Эпизодическое упоминание вклада Панарина в развитие евразийских идей содержится и в монографии британского историка М. Сэджвика<sup>12</sup>.

Среди диссертационных исследований следует отметить кандидатскую диссертацию Л.Т. Восканян<sup>13</sup>, полностью посвященную анализу становления его политико-философской теории, которая, однако, трактуется как часть политологии. По мнению Л.Т. Восканян, главной проблемой в панаринском наследии являлся выбор пути развития России<sup>14</sup>. Восканян стремится показать эволюцию политологической концепции Панарина и в тоже время выявить её неизменное гуманистическое ядро<sup>15</sup>. Представляется, что главный научный вклад Восканян в разработку тематики панаринской философии политики заключается в создании целостного образа Панарина как мыслителя-гуманиста.

Среди работ о политико-философской теории Панарина можно выделить статью А.П. Цыганкова<sup>16</sup>, предлагающую детализированную схему периодизации панаринской политической философии. В этой статье, наряду с высокой оценкой творчества Панарина, присутствуют критические замечания, связанные с определенной переоценкой роли авторитаризма в политическом развитии. Согласно приведенной Цыганковым таблице<sup>17</sup>, до 1991 г. философ был западником, затем в 1992 – 1995 гг. – национальным либералом евразийского толка, а с 1996 г. и до конца своих дней –

---

<sup>11</sup> Авторству Ерасова принадлежит монография по цивилизационной проблематике «Цивилизации: универсалии и самобытность» [Ерасов Б.С. Цивилизации: универсалии и самобытность. М.: Наука, 2002.]

<sup>12</sup> Сэджвик М. Наперекор современному миру: Традиционализм и тайная интеллектуальная история XX века. М.: Новое литературное обозрение, 2014.

<sup>13</sup> Восканян Л.Т. Эволюция политологической концепции А.С. Панарина: автореф. дис. ...канд. полит. наук. Ростов-на-Дону, 2013.

<sup>14</sup> Восканян Л.Т. Указ. соч. С. 4.

<sup>15</sup> Восканян Л.Т. Указ. соч. С. 11.

<sup>16</sup> Цыганков А.П. Александр Панарин как зеркало российской революции // Идеология и политика. 2013. № 1(3). С. 4 – 36.

<sup>17</sup> Цыганков А.П. Указ. соч. С. 23.



консерватором<sup>18</sup>. Анализу теоретико-методологических воззрений Панарина также посвящены статьи А.В. Малинова<sup>19</sup>, А.И. Зеленкова<sup>20</sup>, А.Н. Савельева<sup>21</sup>.

К числу зарубежных публикаций, посвящённых панаринской философии политики, относится, кроме уже названных, статья американского исследователя И. Александра-Деви<sup>22</sup>, которая содержит ряд критических замечаний, связанных с преувеличенной ролью «православной этики» в работах Панарина. В работах западных учёных в целом преобладает критика панаринской концепции, примером чему могут служить статьи французского автора Марлен Ларюэль<sup>23</sup> и швейцарской исследовательницы М. Пеуновой<sup>24</sup>.

**Характеристика источниковой базы исследования.** Источниковую базу диссертационного исследования можно разделить на две группы. К первому типу источников следует отнести тексты самого А.С. Панарина: монографии, учебники, коллективные труды и статьи. В своих многочисленных публикациях<sup>25</sup> он касался широкого круга проблем и вопросов. Среди

---

<sup>18</sup> Цыганков А.П. Национальный либерализм Александра Панарина: уроки поражения // Свободная мысль – XXI. 2005. №9. С. 100 – 117.

<sup>19</sup> Малинов А.В. Историсофские мотивы гуманитарной политологии А.С. Панарина // Вече. Альманах русской философии и культуры. Выпуск 15. СПб., 2003.

<sup>20</sup> Зеленков А.И. Прозревая время (смысл и значение творческого наследия Александра Сергеевича Панарина) // Социология: научно-теоретический журнал. 2007. №1. С. 3 – 12.

<sup>21</sup> Савельев А.Н. Стратегическая политология Александра Панарина. Размышления над книгой А.С. Панарина «Стратегическая нестабильность в XXI веке» [электронный ресурс] // Золотой лев. – № 61–62. URL: <http://www.zlev.ru/n61.htm> ; Савельев А.Н. Родное и вселенское в условиях глобального кризиса (размышления над книгой А.С. Панарина «Православная цивилизация в глобальном мире» [электронный ресурс] // Национальные интересы. URL: [http://www.ni-journal.ru/archive/dc347408/n3\\_2002/37fd22b0/c04b6c38/](http://www.ni-journal.ru/archive/dc347408/n3_2002/37fd22b0/c04b6c38/)

<sup>22</sup> Александр-Деви И. Русская национальная идея в концепции А. С. Панарина [электронный ресурс] // Политэкс. 2005. № 2. URL: <http://www.politex.info/content/view/150/30/> (дата обращения 10.02.2014)

<sup>23</sup> Ларюэль М. Александр Панарин и “цивилизационный национализм” в России // Русский национализм: идеология и настроение: (сб. статей). М.: Центр “Сова”, 2006. С. 165 – 182.

<sup>24</sup> Пеунова М. Восточная инкарнация европейских «новых правых»: Александр Панарин и неоевразийский дискурс в современной России // Форум новейшей восточноевропейской истории и культуры. С. 159-174. URL: <http://www1.ku-eichstaett.de/ZIMOS/forum/docs/forumruss12/a10Panarin%20Peunova.pdf>

<sup>25</sup> См. напр. Панарин А.С. Стиль “ретро” в идеологии и политике. Критический очерк французского неоконсерватизма. М.: “Мысль”, 1989.; Панарин А.С. Россия в

основных тем – идеология неоконсерватизма в рамках современной западной цивилизации и поиск альтернативной модели развития, влияние вестернизации на цивилизационную идентичность России и связь неолиберально-западнических реформ с атлантизмом, характерным для западной цивилизации. Не менее интересны работы, посвященные взаимоотношениям России и Европы, разработке концепции «двуполушарной» структуры мира, в рамках которой мировое господство Запада рассматривается только как одна из двух фаз всемирной истории, подходящая к своему концу, а также анализу идеологии западного глобализма, глобальному политическому прогнозированию в условиях стратегической нестабильности и т.д.

Вторая группа состоит из воспоминаний и других публикаций с элементами мемуаристики, которые послужили источником биографического материала для анализа жизненного пути мыслителя. Целый ряд текстов второго типа опубликован в сборнике I Панаринских чтений<sup>26</sup>.

**Объектом диссертационного исследования** является политическая философия и философия политики Панарина, а **предметом** – теоретический вклад мыслителя в становление современного российского политико-философского дискурса и политической аналитики в конце XX – начале XXI вв.

**Цель диссертационного исследования** заключается в том, чтобы проанализировать становление авторской концепции Панарина, раскрыть содержание основных идей и концептов панаринской философии политики, оценить её роль в современном политико-философском дискурсе и влияние

---

цивилизационном процессе (между атлантизмом и евразийством). М.: ИФРАН, 1994.; Панарин А.С. Политология. О мире политики на Востоке и на Западе: Учеб. пособие. М.: Университет, 1999.

<sup>26</sup> Первые Панаринские чтения: Культурное наследие как основа национальной идентичности (27 мая 2004 г. Государственный исторический музей, Москва, Красная площадь). М.: ГАСК, 2005.

его трудов на отечественную философию политики, выявить его вклад в различных областях политико-философского знания, прогностики и аналитики.

Достижение этой цели требует выполнения ряда задач:

1) Выделить и описать наиболее продуктивные идеи, гипотезы и концепции, которые по мере становления философии политики Панарина составили её фундамент, оказали влияние на институционализацию политической философии в России и современный политико-философский дискурс с перспективой развития оригинальной отечественной школы.

2) Проанализировать эволюцию политико-философских взглядов Панарина, отделяя методологические принципы и установки, которые оставались неизменными на всех этапах становления его теории, от установок, которые были существенно изменены с учётом новых данных и событий, происходящих в сфере внутренней и мировой политики на фоне глобальных процессов.

3) Определить тематический спектр исследовательской деятельности учёного с учётом коррекции приоритетов и задач, уделив особое внимание критике Панариным неолиберально-глобалистской идеологии в условиях перехода от «мир-системы Модерна» к «мир-системе Постмодерна», а также панаринскому ответу на вопрос о месте и роли России, Запада и Востока в процессе глобальных изменений.

4) Дать системное описание геополитических воззрений Панарина, акцентируя внимание на роли цивилизационного подхода к изучению глобальных процессов и на методологии геополитического прогнозирования.

**Теоретическая и методологическая основа исследования.** Основу диссертационного исследования на общенаучном и философском уровне составляют как индивидуализирующий, так и генерализирующий методы. Индивидуализирующий метод, являющийся общепринятым для социально-гуманитарных наук, позволяет добиться конкретизации изучаемого объекта.

В контексте исследовательской работы применение метода индивидуализации означает выявление уникальных особенностей политико-философской теории Панарина. Важнейшим проявлением этого метода является принцип историзма, делающий акцент на истории развития предмета исследования. Генерализирующий метод помогает сконцентрировать внимание на универсальных аспектах изучаемого объекта и на тех факторах, которые позволяют рассматривать формирование политической философии и философии политики Панарина в контексте развития отечественной и мировой политико-философской мысли.

В диссертационной работе используется относящийся к философской методологии диалектический метод, основанный на идее единства и борьбы противоположностей. Это связано с тем, что политическая философия Панарина глубоко диалектична, а принцип диалога политических субъектов занимал центральное место в его научных и философских изысканиях.

Среди специфических методов, используемых в работе, следует назвать психологический подход, подразумевающий рассмотрение панаринской философии политики с точки зрения субъективных психологических особенностей личности Панарина, а также нормативно-ценностный метод, равно как и метод личностного или субъективного знания М. Полани. Нужно упомянуть прогностический метод, поскольку особого внимания заслуживает прогностический потенциал теории Панарина. В диссертационном исследовании используется и антропологический метод политической науки, демонстрирующий ярко выраженную гуманистическую направленность философии политики Панарина.

### **Научная новизна исследования.**

В диссертации определяется роль и место политико-философской теории Панарина в политической и интеллектуальной истории России. Раскрывается сущность панаринской философии политики как находящегося на стыке

философского знания и политической науки интегративно-цивилизационного междисциплинарного учения о природе политики, впервые вводится понятие «цивилизационного интегрализма». Политико-философский концепт «цивилизационный интегрализм» позволяет выразить сущность авторской концепции Панарина, которому философ и геополитик В.Л. Цымбурский давал достаточно точную характеристику «собиратель пространств»<sup>27</sup>.

**Научная новизна** диссертационной работы состоит в следующем:

1) в диссертации предложена новая интерпретация политико-философского учения Панарина как «цивилизационного интегрализма», которое расширяет представления о становлении общественно-политической мысли в России и мире на рубеже XX – XXI вв.

2) вклад Панарина в развитие философии политики оценивается в диссертации как с теоретической, так и с практической стороны, при этом отмечается, что некоторые идеи и положения концепции Панарина позволили актуализировать Евразийский цивилизационный проект, соединив усилия учёных и политиков (об этом свидетельствует тот факт, что Панарин участвовал в дискуссиях с Президентом Казахстана Н. Назарбаевым о Евразийском проекте);

3) в рамках диссертационного исследования даётся обоснование роли, которую сыграла панаринская концепция Православной (славянско-православной) цивилизации в развитии отношений между Русской православной церковью и государством, а также в развитии самой цивилизационной теории, которая развивалась Панариным с учётом глобальных изменений;

4) обосновывается влияние политико-философской теории Панарина на становление политической аналитики, «встроенной» в реальную политическую и партийную деятельность, на сближение

---

<sup>27</sup> Цымбурский В.Л. «Остров Россия» за семь лет [электронный ресурс] // Агентство Политических Новостей (АПН) URL: <https://www.apn.ru/index.php?newsid=21472> (дата обращения: 17.10.2018)

отечественной академической теории с политической практикой, а также на «гуманизацию» политического и политико-философского дискурса;

5) дана развёрнутая характеристика геополитической прогностической концепции Панарина, демонстрирующей свой методологический потенциал и способность на основе сценарного анализа выявлять основные тенденции геополитических процессов как в среднесрочном, так и в долгосрочном временном горизонте.

#### **Оценка личного вклада автора в получении результатов, изложенных в диссертации**

Диссертационная работа представляет собой осуществленное автором самостоятельное научное исследование, посвященное системному анализу авторской концепции Панарина, роль которой в формировании философско-политического дискурса недостаточно изучена.

В рамках проведенного соискателем диссертационного исследования осуществлен анализ ранее недостаточно изученной проблематики политической философии и философии политики Панарина, позволяющий более полно раскрыть содержание и существенные стороны его политико-философской концепции.

Диссертантом предложена новая интерпретация политико-философского учения Панарина в качестве «цивилизационного интегрализма».

Изложенные в диссертации теоретические и методологические положения, концептуальные выводы диссертационного исследования, анализ и критическое обобщение репрезентативного комплекса источников по исследуемой проблеме – по преимуществу работ Панарина – являются результатами, полученными путём самостоятельной работы автора.

Личный вклад автора, таким образом, заключается в выполнении им всех этапов работы над диссертационным исследованием, анализе литературы по исследуемой проблеме, формулировании основных положений и выводов работы.

**Гипотеза исследования** заключается в том, что предложенная Панариным концепция места и роли России в современном мире заложила основы интегративно-цивилизационной философии политики и политической философии цивилизационного интегрализма. Цивилизационный интегрализм представляет собой альтернативу концепции «столкновения цивилизаций» и позволяет по-новому взглянуть на происходящие в мире геополитические процессы, что существенно обогащает философско-политический дискурс.

### **Основные положения диссертации, выносимые на защиту:**

1) Роль политико-философских идей и прогнозов, предложенных Панариным, в современном научном дискурсе, а также их влияние на становление отечественной политической философии и философии политики, носит двойственный характер. С одной стороны, его труды занимают особое место в современных политико-философских исследованиях уже по той причине, что он демонстрировал «равноудаленность» от конкурирующих идеологий Модерна, включая сюда и те идеологические установки, которые доминируют в западной политологии и широко представлены в отечественной политической науке. С другой стороны, наиболее уязвимая позиция, за которую он подвергается критике, - это «идеализм», поскольку методологии и политической аналитике Панарина не достаёт геополитического прагматизма и реализма, способности учитывать внешнеполитическую конъюнктуру, реалии мировой экономики и международных отношений. Панарин в своих оценках и прогнозах не вполне учитывал резкое сокращение потенциала «постреформенной» Российской Федерации в сравнении с потенциалом СССР, что обусловило непоследовательность курса российской внутренней и внешней политики, сделало нереализуемыми многие проекты и надежды на модернизацию. Поэтому с точки зрения прагматической Realpolitik можно говорить о недостаточной реалистичности ряда среднесрочных прогнозов, основанных на авторской концепции Панарина. Тем не менее, политико-философская

концепция Панарина сохраняет свою актуальность, а его прогностика представляет исключительный интерес при определении долгосрочных стратегических ориентиров на отдалённую перспективу в том случае, если Россия отстаивает своё право на защиту геополитических интересов и суверенитет.

2) Политико-философское мировоззрение Панарина можно охарактеризовать в качестве «цивилизационного интегрализма» - интегративной цивилизационной философской установки, нацеленной на «собираение пространств» (выражение В.Л. Цымбурского) и созвучной идеалу соборности, отличающему русскую философскую мысль. Эта установка, во-первых, раскрывается в философии политики как философии диалога (культур, цивилизаций, политических партнеров) и, во-вторых, предполагает отдалённую перспективу выстраивания «мироустроительного» синтеза (между Западом и Востоком, Севером и Югом, Модерном и Традицией, Россией и Европой) на основе цивилизационных идей «мощного интегративного характера». Интегративная цивилизационная философия Панарина на идейно-мировоззренческом уровне строится на диалоге русской философской мысли, представленной дореволюционным славянофильством и византизмом, эмигрантско-пореволюционным евразийством и советским направлениями, с западноевропейской философией (прежде всего, французской) и восточной философской традицией.

На теоретико-методологическом уровне панаринский цивилизационный интегрализм подразумевает диалог дисциплин: философии политики (ядра концепции) с философией истории и социальной философией. Диалогичность является значимой чертой панаринского неоевразийства как особого направления в развитии евразийской политической мысли, представляющего собой попытку переосмысления идей основоположников этого идейно-политического течения. Панарин заложил идейно-мировоззренческие и политико-философские основы творческого



неоевразийства, являющегося не самоцелью, а инструментом в поиске альтернатив унифицирующей глобализации. В диссертации обосновывается вывод, согласно которому творческое «левое» (социально-ориентированное) неоевразийство составляет важный теоретический вклад в становление российской политической философии, философии политики и аналитики, «встроенной» в процесс подготовки стратегических решений на современном этапе развития.

3) В большей части фундаментальных работ Панарина, что особенно заметно в последние годы, формируется своеобразный тип традиционализма, который определялся самим Панариным как «истинный (творческий) фундаментализм». Этот традиционалистский фундаментализм опирался на диалог «больших фундаментальных идей» и основывался на традиции, понимаемой максимально широко, включающей в себя не только идентичность православной цивилизации (и религиозные традиции в целом), но и на парадигму Просвещения как основу светского гуманизма. Опираясь на наследие классических евразийцев в деле создания философии политики как ядра интегративной цивилизационной философии, находящейся в русле актуальных интеллектуальных поисков рубежа XX – XXI вв., Панарин считал, что значительный потенциал традиционалистского фундаментализма содержится в мировоззрении классиков славянофильства и евразийства. В то же время, по мнению диссертанта, данный тезис представляется спорным ввиду своей чрезмерной идеалистичности и сложности его практической реализации.

4) Главной доминирующей тенденцией панаринской философии политики как ядра интегративной цивилизационной философии является повышенный интерес к цивилизационной проблематике и к конфессиональной составляющей цивилизаций. Выстраивая диалог между «левым советизмом» и православным византизмом, Панарин видел в нём залог «общечеловеческого прорыва в будущее», но не на основе культурного

разоружения и обезличивания, а при сохранении культурно-цивилизационного многообразия человечества. Свой цивилизационный метод, используемый при анализе политических и геополитических проблем, Панарин сочетал с выработкой социально-критического подхода, направленного на критику социал-дарвинизма («социального расизма»), доминирующего, по его мнению, в современной западной цивилизации.

Для достижения этой цели он считал целесообразным союз с антибуржуазными «левыми», антиглобалистами и альтерглобалистами из движения за глобальную справедливость, образующими новый левый интернационал и новую левую партию «движения движений». Панарин стремился указать средний путь между крайностями глобализма и изоляционизма, позволяющий избежать как глобалистской унификации, так и националистической изоляции, и обеспечивающий диалог между глобальным, цивилизационным, региональным и национальным измерениями человеческого бытия. Однако, с точки зрения диссертанта, слабость данной позиции заключается в том, что она представляет собой «взгляд сверху», в известной мере оторванный от текущей политической практики.

5) Отличительная особенность цивилизационной геополитики и хронополитики Панарина – четко выраженная установка на диалог мировых цивилизаций (русской, западной, исламской, китайской, индийской), каждая из которых выступает не только в качестве локально-регионального пространства, но и как всемирно-исторический субъект, являющийся носителем глобального проекта, некоей универсальной идеи. С точки зрения диссертанта, данные прогностические модели позволили предсказать многие тенденции политического развития и оценить риски, связанные с возможностью гражданской войны с выраженной этнонационалистической окраской на территории Украины после развала СССР. Точность его прогнозов повышается, когда предметом анализа становятся событийные

ряды, раскрывающие описанные им геополитические тренды в рамках основных векторов мировой политики – в первую очередь, в «треугольнике» Запад-Восток-Россия и, во вторую очередь, в направлении Север – Юг. В тоже время, ряд его прогнозов, касающихся диалога цивилизации и синтеза различных мировоззрений (идеологий), в настоящее время не получили своего практического подтверждения.

**Теоретическая и практическая значимость диссертационного исследования** заключается в том, что его научные результаты могут быть применены во многих областях политико-философского знания, включающего в себя науки об обществе и человеке.

В практическом плане выводы кандидатской диссертации будут полезны специалистам в области истории политико-философской мысли, в том числе при дальнейшем исследовании философии политики Панарина. Полученные в ходе исследования результаты могут быть востребованы при создании обобщающих трудов по истории русской общественно-политической мысли. Содержащиеся в диссертации материалы и выводы могут стать методологической основой при подготовке общих и специальных лекционных курсов, проведении семинарских занятий по политической философии и философии политики, политологии, социальной философии, равно как и в рамках других дисциплин: истории социально-политической мысли, политической истории, истории философской мысли, регионоведению, культурологии, внося тем самым определенный вклад в дальнейшее развитие этих дисциплин.

**Апробация результатов исследования** осуществлялась во время учебного процесса в Московском государственном университете имени М.В. Ломоносова. Основные положения диссертационной работы излагались и обсуждались на следующих конференциях и заседаниях кафедр:

- 1) заседание кафедры региональных исследований факультета

иностранных языков и регионоведения МГУ им. М.В. Ломоносова (2015 г.)

2) заседание кафедры философии политики и права философского факультета МГУ им. М.В. Ломоносова (2018 г.)

3) XI международные Панаринские чтения «Умная политика и цивилизационные вызовы» (МГУ им. М.В. Ломоносова, 2013 г.)

4) Всероссийская научная конференция молодых учёных «Актуальные исследования молодых учёных в области гуманитарных наук» (“Young scholars’ Research in the Humanities”) (Саратовский государственный университет имени Н.Г. Чернышевского, 2014 г.)

5) XXI международная научная конференция студентов, аспирантов и молодых учёных «Ломоносов-2014» (МГУ им. М.В. Ломоносова, 2014 г.)

6) XII международные Панаринские чтения «Цивилизационный контекст и экспертное обеспечение государственной политики России» (МГУ им. М.В. Ломоносова, 2014 г.)

7) XVII международная научная конференция «Россия и Запад: диалог культур» (МГУ им. М.В. Ломоносова, 2014 г.)

8) XXII международная научная конференция студентов, аспирантов и молодых учёных «Ломоносов-2015» (МГУ им. М.В. Ломоносова, 2015 г.)

9) XIII международные Панаринские чтения «Россия как государство-цивилизация: высшие цели и альтернативы развития» (МГУ им. М.В. Ломоносова, 2015 г.)

10) XXIII международная научная конференция студентов, аспирантов и молодых учёных «Ломоносов-2016» (МГУ им. М.В. Ломоносова, 2016 г.)

11) XIV международные Панаринские чтения «Традиционализм и цивилизационный выбор» (МГУ им. М.В. Ломоносова, Институт Наследия, 2016 г.)

12) XV международные Панаринские чтения «Выбор национальной стратегии в условиях глобальной нестабильности и цивилизационное наследие России» (МГУ им. М.В. Ломоносова, 2017 г.)

13) XVI международные Панаринские чтения «Мир цивилизаций и

«современное варварство»: роль России в преодолении глобального нигилизма» (МГУ им. М.В. Ломоносова, 2018 г.)

Содержание кандидатской диссертации отражено в научных публикациях: статьях и тезисах докладов на конференциях. Три статьи опубликованы в журналах из списка ВАК при Минобрнауки РФ. Статья «Научное наследие А.С. Панарина как общеметодологический фундамент региональных исследований» отмечена дипломом I степени конкурса работ молодых историков в категории «Аспиранты», проводившегося «Фондом исторической перспективы». Научное выступление по теме «А.С. Панарин против западного “конца истории”» отмечено грамотой за лучший доклад на XXI международной научной конференции «Ломоносов-2014».

## **ГЛАВА I. Идеино-философские истоки и становление философии политики А.С. Панарина**

### **1.1. Становление авторской концепции А.С. Панарина с позиций теории личностного знания**

В данной главе будет рассмотрен вопрос об истоках и теоретических предпосылках становления политико-философской теории Панарина, которую сам он определял как «науку о наиболее общих основаниях и возможностях политики, о соотношении в ней объективного и субъективного, закономерного и случайного, сущего и должного, рационального и иррационального»<sup>28</sup>. При этом политика понималась Панариным как «вид рискованной (не гарантированной) коллективной деятельности в области властных отношений, участники которой пытаются изменить свой статус в обществе и перераспределить сферы влияния в контексте сложившихся исторических возможностей»<sup>29</sup>. Панаринский подход к политике носил онтологический, субстанциальный и даже во многом метафизический характер, поскольку он не ограничивался исключительно Realpolitik, а включал в себя представления о метафизике власти и государства.

Находясь на стыке философского знания и политической науки, философия политики Панарина направлена на проникновение в сущность природы мира политического. Можно сказать, что она прямо примыкает к политической метафизике (метаполитике). Вместе с тем, некоторые из авторских определений данной научной дисциплины носили более инструментальный и прикладной характер, соприкасаясь с политологией и социологией: «Философия политики есть способ исследования динамической природы современных обществ, взятой в одном её относительно автономном измерении – политическом»<sup>30</sup>.

---

<sup>28</sup> Панарин А.С. Философия политики. М.: Наука, 1994. С. 5.

<sup>29</sup> Панарин А.С. Философия политики. М.: Наука, 1994. С. 5.

<sup>30</sup> Панарин А.С. Философия политики. М.: Новая школа, 1996. С. 6.

Как отмечает М.М. Фёдорова в работе «Классическая политическая философия»<sup>31</sup>, политическая философия «есть поиск ответов на вопросы, связанные с основами человеческого общежития и институтами, созданными в рамках этого общежития. Что такое власть и почему одни люди господствуют над другими? Что такое государство, какова его природа и его цель? Какое государство является справедливым и наилучшим? От чего зависит сила и могущество государства, с одной стороны, и мир и безопасность человека в лоне этого государства – с другой? Как связаны политика и благополучие каждого конкретного человека? И можно ли вообще построить идеальное общество и идеальное государство, где все люди будут счастливы, - вот вопросы, над которыми издавна размышляло человечество»<sup>32</sup>.

На этом основании можно сделать вывод о том, что объектом исследования в рамках политико-философской теории Панарина является природа политического мира во всей его полноте и целостности, единстве и разнообразии. Панаринская философия политика нацелена на изучение фундаментальных мировоззренческих оснований политики, выстраивание философско-теоретического фундамента политической науки.

Философию политики Панарина нельзя рассматривать вне более широкого контекста его интегративной цивилизационной философии как философии диалога, поскольку она хотя и является её ядром, но в тоже время тесно смыкается с философией истории и социальной философией, составляя с ними единое целое. По мысли Панарина, принцип диалога (культур, цивилизаций, политических партнеров), составляющий альтернативу принципу монолога, должен являться первоосновой политического бытия. Однако идея диалогизма в панаринской трактовке не ограничивается миром политики в целом, но и составляет сущность социального и исторического бытия. Диалогичность является той осью, тем стержнем, который

---

<sup>31</sup> Фёдорова М.М. Классическая политическая философия. М.: Весь Мир, 2001.

<sup>32</sup> Фёдорова М.М. Указ. соч. С. 7.

пронизывает и объединяет философию политики Панарина с его же философией истории и социальной философией. Более того, можно утверждать, что диалогизм представляет собой фундаментальную мировоззренческую первооснову панаринского взгляда на интегральное бытие человека и мира, имеющее не только политическое, но также социальное и историческое измерения. Таким образом, философия политики Панарина выходит далеко за рамки общепринятых узкоспециализированных представлений о содержании данной научной дисциплины и тесно смыкается как с философией истории, так и с социальной философией в рамках интегративной цивилизационной философии как некоего общефилософского мировоззренческого базиса.

Ввиду тематического многообразия панаринской философии политики следует подчеркнуть, что Панарин – не просто философ политики, но скорее интегративный философ, в сфере особого интереса которого находилась философия политики. О чрезвычайной широте спектра научных интересов учёного свидетельствует его стремление выстраивать на идейно-мировоззренческом уровне диалог между политическими учениями и идеями, относящимися к принципиально разным политическим философиям Традиции, Модерна и Постмодерна. Так, концепция православной цивилизации может быть отнесена к парадигме традиционализма, в центре которой находится божественное начало, личностный Бог или безличный Абсолют (в восточных культурах), выступающий в качестве источника власти. Напротив, теории гуманистов эпохи Просвещения, к которым неоднократно обращался Панарин, относятся к парадигме Модерна, помещающей в центр человека, усматривая в нём главного субъекта бытия. Идеи же французских философов «новой волны», также нашедшие отражение на страницах панаринских трудов, воплощают уже скорее парадигму Постмодерна с присущими для неё принципами многосубъектности и ценностного плюрализма. Подобное стремление сочетать то, что на первый взгляд кажется несочетаемым, дало повод



некоторым критикам Панарина обвинять его «всеядности», хотя, с нашей точки зрения, следует говорить о панаринской интегративности, базирующейся на принципе диалогизма.

Панаринская интегративность и диалогичность проявлялась не только на идейно-мировоззренческом, но и на теоретико-методологическом уровне, поскольку авторская концепция мыслителя, именуемая нами интегративной цивилизационной философией, нацелена на обеспечение диалога между собственно философией политики, с одной стороны, и политологией, социологией, культурологией, с другой стороны. На эту черту обращает внимание и А.Н. Харин, отмечающий, что «многогранна и личность самого А.С. Панарина. В своих работах он выступает как философ, политолог, социолог, геополитик, историк и футуролог»<sup>33</sup>. Не случаен и тот факт, что Панарин одновременно возглавлял кафедру теоретической политологии на философском факультете МГУ имени М.В. Ломоносова и был директором Центра социально-философских исследований в Институте философии РАН. Созданная впоследствии на философском факультете МГУ имени М.В. Ломоносова кафедра философии политики и права образовалась путём слияния основанной А.С. Панариным кафедры теоретической политологии с кафедрой политических учений.

Сам мыслитель структурировал философию политики, выделив в ней несколько основных «блоков», ключевых составных частей: 1) политическую онтологию – учение о политическом бытии, ядром которого является бытие власти (политическая онтология также включает в себя хронополитику как учение о политическом времени и геополитику как учение о политическом пространстве); 2) политическую антропологию – учение о человеке политическом; 3) политическую праксеологию – теорию политического действия; 4) политическую эпистемологию – теорию объяснения и

---

<sup>33</sup> Харин А.Н. Памяти А.С. Панарина (1940 – 2003). URL: <https://geokhar.livejournal.com/723055.html> (дата обращения: 04.10.2018)

понимания в политической науке. 5) политическую культурологию 6) политическую аксиологию.

В наиболее общем плане фундаментальное мировоззрение, лежащее в основе политико-философской теории Панарина, можно обозначить с помощью концепта «цивилизационный интегрализм», в рамках которого происходит творческое соединение, «собрание» цивилизационных евразийских, славянофильских, православно-византийских, консервативно-традиционалистских и «левых» элементов в единое целое. Представляется, что осуществлённый Панариным политико-философский синтез во многом составляет новаторский вклад учёного в политическую и социальную философию и живой философско-политический дискурс. И действительно, если традиционно в рамках политического спектра консерваторов и традиционалистов отождествляют с «правыми», считающими социальное неравенство чем-то «справедливым» и «естественным», то Панарину удалось самым нетривиальным образом органично связать разнонаправленные течения философско-политической мысли – консервативно-традиционалистское мировоззрение и «левые» (социально-эгалитарные) идеи, последовательно противопоставляя этот идейно-мировоззренческий комплекс «правой» идеологии. В частности, в рамках развития «левой» парадигмы Панарин раскрывал важную для него тему соотношения элиты и народа, отстаивая позицию о необходимости ответственности элиты перед народом.

При анализе становления концепции Панарина с позиций теории личностного знания крайне важен конкретно-исторический подход, поскольку он очерчивает проблемную область и, если воспользоваться категориальным аппаратом Ю. Хабермаса, символическое и интеграционно-действенное поле авторской теории, которая при определенных условиях может стать учением, то есть концепцией, заслуживающей включения в число изучаемых теорий. В этом плане особый интерес представляет вопрос, в каких условиях родилась политико-философская теория Панарина, какие

старые и новые идеологические схемы вызывали его интерес или отторжение? Сама постановка такого вопроса акцентирует внимание не столько на «школьной преемственности» и, соответственно, зависимости панаринской теории и философии политики от традиционных подходов, сколько на личностной мотивации, играющей особую роль в его научном поиске – от выбора объектов исследования до выбора методов и методологии.

В частности, для того, чтобы проследить зарождение и формирование политико-философской концепции творческого цивилизационного евразийства как части цивилизационного интегрализма, предложенной Панариным и составляющей одну из наиболее значимых идей в его теории и философии политики, придется обратиться к биографии мыслителя с позиций теории личностного знания. Такой подход нельзя считать универсальным, поскольку в подавляющем большинстве случаев на становление авторской позиции оказывают решающее влияние те установки и парадигмы, которые признаются научным сообществом в тот или иной период времени и усваиваются как данность в процессе профессионального обучения и научной работы. Однако применительно к формированию панаринской теории и философии политики он представляется исключительно продуктивным, поскольку личностное начало играло особую роль в становлении философско-теоретического творчества Панарина, в котором многое зависело, как отмечали многие его коллеги, от мотивации и особых качеств характера, а также от уникального опыта, полученного им в течении многих лет вынужденной изоляции от полноценной научной и педагогической деятельности.

Он отличался упорным и, что особенно важно, открыто декларируемым нежеланием «подстраиваться под систему». Так было и в период насаждения «единственно верного учения» с установкой на полную стандартизацию идеологием, и в период доведенной до автоматизма смены «устаревших» идеологием на заимствованные, соответствующие духу «принудительной

демократизации». Сам Панарин позднее, пытаясь понять свою «непохожесть» и, соответственно, уникальность своего жизненного пути, отмечал два основных фактора.

Первый фактор заключается в том, что в переломные эпохи человек встает перед личным выбором, ибо «характер истории задан не какими-то сверхчеловеческими закономерностями — она такова, какой ее делают люди». Разумеется, невозможно отрицать предзаданность, диктуемую обстоятельствами, или институциональную заданность человеческого поведения, но все определяется степенью проявления такой зависимости, которая варьируется: «В стабильные эпохи, когда преемственность довлеет над импровизациями новых поколений, программируемость человеческого поведения выше. Но в переломные эпохи, когда механизм преемственности дает сбой, резко усиливается роль личностного, морального фактора». Более того: «как раз особые обстоятельства переломных эпох лишают нас алиби. Этический парадокс таких эпох можно сформулировать так: чем менее заданным, преемственным является человеческое поведение, тем большую роль играют личные, морально-психологические факторы и тем выше требования к качеству человеческого поступка».<sup>34</sup>

Второй фактор – степень доминирования в научном сообществе «людей заёмного текста», что следует учитывать в первую очередь, когда речь идет о советской и постсоветской истории, о формировании отечественной политологии и политико-философской теории. Панарин отмечал, что подавляющее большинство теоретиков сравнительно легко адаптируются к смене «идейных платформ» и по этой причине безболезненно включаются в новую систему ценностей (включают её в себя) именно по той причине, что сами относятся к «людям заёмного текста». И отмечал он эту закономерность не с осуждением, а с пониманием неизбежности превращения «заемного текста» в инструментальный, требующий постоянного обновления, поскольку

---

<sup>34</sup> Философия истории: Учеб. пособие / Под ред. проф. А.С. Панарина. М.: Гардарики, 1999. С.9.

лучше многих понимал роль «подвижных» парадигм в научном творчестве, а также степень влияния идеологически направленного образования на становление личности профессионального исследователя.

Как писал Панарин, опираясь в своих выводах на семиотическую теорию Ф. Соссюра, утверждающую полную автономность обозначающего от обозначаемого, именно эта теория «дает нам ту методологию, без которой мы будем просто не в состоянии понять все вторичные модернизации стран не-Запада, равно как и самосознание и деятельность направляющих эти модернизации элит. Ведь все эти модернизации организовывали догматики текста – люди, в большинстве своем воспитанные в определенной национальной среде, вскормленные ее пейзажем и культурой, слушающие голоса страдающих и надеющихся соотечественников». При этом Панарин обращал внимание на парадоксальность в поведении этих людей, которые «с неистовой, фанатичной последовательностью следуют заимствованным на стороне «великим учениям» – текстам, столь же упрямо отрицая права окружающей социальной действительности прямо, помимо текста заявить о себе или хотя бы добиться коррекции текста в соответствии с местной спецификой».<sup>35</sup>

С этой четко артикулированной, выстраданной позицией Панарина во многом созвучна концепция субъективного или личностного знания, предложенная М. Полани. Знакомство с этой концепцией, по нашему мнению, проясняет целый ряд особенностей становления Панарина как самостоятельного ученого. Общая методологическая установка Полани может быть сведена к формуле: «всякая попытка полностью исключить человеческую перспективу из нашей картины мира неминуемо ведет к бессмыслице».<sup>36</sup>

---

<sup>35</sup> Панарин А.С. Православная цивилизация / Сост., предисл. В. Н. Расторгуев / Отв. ред. О. А. Платонов. – М.: Институт русской цивилизации, 2014. С.90.

<sup>36</sup> Полани М. Личностное знание. На пути к посткритической философии. М.: Прогресс. 1985. С.20.

Обосновывая свою точку зрения, Полани исходил из того, что всякую теорию можно представить как своеобразную карту, протяженную в пространстве и во времени: «Конечно, карта может быть правильной или неправильной, поэтому в той степени, в какой я на нее полагаюсь, буду именно ей приписывать все ошибки, с которыми столкнусь. В силу этого теория, на которую опираюсь, является объективным знанием в той мере, в какой она оказывается верной или ложной в ходе моего использования содержащегося в ней знания».<sup>37</sup> Для того, чтобы найти дорогу, руководствуясь картой, человек «должен совершить сознательный акт чтения карты». В этом процессе могут быть и односторонность, и ошибки, но сама карта «не может ошибиться – она является истинной или ложной сама по себе, безличностно. Соответственно теория, на которую опираюсь, будучи частью моего знания».<sup>38</sup>

Здесь же Полани предлагает и научное обоснование феномена пророчества, за которым стоит не только личный опыт и интуиция, но и сам сплав прогностическим потенциалом теории этого опыта с научной методологией, позволяющей выделять доминирующие тренды. Именно в этом случае теория и наделяется пророческой способностью: «Можно утверждать, - пишет Полани, - что вообще всякая теория, которую мы провозглашаем безусловно рациональной, тем самым наделяется пророческой силой. Мы принимаем ее в надежде, что благодаря этому нам удастся войти в соприкосновение с реальностью; если теория действительно верна, она может продемонстрировать свою истинность в течение веков в таких формах, о которых ее авторы не могли и мечтать. Ряд величайших научных открытий нашего столетия был совершенно справедливо представлен как удивительные подтверждения принятых научных теорий. В

---

<sup>37</sup> Там же.

<sup>38</sup> Там же. С.21.

этом неопределенном диапазоне истинных следствий научной теории заключена самом глубоком смысле ее объективность».<sup>39</sup>

Здесь Полани акцентирует внимание на отношении к теории, творцами или адептами которой являются конкретные ученые. Теория, по его мнению, не испытывает на себе влияния никаких перемен, которые происходят в конкретном учёном: «Ей присуща собственная четкая структура, я сам нахожусь в зависимости от нее, каковы бы ни были мои сиюминутные желания и настроения».<sup>40</sup>

С позиций теории личностного знания каждый факт из биографии А.С. Панрина можно рассматривать в проекции будущего – как он отразился, иногда через много лет, в мировоззрении ученого.

Говоря об идейно-философских истоках мировоззрения Панарина, оказавших влияние на становление его политико-философской теории, необходимо отметить, что данный вопрос является крайне сложным и неоднозначным ввиду многочисленности источников политико-философской мысли Панарина. В частности, среди этих источников, под влиянием которых складывалось мировоззрение мыслителя, можно выделить три основных компонента: во-первых, русскую философскую мысль; во-вторых, западную интеллектуальную традицию, включающую в себя несколько течений общественно-политического толка; наконец, восточную мысль.

Среди источников интеллектуального влияния на становление авторской концепции Панарина, в первую очередь, следует отметить французскую философию. Так, А.Н. Харин указывает на влияние школы французского структурализма, представленной именами Мишеля Фуко и т.д.<sup>41</sup> Уже кандидатская диссертация Панарина, подготовленная им после окончания университета во время учёбы в аспирантуре в конце 1960-х – начале 1970-х гг., была посвящена теме «Критика социальной доктрины Жана Фурастье». В

---

<sup>39</sup> Там же. С. 23.

<sup>40</sup> Там же.

<sup>41</sup> Харин А.Н. Россия и мир в творчестве Александра Панарина. М.: Летний сад, 2017. С. 5.

1970 – 1980-е гг. А.С. Панарин публиковал в реферативных сборниках ИНИОН АН СССР обзоры по французской социологии. Занимаясь изучением Франции как части европейского цивилизационного региона, в своей третьей монографии 1989 г. «Стиль “ретро” в идеологии и политике. Критический очерк французского неоконсерватизма»<sup>42</sup> Панарин анализировал опыт французских неоконсерваторов. Его докторская диссертация «Современный цивилизационный процесс и феномен неоконсерватизма», защищенная в переломном 1991 г., также была написана на французском материале. Именно после защиты в Институте философии РАН докторской диссертации «Современный цивилизационный процесс и феномен неоконсерватизма» ему в 1991 г. была присвоена научная степень доктора философских наук. Любовь к Франции и французской мысли философ пронёс сквозь всю свою жизнь. В поздних работах он даже писал, что «...современная Греция – это Западная Европа, Афинами которой является, по всей видимости, Париж»<sup>43</sup>.

Вторым идейно-философским истоком концепции Панарина, обусловленным особенностями его интеллектуальной биографии и жизненного пути, является советская философия. В 1960 г. Панарин поступил на философский факультет Московского Государственного Университета имени М.В. Ломоносова, который считался идеологическим. Поэтому, несмотря на то, что учеба в МГУ позволила ему познакомиться с основными направлениями отечественной и зарубежной философии, доминировала на философском факультете именно советская философская традиция, ядром которой является учение марксизма-ленинизма. Учась в советское время, Панарин столкнулся с двойственностью «единственно правильного учения» (диалектического и исторического материализма), которое постоянно «исправлялось» или, что тоже самое, «очищалось от

---

<sup>42</sup> Панарин А.С. Стиль “ретро” в идеологии и политике. Критический очерк французского неоконсерватизма. М.: “Мысль”, 1989.

<sup>43</sup> Панарин А.С. Православная цивилизация в глобальном мире / Панарин А.С. Православная цивилизация. М.: Институт русской цивилизации, 2014. С. 97



ложных толкований». С одной стороны, он принял принцип историзма, основополагающей частью которого является диалектика, в качестве важного инструмента познания реальной действительности и позднее активно использовал данный метод. С другой стороны, влияние материалистической догматики марксизма-ленинизма на Панарина явно происходило по принципу «от противного», поскольку его становление в качестве платоника-идеалиста может быть объяснено не только тем, что эволюция его взглядов происходила под воздействием немецкого и греческого «платоновского» идеализма, но также и реакцией на крайности марксистско-ленинского материализма.

В этой связи можно вспомнить, что в этот же период 1960-х гг. классик русского евразийства Л.Н. Гумилёв создавал свою альтернативную концепцию, которая родилась в условиях гонений, когда игнорировалась этнонациональная составляющая истории. Будучи ответом на исторический детерминизм формационного подхода К. Маркса и Ф. Энгельса, учение Гумилёва также характеризовалось некоторым «перекосом» в противоположную сторону: в нём скрыты дух иррационального агностицизма и увлечение мистикой пассионарности. А.С. Панарина с Л.Н. Гумилёвым объединяет критическое отношение к марксистско-ленинской теории классовой борьбы, отличающейся определённой недооценкой роли личности в истории.

В студенческие годы Панарин увлеченно читал первоисточники, включая труды основоположников марксизма. Им с группой однокурсников был создан своеобразный неомарксистский кружок, стремившийся творчески развивать теорию К. Маркса и Ф. Энгельса с неортодоксальных и недогматических позиций. Подобная активность не осталась без последствий, на неё обратили внимание ректорат и КГБ. В результате студент-«неомарксист» был исключен из комсомола и отчислен из МГУ. Таким образом, этот эпизод очень ярко характеризует творческий настрой учёного, попытавшегося в свои молодые годы вдохнуть жизнь в

догматизированный и закостеневший советский марксизм-ленинизм, перетолковав это учение посредством обращения к его первоисточникам. В более поздние годы тот же самый творческий подход лёг в основу панаринского неоевразийства и неославянофильства как составных частей цивилизационного интегрализма. Кроме того, в истории с неомарксистским кружком в МГУ проявились присущие Панарину нонконформизм, свободомыслие и интеллектуальная смелость.

Третьим источником интеллектуального влияния на философию политики Панарина, относящимся, как и французская мысль, к западной интеллектуальной традиции, имеет смысл считать германскую философскую традицию, открывающуюся немецкой классической философией И. Канта и Ф. Гегеля, а затем нашедшую своё продолжение в XX в. в феноменологии М. Хайдеггера. Исследователь А.Н. Харин среди основных источников панаринского творчества также называет немецких феноменологов Э. Гуссерля и М. Хайдеггера<sup>44</sup>. В университете Панарин имел возможность изучать немецкую классическую философию, идеалистическая направленность которой, как представляется, также повлияла на него, способствуя его последующему обращению на страницах своих трудов к идеям немецких мыслителей – от Гегеля до Хайдеггера. Думается, что универсальный и одновременно ярко выраженный национальный дух немецкой классической философии оказал достаточно сильное влияние на будущего философа.

Примечательно, что разработкой русской национальной идеи, как отмечают некоторые исследователи, занимались по преимуществу люди, находившиеся под влиянием немецкой классической философии. Речь идёт в первую очередь о славянофилах и Иване Ильине<sup>45</sup>. Творчество Панарина,

---

<sup>44</sup>Харин А.Н. Россия и мир в творчестве Александра Панарина. М.: Летний сад, 2017. С. 5.

<sup>45</sup> Павловский И.В. Региональные особенности отечественного исторического сознания [электронный ресурс] // Павловский И.В. Введение в регионоведение. URL: <http://www.regionalstudies.ru/publication/monograph/72--q-q/259-2012-12-14-10-09-46.html>

испытывавшего на себе сильное влияние германского идеализма, тоже оказалось связано с разработкой русской идеи и было отмечено, с одной стороны, идущей от Ф.М. Достоевского всечеловечностью и всемирной отзывчивостью. С другой стороны, оно, безусловно, было ориентировано на защиту национальной и цивилизационной самобытности России и русского народа.

Дипломная работа Панарина была посвящена философской концепции И. Канта. Данный факт представляется немаловажным, поскольку он позволяет провести определённые параллели между этическим учением Канта с его категорическим императивом и панаринской тягой к этическому максимализму, этикоцентризму, проявляющему в стремлении утверждать верховенство этики над экономикой и политикой, отдавать приоритет сфере Должного над сферой Сущего и Возможного.

Четвертым идейно-философским истоком авторской концепции можно считать цивилизационный подход. Так, А.Н. Харин подчеркивает влияние на Панарина цивилизационной концепции Вызова-и-Ответа А. Дж. Тойнби<sup>46</sup>. По всей видимости, познакомился с цивилизационным подходом Панарин уже в эпоху Перестройки и воспринял многие его положения. Однако возможно ту легкость, с которой положения теории плюрализма цивилизации были восприняты мыслителем, можно объяснить некоторыми фактами его более ранней биографии. Так, место рождения Панарина – Восточная Украина, представляющая собой границу цивилизационного разлома, если пользоваться терминологией С. Хантингтона. Малой родиной Панарина является Донбасс – г. Горловка Донецкой области, где он родился 26 декабря 1940 года. В 2014 г. именно в этом пограничном регионе на стыке двух цивилизаций прошла линия гражданской войны на Украине, в которой цивилизационный фактор играет далеко не самую последнюю роль. Сама территория Восточной Украины является зоной смешанного проживания

---

<sup>46</sup> Харин А.Н. Россия и мир в творчестве Александра Панарина. М.: Летний сад, 2017. С. 5.

русского народа и украинцев. Мать Панарина Смалько Анна Ивановна была украинкой.

Выстраиваемая цивилизационным мыслителем О. Шпенглером дихотомия культура – цивилизация, соотносимая с деревней и городом соответственно, также нашла определённое отражение в жизненном пути Панарина. Н.Н. Зарубина пишет о том, что благодаря своим деревенским дедушке и бабушке Александр Панарин «прочувствовал и навсегда впитал лучшие традиции русской общинной, соборной жизни, тепло её “малого мира”, ностальгию по которому практически всегда испытывал затем и в советский, и в постсоветский период»<sup>47</sup>. Дед и бабушка А.С. Панарина по материнской линии были крестьянами и переехали из деревни в город в ходе коллективизации. Безусловно, деревенский фактор оказал влияние на взросление мыслителя. В частности, в своих трудах учёный неоднократно обращался к архетипической фигуре Пахаря-земледедца. В тоже время, его родители были инженерами и работали в промышленности стремительно модернизирующегося индустриально-угледобывающего Донбасса: отец – инженер-механик, а мать – инженер-химик. Таким образом, под влиянием особенностей исторической эпохи ускоренной индустриальной модернизации на становление личности мыслителя в Панарине как бы соединились, если пользоваться шпенглеровской терминологией, традиционная крестьянская «культура», и промышленная городская «цивилизация». В будущем это проявилось в том, что философ в своих работах стремился интегрировать лучшие стороны «культуры» Традиции и «цивилизации» Модерна, обосновывая место и роль России в современном постиндустриальном мире.

---

<sup>47</sup> Зарубина Н.Н. Биография Александра Сергеевича Панарина // Первые Панаринские чтения: Культурное наследие как основа национальной идентичности. М.: ГАСК, 2005. С. 24

Последняя книга Панарина посвящена «памяти отца, Панарина Сергея Алексеевича, солдата Великой Отечественной войны»<sup>48</sup>. Тот факт, что Панарин принадлежал к поколению детей войны, тоже может рассматривать в качестве ещё одной предпосылки, создавшей почву для восприятия философом положений цивилизационного подхода. Представляется, что эта война была не только столкновением идеологий, которое лежит на поверхности, но и несла в себе черты цивилизационного, геополитического противостояния двух цивилизаций – российской и европейской.

Доказательством этому служит тот факт, что реальное антигерманское партизанское сопротивление сложилось преимущественно в Сербии, Греции и Албании, опираясь в основном на славянское и православное население балканских стран, являющихся юго-восточной периферией Европы. На другом конце европейского континента против германской экспансии сражался только «остров» Великобритания, также занимающий периферийное северо-западное положение. В то же время, германо-романское ядро континентальной Европы, практически не сопротивляясь, сплотилось вокруг Третьего Рейха.

Именно поэтому, с цивилизационной точки зрения, Великая Отечественная может рассматриваться как столкновение двух цивилизационных миров – России и Европы, насильственно объединенной под эгидой Германии. «Первоочередное внимание к русскому фактору стимулировало и международный контекст... Перестройка системы социализации в патриотическом духе оказалась спасительной для Советов, ведь Великая Отечественная война была не столкновением пролетарского интернационализма с ультранационализмом, а фронтальной схваткой германского нацизма с русским патриотизмом»<sup>49</sup>.

---

<sup>48</sup> Панарин А.С. Стратегическая нестабильность в XXI веке / Панарин А.С. Православная цивилизация. М.: Институт русской цивилизации, 2014. С. 577.

<sup>49</sup> Соловей Т.Д., Соловей В.Д. Несостоявшаяся революция: Исторические смыслы русского национализма. М.: Феория, 2009. С. 190.

Таким образом, Победа 1945 г., ставшая частью личного жизненного опыта Панарина ввиду его принадлежности к поколению детей войны, вполне могла стать тем фактором, благодаря которому цивилизационный подход был воспринят философом в качестве одного из источников интеллектуального влияния на его авторскую концепцию. По нашему мнению, тот факт, что детство и юность Панарина прошли в атмосфере триумфа национальных и цивилизационных начал русско-советской культуры, стали важным фактором его последующего формирования как русского цивилизационного мыслителя.

Особый интерес представляет парадокс, который требует философско-политологического осмысления (именно этот парадокс нашел отражение в работах Панарина, которые зачастую отличаются парадоксальностью суждений): если на уровне идеологии имел место разрыв Советского Союза с предшествующей Российской империей, то на цивилизационном и геополитическом уровне можно увидеть преемственность. В частности, преемственный аспект выражался в том, что и имперская, и советская Россия занимали территорию одного и того же цивилизационного пространства, являющегося по своему географическому положению срединным как по горизонтали – между европейским Западом и азиатским Востоком, так и по вертикали – между арктическим Севером и ближневосточным Югом.

Кроме того, указание на русское цивилизационное начало присутствовало и в советском гимне, где особо выделяется тот факт, что различные народы Советского Союза «сплотила навеки Великая Русь». Мы можем предположить, что именно тогда был заложен фундамент панаринского варианта цивилизационного подхода, коренящегося как в традиционном бытии российской цивилизации – цивилизационных константах и доминантах евразийской территории, так и в духе русского (великорусско-малорусско-белорусского) народа. Отечественная традиция российской цивилизации и дух русского народа в совокупности и составляют один из тех источников, которые вдохновляли философа на разработку своего варианта

цивилизационного подхода. Именно здесь скрыты мотивы поиска нового места и роли России в мире и, в особенности, в Евразии – как одного из евразийских субъектов мирового развития.

Пятым источником интеллектуального влияния на авторскую концепцию Панарина является русская философская традиция. А.Н. Харин также указывает в качестве источника панаринского творчества на русскую философию начала XX в., представленную такими именами как Н.А. Бердяев, В.В. Розанов, И.А. Ильин и т.д. Возможно, одной из важных предпосылок в интеллектуальной биографии Панарина, повлиявших на восприятие им русской философской мысли, является тот факт его жизненного пути, что научным руководителем Панарина стал В.Ф. Асмус (1894 – 1975) – известный философ, явно тяготевший к дореволюционной идеалистической философской школе. Упомянем, что к числу его учеников относился А.А. Зиновьев (1922 - 2006) – известный русский социальный философ и социолог XX века, в чьём жизненном пути прослеживаются определенные параллели с судьбой Панарина. Асмус был к тому же кантрианцем, сформировавшимся под влиянием немецкой классической философии в эпоху, когда монополия диалектико-исторического материализма ещё не была установлена. Следовательно, можно сделать предположение, что через Асмуса, а также через других профессоров с дореволюционным образованием, молодой студент философского факультета МГУ воспринял синтез лучших достижений советской науки и философской академической традиции царской России, ведущее место в которой занимал идеализм немецкого или греческого типа.

К русской философии как идейно-философского истоку авторской концепции Панарина также примыкает русская классическая литература. В школьные годы Панарин полюбил русскую классическую литературу, писал стихи. Позднее в своих работах мыслитель неоднократно обращался к традиции русской литературной классики, а один из его последних текстов носит название «“Пушкинская парадигма” как кредо философии» (другое

название – «"Пушкинская парадигма" как кредо предлагаемого исследования»<sup>50</sup>).

В качестве шестого идейно-философского истока философии политики Панарина имеет смысл указать классическую древнегреческую философию. Как покажет время, значительное влияние на мыслителя оказала греческая философская школа с её представлениями о гармонически развитой личности: впоследствии он неоднократно с большим почтением отзывался о мудрости греков, поэтому одним из источников интегративности панаринской политической философии является греческая Античность.

Подводя итоги сказанному, следует заключить, что становление авторской концепции А.С. Панарина, которую можно охарактеризовать как цивилизационный интегрализм, важной составной частью которого является творчески переосмысленное евразийство, в наибольшей степени было обусловлено ломкой политической системы на фоне грандиозных глобальных перемен. Важно также прояснить мотивацию столь интенсивного творчества Панарина в период, когда мыслителю уже исполнилось 50 лет. Вопрос заключается в том, почему он проявил такую невероятную, самосжигающую интеллектуальную активность в 90-е – начале 2000-х гг.? Думается, дело не только в том, что в постсоветский период появилась возможность свободно печататься. Самая главная причина при ответе на данный вопрос – это та боль, которую философ испытывал за то, что происходило со страной в годы ельцинизма, и желание вывести на свет негативные и опасные тенденции, что-то им противопоставить.

В центре размышлений Панарина в значительной степени находился классический для русской мысли вопрос «Что делать?» В процессе поиска ответа на этот вопрос Панарин и осуществил сплав различных идейно-философских истоков своей политико-философской теории в единое целое.

---

<sup>50</sup> Панарин А.С. Методологическая преамбула: «Пушкинская парадигма» как кредо предлагаемого исследования // Панарин А.С. Русская культура перед вызовом постмодернизма. М., 2005. С. 6 – 16



Обилие источников интеллектуального вдохновения на панаринскую авторскую концепцию и позволяет нам говорить об интегративной политической философии Панарина. Тем не менее, можно выявить и некий общий знаменатель для многообразных идейно-философских истоков панаринского творчества. Как отмечает А.Н. Харин, «эти интеллектуальные источники политической философии А.С.Панарина, как и другие, говорят о том, что его творчество – своеобразное отражение развития континентально-европейской мысли...»<sup>51</sup>

---

<sup>51</sup> Харин А.Н. Россия и мир в творчестве Александра Панарина. М.: Летний сад, 2017. С. 6.

## **1.2. Политическая онтология как ядро философии политики А.С.**

### **Панарина**

Философия политики Панарина как наука о наиболее общих основаниях и возможностях политики обладает многосоставной структурой. Панаринская политико-философская теория включает в себя следующие составные части: 1) политическая онтология 2) политическая антропология 3) политическая праксеология 4) политическая эпистемология 5) политическая культурология 6) политическая аксиология. Краеугольным камнем панаринской философии политики представляется политическая онтология.

Если философию политики А.С. Панарина следует понимать в качестве ядра его интегративной цивилизационной философии, то стержнем панаринской философии политики, в свою очередь, является политическая онтология как учение о политическом бытии, в центре которого находится проблема бытия власти. С такой постановкой вопроса соглашаются многие видные политологи. Так, К.С. Гаджиев рассматривает государство и власть в качестве основополагающих категорий политики, подчёркивая, что «...центр мира политического составляют государство, власть и властные отношения. Это основополагающие категории политической теории, и они дают ключ к пониманию сущности и предназначения политики. Только раскрыв вопрос о природе власти и государства, можно выделить политику из всей общественной системы и комплекса общественных отношений»<sup>52</sup>.

Центральную роль государства признают не только политологи, но и правоведы-международники: «Среди самих субъектов международного права главное и определяющее место принадлежит суверенным государствам, каждое из которых в пределах своей государственной территории обладает верховенством в решении всех внутренних и внешних вопросов. Именно от государств – основных субъектов международного права и их деятельности зависят стабильное функционирование всей международной системы в целом

---

<sup>52</sup> Гаджиев К.С. Политическая наука: Учебное пособие. М.: Международные отношения, 1995. С. 96 – 97.

(в том числе международной системы в широком смысле), состояние международных отношений и эффективность действия международного права, поскольку только государства, действуя в рамках международно-правовых норм, обладают реальной силой и возможностями обеспечить мир и международную безопасность, пресечь акты агрессии, а также обеспечить соблюдение и выполнение всеми субъектами международного права своих международных обязательств»<sup>53</sup> Данный факт признания значимости принципа государственного суверенитета со стороны одновременно политологов и правоведов создаёт определённую основу для обоснования единой философии политики и права как философии государства.

Политическая онтология Панарина представляет собой пример субстанциального подхода к политике, заключающегося в поиске её первоосновы, субстанции, сущности. В духе цивилизационного интегрализма Панарин стремился положить в основу бытия власти и, соответственно, своей политической онтологии, принцип диалогизма, формулируя понимание философии политики как философии диалога (культур, цивилизаций, политических партнеров). Диалогоцентричный подход к политической онтологии представляет собой определённую альтернативу пониманию философии политики в качестве философии борьбы, конфликта, противостояния (и войны как их крайней формы). В этой связи можно вспомнить высказывание прусского военного теоретика К. Клаузевица, который в метафорической форме говорил о войне как продолжении политики другими средствами. Связь политики с войной и, следовательно, с конфликтом, борьбой, противостоянием отмечалась и классиками марксизма: «Первый вопрос, который возникает – что появилось раньше: война или цивилизация?

Если рассматривать его в марксистской парадигме, то получается, что война появляется вместе с государством, делением на классы, появлением

---

<sup>53</sup> Международное публичное право. Учебник. / Под ред. К.А. Бекяшева. М.: «Проспект», 1999. С. 9.

политики»<sup>54</sup>. На политико-философском уровне ту же точку зрения развивал немецкий политический философ К. Шмитт в своей работе «Понятие Политического», подчеркивавший, что разделение на «друзей» и «врагов» составляет фундаментальную первооснову понятия политического: «Специфически политическое различие, к которому можно свести политические действия и мотивы, - это различие друга и врага»<sup>55</sup>. Согласно концепции К. Шмитта, «политическое качество возникает в результате “уплотнения” общественных противоречий, их осознания как отношений “друзей” – “врагов”. Враг – это кто-то “чужой”, представляющий угрозу данному субъекту или его интересам, друг же – это союзник, помощник в достижении целей. К. Шмитт придаёт отношениям “друг – враг” конституирующее, создающее политику значение...»<sup>56</sup>.

Примечательно, что этот же конфликтоцентричный подход Шмитта в конце XX в. воспроизводил известный американский политолог, теоретик «столкновения цивилизаций» С. Хантингтон, подчёркивавший, что «...люди всегда подвергались соблазну поделить мир на “своих” и “чужих”, нашу цивилизацию и варваров»<sup>57</sup>. Панарин, в свою очередь, выступал оппонентом Хантингтона и его концепции «столкновения цивилизаций»: «Наш дискурс о православной цивилизации ничего общего не имеет с парадигмой Данилевского – Тойнби – Хантингтона. Мы говорим о православной цивилизации не как об обособленном культурно-историческом типе, противопоставленном другим типам и самой особостью своей обреченном на столкновение с ними. Не о “конflikте цивилизаций” идёт речь...»<sup>58</sup>

---

<sup>54</sup> Соловьев А.В. Война как ответ на цивилизационные вызовы // Россия как государство-цивилизация: высшие цели и альтернативы развития. Коллективная монография по материалам Юбилейных международных Панаринских чтений, посвящённых 75-летию со дня рождения А.С. Панарина. М.: Институт Наследия. С. 216.

<sup>55</sup> Шмитт К. Понятие политического. СПб: Наука, 2016. С. 301.

<sup>56</sup> Пугачев В.П., Соловьев А.И. Введение в политологию: Учеб. пособие для студентов высш. учеб. заведений. М.: Аспект Пресс, 1995. С. 13.

<sup>57</sup> Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. М.: АСТ: АСТ МОСКВА, 2007. С. 30.

<sup>58</sup> Панарин А.С. Православная цивилизация в глобальном мире / Панарин А.С. Православная цивилизация. М.: Институт русской цивилизации, 2014. С. 245.

Можно сказать, что существуют две парадигмы в философии политики: первая делает акцент на философии борьбы, конфликта, противостояния – условно назовём её шмиттианской по имени К. Шмитта как яркого сторонника этой точки зрения, тогда как вторая акцентирует внимание на философии диалога и является интегративной. Панарин был приверженцем именно интегративной политико-философской парадигмы: «Главное, чему учит современная философия политики – это ориентация в многокачественном и высококомобильном мире, требующем диалоговых стратегий как в области теории, так и в сфере общественно-политической практики... Философия диалога исходит из того, что полученный в ходе диалога (культур, цивилизаций, политических партнеров) ответ в принципе нельзя получить никаким другим путём, и опыт этот не только обогащает сферу полезного, но и сферу духовного, ибо в ходе диалога возделывается поле взаимного согласия людей, растёт копилка общечеловеческих ценностей. Общечеловеческое не дано заранее или навязано в виде объективного “природного” закона... важно то, что выстрадано людьми сообща и признано ими как совместное достояние. Философия диалога – это, по сути, теория обретения совместных человеческих достояний. И в рамках такой философии собственно политической теории принадлежит далеко не последняя роль, ибо стержнем этой теории является учение о партнерстве. Вместо того, чтобы отыскать класс-“тегемон” и на этом успокоиться, теория политики исходит из того, что историческое творчество не является монополией какого-либо одного общественного субъекта (класса, партии); историческая инициатива может принадлежать разным общественным группам, взаимодействие которых сообщает обществу развитию сложный и неповторимый характер»<sup>59</sup>.

Заложив принцип диалогизма в основание собственного понимания бытия власти и, соответственно, собственной политической онтологии, Панарин придал диалогоцентричный, интегративный характер своей философии

---

<sup>59</sup> Панарин А.С. Философия политики. М.: Наука, 1994. С. 12.

политики, которая, смыкаясь с социальной философией и философией истории, превращается по сути в интегративную цивилизационную философию.

Именно на уровне политической онтологии философия политики соприкасается с социальной философией. Определяя политическую онтологию как учение о политическом бытии, Панарин в тоже время при формулировании проблемного поля писал о том, что в её рамках «анализируются проблемы объективных оснований политики, специфика политического детерминизма, политического пространства и политического времени, общие преобразовательные возможности политики, касающиеся самого социального бытия»<sup>60</sup>. С учётом того, что учение о социальном бытии – это и есть социальная философия, мы видим, что социально-философский подход фактически интегрирован Панариным в политическую онтологию как стержень философии политики и, соответственно, всей его интегративной цивилизационной философии в целом. Подчеркивая единство политического и социального бытия, Панарин тем самым проводил мысль о необходимости диалога между властью и обществом, поскольку, если фундаментом политического бытия является бытие власти, то первооснова социального бытия – бытие общества.

Интегрируя социальную философию в свою политическую онтологию, Панарин в тоже время писал о «нищете экономоцентризма». Размышляя над проблемой бытия власти, мыслитель полемизировал с экономоцентризмом марксистской картины мира, в рамках которой бытийственный статус признавался лишь за экономикой, тогда как политика наряду с культурой, идеологией, религией и т.д. относилась к сфере «надстройки». Справедливости ради отметим, что экономоцентричный подход характерен не только для марксистской картины мира, но и для либеральной. Кроме того, признание исключительно экономического бытия типично скорее для классического марксизма, тогда как неомарксисты

---

<sup>60</sup> Там же. С. 5.

(«новые левые», А. Грамши, «Франкфуртская школа», школа мир-системного анализа И. Валлерстайна) относятся к данной проблеме соотношения базиса и надстройки далеко не так однозначно.

Пользуясь терминологией Фрэнсиса Бэкона, Панарин призывал отказаться от «идола» экономикоцентризма, ведущего к одномерному видению общества, согласно которому вся человеческая деятельность обусловлена исключительно материальными интересами, тогда как идеалы, ценности, высшие духовные запросы представляют собой лишь средства идеологического оправдания социального эгоизма. «То же самое касалось картины общества в целом: его динамика помещалась внизу, в сфере материального производства...»<sup>61</sup>. Все высшие сферы, включая политику, мораль, культуру и религию, напротив, в рамках экономического детерминизма признаются лишь в качестве надстройки над экономико-производственным базисом. Поэтому отказ от базисно-надстроечного детерминизма виделся Панарину необходимым условием становления политической онтологии как самостоятельной дисциплины. Цель этой дисциплины, по мнению философа, заключается в том, чтобы «реабилитировать мир политики, восстановить её бытийственный статус. Политика – не надстройка, а вид человеческой практики, посредством которой люди воздействуют на социальную среду, перерешают свою судьбу, меняют свой статус в обществе»<sup>62</sup>.

Однако Панарин не останавливается на критике экономикоцентризма, настаивая на том, что он, в свою очередь, является частью «лапласовского» детерминизма в целом: «Становлению политической онтологии препятствует не только базисно-надстроечный детерминизм. Сам он должен быть понят в более широком мировоззренческо-методологическом контексте – как наследие старого «лапласовского» детерминизма»<sup>63</sup>. В панаринской критике

---

<sup>61</sup> Там же. С. 14.

<sup>62</sup> Там же. С. 15.

<sup>63</sup> Там же. С. 15.

«лапласовского» детерминизма ярко проявляется тесная связь философии политики Панарина с его же философией истории, поскольку, с точки зрения философа, обосновать обусловленность политики не бытием экономики, а бытием власти как самостоятельной политической субстанции невозможно не только в рамках экономикоцентризма, но и в рамках «материалистического понимания истории» в целом. В виду того, что политическая онтология Панарина – это не просто учение о политическом бытии, а ещё и учение о политическом диалоге, базирующееся на принципе диалогизма, она оказывается прямой противоположностью исторического материализма, с которым Панарин полемизировал по причине своего несогласия с механистической философией истории, основывающейся на идее монолога господствующего исторического субъекта, а не диалога многих субъектов. Ведь «в такой вселенной и политика выступает как движение с predetermined, заранее известным («великому учению») исходом»<sup>64</sup>.

Общим тезисом, объединяющим панаринскую философию политики и философию истории, является превращение человека из пассивного объекта непреложных объективных закономерностей в активный субъект как политики, так и истории. Более того, речь идёт не об одномерном человеке (термин Г. Маркузе), а о многомерном, обладающем способностью к диалогу с Другим. Панарин был убеждён, что «политики нет там, где действуют “непреложные закономерности” и линейной зависимости, где исход группового соперничества заранее предрешен, а монополией на историческое творчество пользуются классы-гегемоны, безраздельно присваивающие себе историческое будущее»<sup>65</sup>. Марксистская идея класса-гегемона была объектом панаринской критики по той причине, что она представляет собой пример политического, равно как и исторического монологизма, когда один

---

<sup>64</sup> Там же. С. 16.

<sup>65</sup> Там же. С. 17.



единственный субъект присваивает себе право на монолог от лица политики и истории.

В рамках философии политики Панарина и политической онтологии как её ядра особую роль играет социология и «космология» власти, поскольку с точки зрения мыслителя именно проблеме власти принадлежит центральное место в политике. Власть понималась Панариным не в качестве исторически обусловленного феномена, что свойственно марксизму, связывающему появление власти с зарождением классового неравенства, эксплуатации и государства, а как нечто вечное и онтологически присущее человеку. При этом сам вопрос неравенства интерпретировался учёным не в духе теории классовой борьбы, обрекающей занимающих разные этажи социальной иерархии классы на перманентную войну, а скорее с позиций интегративной цивилизационной философии как философии диалогизма и плюрализма, позволяющей участникам политического диалога дополнять друг друга. «...неравенство – категория не столько социологическая, сколько онтологическая и антропологическая. Люди индивидуальны и потому изначально не равны друг другу. Неравенство нельзя понимать как историческое грехопадение человека, преодолимое в перспективе того или иного “земного рая”. Там, где поборники полного равенства видят отклонения, философия плюрализма видит шанс личности, истории и культуры. Люди интересны друг другу своей неодинаковостью, их неравенство является источником социальной и исторической динамики. Продуктивность взаимного обмена людей базируется на их различии»<sup>66</sup>

Идея Панарина о «вечности» власти, укорененной в фундаментальной онтологии человека и составляющей саму первооснову человеческого бытия, представляется нам ещё одной точкой, в которой панаринская философия политики сходится с философией истории и с социальной философией.

Продолжая свою полемику с экономикоцентризмом, Панарин отвергал концепцию homo economicus и вставал на позиции политического

---

<sup>66</sup> Там же. С. 18.

аристотелизма, соглашаясь с аристотелевским пониманием человека в качестве не экономического, а политического животного, сопричастного полису и гражданскому состоянию. Рассуждая как политический аристотелианец, он рассматривал проблему неравенства не с точки зрения экономического редукционизма, сводящего её исключительно к сфере экономики, а сквозь призму аристотелевского политикоцентризма, делающего акцент на неравенстве влияния и власти.

Ссылаясь на положения французской философии постструктурализма, Панарин полемизировал с концепцией антропологического оптимизма как с мифом эпохи Просвещения, постулирующим благую природу человека. В тоже время, философ не вставал напрямую на позиции антропологического пессимизма, утверждающего, что человек по своей природе зол. В данном споре мыслитель занимал промежуточную позицию аристотелевской «золотой середины», суть которой заключается в том, что в человеке присутствует дуализм Добра и Зла, поэтому и власть может быть употреблена им как к Добру, так и ко Злу. «Современная философия власти должна постоянно иметь в виду две альтернативы, за которыми стоят имена Ницше, с одной стороны, и Достоевского – с другой. Первая альтернатива – ницшеанского сверхчеловека...»<sup>67</sup>.

Панарин полагал, что Ницше осуществил языческую эстетизацию власти, превращающую её из средства в самоцель и высшую страсть человека. Достоевский, в свою очередь, отстаивал христианский подход к проблеме власти, в рамках которой власть предстаёт как средство служения высшим идеалам Блага, Истины, Красоты. Если ницшеанская альтернатива – это языческий сверхчеловек, превозносящийся в своей гордыне над остальным обществом, то альтернатива Достоевского может быть обозначена скорее в качестве христианского всечеловека, чья мотивация лежит в сфере братской любви ко всему человечеству.

---

<sup>67</sup> Там же. С. 20.

Исследуя процессы самовоспроизводства власти, мыслитель выделял два основных механизма. Первым механизмом является идеология милленаризма, в основе которой лежит миф о земном рае. Тот комплекс идей, который Панарин называет «милленаристскими упованиями на царство божье на земле»<sup>68</sup>, можно также обозначить как хилиазм. Суть этого механизма заключается в том, что «абсолютная власть воспроизводится через абсолютную миропасательную утопию»<sup>69</sup>. Второй механизм представляет собой самовоспроизводство власти через идеологию модернизации. По мнению Панарина, в мифе модернизации «...воспроизводятся многие из предпосылок тоталитарной власти. Во-первых, это деление населения на просвещённый авангард (только это уже не пролетарский авангард) и консервативную массу, цепляющуюся за отжившие порядки и институты. Во-вторых, это эзотерика «великого учения», недоступная массовому общественному сознанию, выходящая за пределы обычного здравого смысла. Опять-таки, сегодня в роли великого учения не может выступать марксизм. Это должно быть другое учение, наследующее, однако, два признака предыдущего: экспортированный характер и противоположность местной народной традиции. Сегодня на такую роль в России претендует «чикагская школа». Заимствованные у неё рецепты переделки российского бытия и сознания, безусловно, требуют высокой властности и авторитарности. В этом смысле пора уже обобщать характеристики российского западника как авторитарного типа»<sup>70</sup>.

Панарин призывал рассматривать политическое искусство как искусство политического диалога. Он подчёркивал, что гуманизация социальной и политической реальности требует признать суверенитет воли другого, который должен восприниматься в качестве равноправного субъекта. Отстаивая принцип диалогизма в философии политики, Панарин ссылаясь на

---

<sup>68</sup> Там же. С. 25.

<sup>69</sup> Там же. С. 23.

<sup>70</sup> Там же. С. 25.

рассуждения М.М. Бахтина о Достоевском: «Никакие человеческие события не развертываются и не разрешаются в пределах одного сознания. Отсюда враждебность Достоевского к таким мировоззрениям, которые видят последнюю цель в слиянии, растворении сознаний в одном сознании, в снятии индивидуализации... Не принимает Достоевский и таких мировоззрений, которые признают право за высшим сознанием брать на себя решения за низшие, превращать их в безгласные вещи»<sup>71</sup>.

Отметим интересный факт, что в своих последних работах Панарин для обоснования собственного варианта политической онтологии обращался к фундаментальной онтологии немецкого философа М. Хайдеггера: «...создатель фундаментальной онтологии... вполне может претендовать на то, чтобы стать пророком современных народных антиглобалистских движений – подобно тому, как Маркс стал пророком пролетарского движения. В концепции Хайдеггера заложены возможности философской реабилитации антиглобалистских движений»<sup>72</sup>. Исследователями уже обращалось внимание на то, что одним из источников панаринской философии политики следует считать немецкую феноменологию Э. Гуссерля и М. Хайдеггера<sup>73</sup>

Подводя итог рассмотрению политической онтологии Панарина, следует ещё раз обратить внимание на её «диалогоцентричный» характер, подразумевающий диалог власти и государства с народом и обществом. За счёт принципа диалогизма «политикоцентризм» и «властечентризм» уравниваются «социоцентризмом». Как философ политики, Панарин, безусловно, является государственнымником, но его государственничество носит не абсолютный и самодостаточный, а социально ориентированный характер. Сильное государство и сильная власть нуждаются в партнере в виде сильного гражданского общества, поскольку при слабом социуме они фактически

---

<sup>71</sup> Цит. по.: Панарин А.С. Философия политики. С. 25.

<sup>72</sup> Панарин А.С. Русская культура перед вызовом постмодернизма. М.: ИФРАН, 2005. С. 161.

<sup>73</sup> Харин А.Н. Россия и мир в творчестве Александра Панарина. М.: Летний сад, 2017. С. 5.

превращаются в «колосса на глиняных ногах». Панарин подчеркивал, что «...главное – легитимировать присутствие другого в мире, то есть признать его законные интересы. Будущее оппонентов – составная часть проблемы, которую решает занятый преобразованиями политический субъект. Необходимо в этой связи ещё раз прояснить философию стохастического мира, характеризующегося неустрашимым многообразием и многовариантностью.

Доктринально оформленные позиции сторон отличаются моновариантностью, тогда как реальные интересы многоварианты: их можно удовлетворить альтернативными способами. Переговорный процесс, связанный с открытием каждой стороной “бытия другого в мире”, означает увеличение числа взаимоприемлемых вариантов. Вместо жестких дилемм и “единственно правильных” решений открывается стохастическая картина гибких, многовариантных систем. Признание “другого”, актуализация “Ты” в общественном сознании неминуемо ведет от одновариантного к многовариантному миру. В таком мире нет места “единственно правильным”, “всепобеждающим” учениям»<sup>74</sup>. Политическая онтология Панарина подразумевает, во-первых, что политика обладает собственным политическим бытием, а во-вторых, что сердцевину политического бытия составляет бытие власти, которая признается естественной, вечной, онтологически обусловленной и укорененной в человеческой метафизике. При этом важно подчеркнуть, что «идеальная» власть с точки зрения мыслителя – это власть на основе диалога, а не монолога. Поэтому панаринская философия политики – это философия власти на основе диалога.

Также представляется важным затронуть тему соотношения в рамках политической онтологии Панарина как ядра его философии политики категорий Должного, Сущего и Возможного. Прежде всего, нужно отметить, что Панарин в значительной степени являлся этикоцентристом, настаивавшим на примате этики, сферы Должного над реальной политикой.

---

<sup>74</sup> Панарин А.С. Философия политики. С. 61.

Думается, что особенность панаринской авторской концепции заключается в том, что она характеризуется явным «перекосом» в сторону Должного по отношению к Сущему и к Возможному. По мнению А.П. Козырева, Панарин – философ-платоник, для которого первичен Идеал. С этим можно согласиться, потому что для Панарина Идеальное действительно обладало приоритетом по отношению к Сущему и Возможному. С нашей точки зрения, Идеальное для Панарина в значительной степени укоренено в идеале интегральной русской идеи как «творческой воли к синтезу», поскольку русская идея в панаринском понимании не столько локальная, региональная и даже национальная, как это характерно, к примеру, для концепции «Острова России» В.Л. Цымбурского, сколько вселенская, всемирно-историческая и глобально-сверхнациональная, что во многом вытекает из её этикоцентричного характера. Следовательно, в панаринском платонизме можно видеть не только сильную сторону, но и определенную слабость, обусловленную недостатком геополитического реализма и прагматизма.

### **1.3. Авторская концепция А.С. Панарина в контексте современного политико-философского дискурса**

Отношение к политико-философской теории А.С. Панарина, понимание и оценка его роли в становлении отечественной политической науки в значительной степени определяется не только уровнем, но и методологической позицией, а также идеологическими ориентациями тех, кто проявляет интерес к трудам Панарина. Но все отмечают тот бесспорный факт, что спектр его научных интересов был чрезвычайно широким, а это представляет определенную сложность при восприятии, так как не укладывается в жесткие рамки междисциплинарных разграничений и принятых специализаций. Панарин свободно соединял большое количество разнородных тем и аспектов в рамках почти любого исследования или аналитической работы, перемежая цивилизационную проблематику с погружением в политическую географию и геополитику. К примеру, в одном

и том же тексте историко-культурологические аспекты генезиса «великих учений» он рассматривал с учетом теорий, идущих от Нового времени, в контексте становления и конкуренции постмодернистских школ в современной политологии.

А критический анализ неолиберальных версий глобализма как одного из направлений западного мондиализма сочетал с независимой прогностикой, учитывающей не только влияние этих версий на реальную политику, но и возрастающую роль восточной альтернативы вестернизации, а также весь спектр альтернативных влияний, связанных с миссией русской православной цивилизации в глобальном мире. Заметим, что этот последний фактор действительно следует учитывать в стратегическом планировании и прогностике, поскольку политический курс России все в большей степени зависит от общественного мнения и позиционирования основных акторов гражданского общества и доминирующей конфессии – православия, а также других религиозных организаций, исторически представленных на территории России. И это далеко не исчерпывающий тематический спектр, характеризующий панаринскую методологию.

Возможно, эта особенность стиля мышления Панарина, которую некоторые его критики считают признаком эклектизма и «всеядности», объясняется тем, что он в течение значительной части своей творческой жизни и профессиональной карьеры был лишен возможности издавать собственные труды, поскольку действовал уже не «запрет на профессию», как это было в прошлом, но существенные ограничения, о которых он хорошо знал. Знал он и тот факт, что его методологические подходы и установки не вписывались в устоявшиеся жесткие требования и парадигмы, доминировавшие в обществе тотального контроля за «идеологическими сферами интеллектуальной деятельности». Как он сам неоднократно признавался друзьям и коллегам, «писать в стол» он не хотел, поскольку живая аналитика предполагает высокую степень интерактивности, и автор

должен знать, для кого конкретно и именно в данный момент времени он пишет.

Надо заметить, что проблема адресата для него была более чем существенной, требующей долгосрочного целеполагания не только от тех, кто принимает решения, но и от самих аналитиков, просчитывающих возможные сценарии осуществления уже осуществляемых программ и проектов наряду с теми, которые находятся в стадии замысла. При этом Панарин исходил из того, что в настоящее время полнее можно раскрыть и сделать доступным для понимания аналитический сценарий на XXI век, который «состоит в том, что роковое событие (решение), способное определить характер и “имидж” начавшегося века, возникает сегодня, на наших глазах. Мы, таким образом, становимся свидетелями и соучастниками драмы, последствия которой определяют судьбу всех поколений XXI века, в том числе и последнего, которому суждено будет его проводить». Именно здесь и открывает, находит своего собеседника, к которому обращается, говоря о природе стратегической нестабильности. Речь идет о «последнем поколении, сегодня отделенном от нас целым столетием».

Это незнакомое нам поколение, и является, по мысли Панарина, «нашим главным собеседником: именно оно подивится нашей свободе – ведь оно, а не мы, станет пленником наших решений – и нашей слепоте. В этом отношении оно будет походить на нас, переживших трагедии XX века. Разве мы не дивимся слепоте тех, кто развязал хаос Первой мировой войны, перечеркнувшей лучшие ожидания поколения, встретившего зарю XX века? Разве мы не хотели бы получить ту свободу, которую еще имели они до принятия рокового решения, – свободу иначе-возможного?»<sup>75</sup>

Панарину был необходим собеседник-современник, который разделяет его представления о нашей ответственности за судьбу поколений, отдаленных от нас во времени, но имеющих такое же право на жизнь и цивилизационную

---

<sup>75</sup> Панарин А.С. Православная цивилизация / Сост., предисл. В. Н. Расторгуев / Отв. ред. О. А. Платонов. – М.: Институт русской цивилизации, 2014. С. 577.



идентичность, на которое мы сами претендуем. По этой причине, когда перед ним открылась возможность свободной самореализации, а в «постсоветском обществе» возник запрос на независимую политическую аналитику (период в развитии страны, названный перестройкой), Панарин так остро почувствовал потребность в кратчайшие сроки заложить основы своей философии политики по предельно широкому спектру направлений. Это казалось ему важным, поскольку именно в этой сфере знания закладываются идейные установки и «производятся смыслы», способные повлиять на выбор самостоятельного политического курса, который был необходим России в период кардинально и болезненного слома политической системы.

Как отмечает В.Н. Расторгуев в предисловии к переизданию двух последних монографий А.С. Панарина (книга «Православная цивилизация» вышла в 2014 году), «переход от открытого доктринёрства с характерным для него обезличиванием как “учителей”, так и “учеников” к идейному плюрализму, где ценится “авторское клеймо” на любой новой теории или на введенном в научный оборот концепте, призванном обновить смысловую палитру политики, не мог быть простым».<sup>76</sup> Но именно этот путь и был проложен Панариным, что и позволяет говорить о его заметном вкладе в становление отечественной философии политики.

Его теоретические изыскания достаточно часто «облекались плотью» – благодаря тщательно подготовленной теоретической основе и умению «работать в команде» возникали и успешно развивались образовательные проекты и научные центры.

Интерес к имени Панарина пробуждается в последние годы благодаря деятельности отдельных научных центров и кафедр в разных регионах России – в Москве и других городах. В общем и целом, можно выделить несколько таких центров влияния философии политики Панарина на современный политико-философский дискурс, а также проводников этого влияния. В этом плане следует особо выделить философский факультет МГУ

---

<sup>76</sup> Там же. С. 5.

имени М.В. Ломоносова и, прежде всего, кафедру философии политики и права, выступающую главным организатором международных Панаринских чтений совместно с Российским НИИ культурного и природного наследия имени Д.С. Лихачёва (Институт Наследия) и Научным советом при Президуме РАН по изучению и охране природного и культурного наследия. Международные Панаринские чтения проходят регулярно (ежегодно) и обычно сразу на нескольких площадках, но почти всегда – и на философском факультете МГУ имени М.В. Ломоносова. Координатором чтений является профессор В.Н. Расторгуев, а руководителем программы, в рамках которой они проходят, – председатель Научного совета академик Е.П. Чельшев, который в статье, открывающей коллективную монографию по материалам Юбилейных международных Панаринских чтений, посвящённых 75-летию со дня рождения А.С. Панарина, отмечает: «Но где обрести точки отсчета, критерии оценки и самооценки? Лучше и точнее других говорил и писал об этом Александр Сергеевич Панарин – один из немногих современных ученых, которого можно с полным основанием причислить к разряду мыслителей, обогативших нашу теорию, да и нашу жизнь в самый трудный момент исторического выбора новыми смыслами. Именно по этой причине я с самого начала всей душой поддерживаю идею ежегодного проведения Панаринских чтений. И делаю это не только потому, что Александр Сергеевич был моим другом и единомышленником, но и потому, что созданное им направление политической мысли, его труды и его школа составляют часть нашего культурного и интеллектуального наследия, востребованного эпохой»<sup>77</sup>.

Важно отметить, что Панаринские чтения оказывают влияние не только на российский политико-философский дискурс, но и, в определённой степени,

---

<sup>77</sup> Чельшев Е.П. Защита цивилизационного наследия России и роль культурной политики в выборе курса // Россия как государство-цивилизация: высшие цели и альтернативы развития. Коллективная монография по материалам Юбилейных международных Панаринских чтений, посвящённых 75-летию со дня рождения А.С. Панарина. М.: Институт Наследия. С. 13.

на международный, поскольку ежегодно на чтениях присутствуют французская и сербская делегации. Как следствие таких инициатив, рождающихся внутри научного сообщества, интерес к трудам Панарина проявляют известные западные ученые, которые ежегодно участвуют и в чтениях, и в семинарах, посвященных панаринской политико-философской теории. Так, на чтениях регулярно выступал французский философ и политик голлистского направления Иван Бло (1948 – 2018).

Отдельно стоит упомянуть, что Панаринские чтения проводились не только в Москве, но и в Крыму, ещё в период его нахождения в составе Украины. «Панаринские дни» в Крыму организуются достаточно регулярно в рамках международных конференций (эта традиция возникла еще при жизни Панарина, который участвовал в таких конференциях). Для того, чтобы интерес к концепции Панарина в рамках политико-философского дискурса не ограничивался упоминанием его имени и случайным цитированием, потребуется регулярное переиздание ряда трудов, что и планируется сделать в ближайшие годы. С этой целью в настоящее время создается Аналитический центр имени А.С. Панарина.

Таким образом, одним из наиболее значимых аспектов академической деятельности того центра влияния философии политики А.С. Панарина на современный политико-философский дискурс, который сложился на философском факультете МГУ имени М.В. Ломоносова, является то, что в его стенах усилиями сотрудников кафедры философии политики и права открываются определённые перспективы формирования научной школы Панарина. Центром её кристаллизации, как уже было сказано выше, стали проводимые ежегодно, начиная с 2004 г., на базе кафедры философии политики и права «Панаринские чтения». Формирующаяся панаринская школа философии политики ориентируется на ключевые направления оставленного философом многогранного наследия.

В рамках своей политико-философской теории А.С. Панарин стремился:

- Обосновать методологию комплексных исследований культур и цивилизаций посредством развития принципов культурного плюрализма и национального своеобразия.
- Разработать оригинальную политико-философскую концепцию, сочетающую в себе глобальный универсализм всемирно-исторических формаций Просвещения и Модерна с защитой многообразия культур и цивилизаций.
- Проследить связь географии с политикой, культурой и историей, делая особый акцент на цивилизационно-геополитических дихотомиях Восток – Запад, Север – Юг, Море – Суша.
- Выработать политическую культуру, преодолевающую «великие учения» Модерна, такие как либерализм или коммунизм, и объединяющую их лучшие достижения в своего рода надъидеологическом синтезе.
- Проанализировать современную западную цивилизацию как единое и одновременно сложносоставное целое, а также подвергнуть научной и философской критике неолиберальную версию глобализма как одно из направлений транснационального мондиализма.
- Рассмотреть восточную альтернативу вестернизации, транснациональному капитализму и однополярному американоцентричному миропорядку.
- Проанализировать место и роль русской православной цивилизации в глобальном мире.
- Сформулировать русскую модель альтернативной модернизации и глобализации, опирающуюся на творческую философию будущего, достигаемого посредством нелинейного прогресса как гармоничного развития – коэволюции – человека, природы и техники.
- Обосновать идею социального и народного государства, базирующегося на принципах справедливости, солидарности, демократизма и имеющего своей главной целью служение народу и обществу.

Чтобы проиллюстрировать ту проблематику, которая находится в фокусе внимания формирующейся панаринской школы политологии и политической философии, обратимся к темам «Панаринских чтений», нашедшим отражение в докладах конференции и выходящих по её итогам сборниках материалов. В ходе многолетней работы чтений были затронуты следующие темы:

- I Панаринские чтения 2004 г. – «Культурное наследие как основа национальной идентичности»;
- II Панаринские чтения 2005 г. – «Образование в России: Образ России»;
- III Панаринские чтения 2005 г. – «Духовная и социальная природа дарения: прошлое и современность»;
- IV Панаринские чтения 2006 г. – «Культура наследования: природа дарения в глобализирующемся мире»;
- V Панаринские чтения 2007 г. – «Духовная и политическая власть»;
- VI Панаринские чтения 2008 г. – «Цивилизации и цивилизаторы: прошлое, настоящее, будущее»;
- VII Панаринские чтения 2009 г. – «Россия и Русский мир: социальные перспективы в условиях модернизации»;
- VIII Панаринские чтения 2010 г. – «Цивилизационное развитие России: альтернативные сценарии и ценностные ориентиры»;
- IX Панаринские чтения 2012 г. – «Диалектика “вызова-ответа” в прогнозировании социального и культурного развития России»;
- X Панаринские чтения 2012 г. – «Миссия России в современном мире»;
- XI Панаринские чтения 2013 г. – «Умная политика и цивилизационные вызовы»;
- XII Панаринские чтения 2014 г. – «Цивилизационный контекст и экспертное обеспечение государственной политики России»;

- XIII Панаринские чтения 2015 г. – «Россия как государство-цивилизация: высшие цели и альтернативы развития»;
- XIV Панаринские чтения 2016 г. – «Традиционализм в эпоху революций: культурная политики и цивилизационный выбор»;
- XV Панаринские чтения 2017 г. – «Выбор национальной стратегии в условиях глобальной нестабильности и цивилизационное наследие России».

Вся перечисленная проблематика «Панаринских чтений» представляет собой развитие основных направлений политологической и политико-философской деятельности мыслителя, заложенных в его политической философии. Безусловно, одной из наиболее значимых, центральных характеристик складывающейся школы является ярко выраженная приверженность цивилизационному подходу, с позиций которого осуществляется критический анализ западного мира как претендующего на универсальность цивилизационного пространства, а также научная критика порожденных Западом политических идеологий – «великих учений» новоевропейского Модерна. Думается, что складывающаяся научная школа имени Панарина может рассматриваться в качестве одного из наиболее весомых результатов влияния панаринской философии политики на современный политико-философский дискурс.

Главным источником той научной школы, которая формируется вокруг имени А.С. Панарина по инициативе кафедры философии политики и права философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова, является корпус панаринских текстов. Поэтому представляется важным осуществить краткий источниковый анализ работ Панарина. В этой связи можно подчеркнуть, что ещё в своих ранних исследованиях, публиковавшихся в реферативных сборниках и обзорах ИНИОН АН СССР, учёный затрагивал идеологическую, идейно-мировоззренческую тематику. Уже самая ранняя публикация, которую удалось обнаружить – статья 1980 г. «Социология утопизма:

неоконсерватизм против модернизма»<sup>78</sup> – касается вопросов соотношения утопизма, модернизма и евроамериканской идеологии неоконсерватизма в рамках современной западной цивилизации. Вторая панаринская работа 1987 г. «Альтернативно ли “альтернативное общество”»<sup>79</sup> затрагивала крайне значимую для мыслителя проблему альтернативной модели развития, занимавшую важное место во всём последующем творчестве философа.

В работе 1994 года «Россия в цивилизационном процессе (между атлантизмом и евразийством)»<sup>80</sup> учёным ставился вопрос о влиянии вестернизации на цивилизационную идентичность России и о связи между неолиберально-западническими реформами и атлантизмом европейской цивилизации. Книга 1994 г. под названием «Философия политики»<sup>81</sup> посвящена разработке основных направлений панаринской философии политики. Вышедший в 1996 г. панаринский сборник статей «“Вторая Европа” или “Третий Рим”?»<sup>82</sup> был посвящён классической проблеме взаимоотношений России и Европы. В учебнике 1997 г. «Политология»<sup>83</sup> Панарин рассматривал разновидности западной политической системы: либеральную, авторитарно-модернистскую и постмодернистскую.

В своей монографии 1998 г. «Реванш истории: Российская стратегическая инициатива в XXI веке»<sup>84</sup>, Панарин обосновывал идею “реванша истории” (а также культуры, географии, идентичности) как ответ на вызов постмодернистского финала исторического процесса, дающий России шанс перехватить стратегическую инициативу глобального развития в XXI в. Отметим, что за эту монографию он был удостоен Премии имени

---

<sup>78</sup> Панарин А.С. Социология утопизма: неоконсерватизм против модернизма // Панорама буржуазной социологии XX в. (Франция, Италия) М.: ИНИОН, 1980.

<sup>79</sup> Панарин А.С. Альтернативно ли “альтернативное общество”. М.: Знание, 1987.

<sup>80</sup> Панарин А.С. Россия в цивилизационном процессе (между атлантизмом и евразийством). М.: Институт философии РАН, 1994.

<sup>81</sup> Панарин А.С. Философия политики. М.: Наука, 1994.

<sup>82</sup> Панарин А.С. “Вторая Европа” или “третий Рим”? Избранная социально-философская публицистика. М.: ИФРАН, 1996.

<sup>83</sup> Панарин А.С. Политология. Учебник. М.: Проспект, 1997.

<sup>84</sup> Панарин А.С. Реванш истории: Российская стратегическая инициатива в XXI веке. М.: Русский мир: Моск. учеб., 2005.

Ломоносова 2-й степени<sup>85</sup>. Вышедшая в 1999 г. его книга «Россия в циклах мировой истории»<sup>86</sup> была посвящена разработке философско-исторической концепции «двуполушарной структуры» мира, в рамках которой господство Запада рассматривалось только как одна из двух фаз всемирной истории, на наших глазах подходящая к своему концу.

В своём учебнике 1999 г. «Политология. О мире политики на Востоке и на Западе»<sup>87</sup> Панарин сопоставлял западную политическую культуру с восточной, указывая на необходимость недогматического, критического прочтения евроамериканского политического опыта. Он исходил из тезиса, что не существует идеальных политических систем, и предлагал перестать идеализировать Запад. Философ писал о необходимости равноправия политического опыта восточного и западного миров, поскольку в глобальном масштабе имеется явный перекося в сторону трансатлантической цивилизационной парадигмы. В 2000 г. это учебное пособие было ещё раз отредактировано, дополнено и переиздано под названием «Политология. Западная и Восточная традиции»<sup>88</sup>. Монография 2000 г. «Глобальное политическое прогнозирование»<sup>89</sup> представляла собой попытку спрогнозировать происходящие в мировой политике глобальные процессы. В книге 2000 г. «Искушение глобализмом»<sup>90</sup> философ подверг анализу идеологию западного глобализма и раскрыл суть глобализации как формы вестернизации человечества.

В 2002 г. А.С. Панарин был награждён Литературной премией Александра Солженицына «за книги “Реванш истории” (1998) и “Искушение глобализмом” (2000) – с их глубоким осмыслением нового мирового порядка,

---

<sup>85</sup> Панарин А.С. Указ. соч. С. 430.

<sup>86</sup> Панарин А.С. Россия в циклах мировой истории. М.: Изд-во МГУ, 1999.

<sup>87</sup> Панарин А.С. Политология. О мире политики на Востоке и на Западе: Учеб. пособие. М.: Университет, 1999.

<sup>88</sup> Панарин А.С. Политология. Западная и Восточная традиции. М.: Университет, 2000.

<sup>89</sup> Панарин А.С. Глобальное политическое прогнозирование. Учебное пособие. М.: Алгоритм, 2000.

<sup>90</sup> Панарин А.С. Искушение глобализмом. М.: Эксмо, 2003.



места в нём России и её ценностного самостояния»<sup>91</sup>. Отметим, что факт награждения данной премией свидетельствует об определённом влиянии Панарина на «белый» правоконсервативный дискурс в духе Ивана Ильина, поскольку личность А.И. Солженицына пользовалась большим авторитетом в кругах белой эмиграции. Его влияние на русскую эмиграцию существенно усилилось благодаря сотрудничеству с журналом «Трибуна русской мысли» (гл. редактор А.А. Бондарев, А.С. Панарин – член редколлегии, статьи которого регулярно публиковались на страницах журнала), который был создан при участии Панарина и распространяется в России и США. Журнал был создан для сближения позиций Русской православной церкви и Русской православной церкви зарубежом по благословению предстоятей церквей и содействовал их объединению.

В одном из главных своих трудов «Православная цивилизация в глобальном мире»<sup>92</sup>, впервые вышедшем в 2002 г., мыслитель излагал концепцию православной восточнохристианской цивилизации как альтернативы западному либерально-капиталистическому миру. В 2003 г. увидела свет его последняя законченная монография «Стратегическая нестабильность в XXI веке»<sup>93</sup>, в которой политолог предпринял попытку спрогнозировать будущее Запада, а вместе с ним и всего остального человечества. Думается, что начавшийся в 2008 году кризис мировой капиталистической системы подтверждает панаринский прогноз о неизбежности краха спекулятивного финансово-ростовщического капитализма.

Большую роль в изучении и популяризации наследия А.С. Панарина сыграла Государственная академия славянской культуры, созданная при его деятельном участии по инициативе И.К. Кучмаевой, которая была около 30

---

<sup>91</sup> Панарин А.С. Реванш истории: Российская стратегическая инициатива в XXI веке. М.: Русский мир: Моск. учеб., 2005. С. 430.

<sup>92</sup> Панарин А.С. Православная цивилизация в глобальном мире / Панарин А.С. Православная цивилизация. М.: Институт русской цивилизации, 2014.

<sup>93</sup> Панарин А.С. Стратегическая нестабильность в XXI веке / Панарин А.С. Православная цивилизация. М.: Институт русской цивилизации, 2014.

лет ректором ГАСК. Она многое сделала для распространения и изучения авторской концепции Панарина в странах славянского мира и в России, что оказало заметное влияние на политико-философский дискурс в этом регионе Восточной Европы. По мнению Кучмаевой, «Александр Сергеевич воспринимал славянский мир как основу развития православной цивилизации. Он полагал, что высокая миссия Государственной академии славянской культуры — собрать интеллектуальные силы славянства, стать центром совместных обсуждений и исследований по всем ключевым направлениям культурного сотрудничества. Эта задача, по его мнению, становится всё более значимой именно теперь. Он видел, что в Академии учатся мало- или среднеимущие люди, работающие с «чистыми» руками, в массе своей несобственники. А его более всего волновало, как защитить бедного, как реабилитировать несобственника».<sup>94</sup>

Работа в этом направлении оказалась достаточно продуктивной во многом благодаря точной прогностике и аналитике – качествам, которые были присущи политико-философской теории Панарина. Именно по этой причине, как замечает Кучмаева, «многие острые проблемы, с которыми сталкивается общество, были ещё в зародыше точно названы и продиагностированы Панариным. Массированная и хорошо организованная деятельность ГАСК предопределила не только дальнейшее развитие научной школы, заложенной Александром Сергеевичем в МГУ и ИФ РАН, но и сегодня побуждает политиков прибегать к разработанной им методологии глобального прогнозирования».<sup>95</sup>

В качестве примера такой связи политико-философской теории и политической практики, по мнению Кучмаевой, может служить тот факт, что Панарин в рамках своей концепции Евразийского проекта особое место отводил судьбе славянских народов (ныне это значительный сегмент ЕС,

---

<sup>94</sup> Кучмаева И. К. Из суеты в суть: история академии в лицах. М.: Достоинство, 2013. С. 141.

<sup>95</sup> Кучмаева И.К. Там же.

который в историческом, культурно-языковом и конфессиональном отношении тесно связан с Россией). В разработку этого проекта, который, по сути, стал заметным культурным движением, Панарин вложил много сил в последние годы своей жизни. Достаточно сказать, что вместе с профессорами и студентами ГАСК он посетил почти все славянские страны в рамках большой серии ежегодных масштабных просветительских и научных программ (миссий) под общими названиями «Юность славянского мира» и «Славянские культуры на перекрестке тысячелетий». При тесном взаимодействии с российскими посольствами в этих странах были организованы встречи с лидерами государств, ведущими деятелями культуры и церкви. Особо продуктивными, по воспоминаниям участников этих программ были контакты с наиболее крупными и деятельными сторонниками славянского единения профессорами З.Захариевым (Болгария), С. Терзичем (Сербия), Йоз. Сипко (Словакия), Л.Суханек, Х. Ковальска-Стус (Польша) и многими другими.

Это было особенно важно именно в тот драматический период, когда повсеместно в рамках ЕС насаждались антироссийские и «русофобские» настроения, особенно в странах бывшего «Восточного блока», а в славянских странах такая политика «зачистки русского наследия» проводилась исключительно последовательно.

О значимости этих миссий неоднократно писали их постоянные участники – М.Н. Громов и В.Н. Расторгуев. Кучмаева специально отмечает, что Панарин неоднократно останавливался на том, что «для разработки и оценки евразийского проекта, как и других политических проектов и прогнозов, важна гуманитарная составляющая, соединение широкого гуманитарного, и прежде всего культурологического, подхода, в частности потенциала теории культурно-исторических типов, с глубокой политической аналитикой, основанной на принципах традиционализма и политической теории наследования культуры. В рамках этой теории, которая только формируется

ныне, избавляясь от идеологической зависимости, раскрываются механизмы сохранения и трансляции цивилизационного наследия»<sup>96</sup>.

Вместе с тем, признавая вклад Панарина в разработку славянской проблематики, нельзя не отметить наличие в панаринской концепции славянского мира спорных мест, о чём знали, естественно, и сам Панарин, и организаторы проектов ГАСК. Русские мыслители прошлого не однажды подвергали критике славянскую идею. Так, автор труда «Византизм и славянство» К.Н. Леонтьев выдвигал формулу: «славянство есть, славизма нет». Славянству К.Н. Леонтьев, в свою очередь, противопоставлял византизм. Думается, что идею Панарина о славянском мире следует рассматривать в контексте его общей установки на платонизм и идеализм. Приверженность Панарина славянству является ярким примером приоритетности для мыслителя категорий Идеального и Должного на Сущим и Возможным, поскольку реальная история последних тридцати лет показывает, что внутри славянского мира преобладает не тенденция интеграции и диалога, а, напротив, тенденция конфликта, борьбы, противостояния.

В 1990-е годы рост конфликтности среди славянских народов проявился в кровавых событиях распада Югославии, а в 2014 г. – в процессе украинского кризиса. Поэтому единство славян, безусловно, относится к сфере Должного, но никак не Сущего. Представляется, что преодолеть имеющееся противоречие между Должным и Сущим нам может помочь категория Возможного, являющаяся промежуточным связующим звеном между ними. В частности, она предписывает нам искать, есть ли какие-либо объективные возможности и предпосылки внутри славянского мира, которые бы позволили нам переломить доминирующую установку на размежевания и разделения.

Третий по значимости центр влияния на современный политико-философский дискурс России – кафедра международных отношений и

---

<sup>96</sup> Кучмаева И.К. Там же.

внешней политики Донецкого национального университета, профессором которой является Д.Е. Муза – исследователь политической философии Панарина. Опираясь на панаринскую концепцию, Муза делает долгосрочный прогноз о том, что противостоянием «двух империй – видимой и воплощаемой американской мировой мощью “империи богатых” и невидимой, катакомбной “империи бедных”, - будет определяться ход событий и процессов в XXI столетии»<sup>97</sup>.

Четвертым центром влияния панаринской авторской концепции на политико-философский дискурс отчасти может считаться издаваемый Институтом социально-экономических и политических исследований (ИСЭПИ) альманах «Тетради по консерватизму», в рамках которого была публикация заведующего кафедрой истории русской философии М.А. Маслина о панаринском неоевразийстве, а также примыкающий к нему интернет-портал «Русская идея. Сайт консервативной политической мысли», на котором публикуются статьи А.Н. Харина о политической философии Панарина. В частности, именно на этом интернет-портале Хариным была озвучена концепция «византийского глобализма» Панарина (помимо публикации на этом сайте, данная концепция также содержится на страницах монографии Харина «Россия и мир в творчестве Александра Панарина»).

Хариным были сделаны интересные обобщения по специфике научного метода Панарина и эволюции панаринских взглядов в его монографии «Модели государственного устройства в условиях глобализации: сценарии для России»<sup>98</sup>, на которой следует остановиться подробнее, так как здесь достаточно подробно разбираются различные аспекты философии политики Панарина. Отмечается, что Панарин был одним из первых исследователей

---

<sup>97</sup> Муза Д.Е. Мегатренд глобальной гражданской войны: причины, формы развертывания, цивилизационные альтернативы // Россия как государство-цивилизация: высшие цели и альтернативы развития. Коллективная монография по материалам Юбилейных международных Панаринских чтений, посвящённых 75-летию со дня рождения А.С. Панарина. М.: Институт Наследия. С. 212.

<sup>98</sup> Харин А.Н. Модели государственного устройства в условиях глобализации: сценарии для России. М.: Наука, 2013.

глобализма, трактуемого им как орудие перераспределения ресурсов, власти и сфер влияния в пользу мирового гегемона. Глобальный гегемонизм отождествлялся учёным с идеологией неолиберализма, понимаемой как нигилистический социал-дарвинизм, отрицающий одновременно христианство и Просвещение<sup>99</sup>.

Остановливаясь на понимании Панариным причин агрессивного неприятия других цивилизаций и традиций со стороны глобального Запада, Харин отмечает, что его точка зрения сводилась к наличию трех мотиваций западного человека. Разумеется, здесь речь идет о некотором схематизированном воспроизведении позиции Панарина. Однако при внимательном и системном изучении текстов, можно сделать вывод о том, что он действительно придерживается этой достаточно простой концептуальной схемы. Во-первых, он говорит о стремлении западной цивилизации избежать «пределов роста» путём передела мировых территорий и захвата новых ресурсов (для Панарина было важно выйти и на эколого-политологическое измерение этой тематики, что он планировал сделать в будущем). Во-вторых, в поле его зрения постоянно находится «манихейское противопоставление Нового и Старого Света» со стороны США, что ведет к размыванию традиционного уклада и многовековых устоев. В-третьих, в плане стратегического прогнозирования особо значимым, по его мнению, представляется стремление компенсировать с помощью глобальной экспансии «творческое бесплодие», охватившее Запад. Радикально-либеральный глобализм как идеология вестернизации и американизации апеллирует к концепции «открытого общества», понимавшейся Панариным как способ обеспечения неокOLONиальной зависимости незападных социумов от глобального капитализма, благодаря чему финансово-банковской олигархии удаётся присваивать материальные блага других стран.

---

<sup>99</sup> Харин А.Н. Указ. соч. С. 10.

Анализируя этот подход, характерный для Панарина, Харин подчеркивает, что «лозунг глобальной открытости призван защищать интересы транснациональных корпораций и трансатлантической евроамериканской цивилизации»<sup>100</sup>. Харин отмечает также, что неолиберальная американоцентричная глобализация в панаринской трактовке – это направленная против бедных всемирная диктатура богатых – мондиалистская плутократия, разрушающая традиционное общество, уничтожающая цивилизационные ценности и ведущая к хаотизации мира<sup>101</sup>.

Харин отмечает, что Панарин сопоставлял ряд наиболее вероятных сценарных вариантов будущего, выделяя два основных. Согласно первому сценарию, в ареале каждой мировой цивилизации должна возникнуть своя транснациональная федерация-империя. Второй сценарий, напротив, предполагает глобальный социальный раскол на бедных и богатых, в рамках которого будет происходить борьба элитарного интернационала господ против народного интернационала, отражающего интересы большинства человечества. При этом внимание фиксируется на том, что в рамках панаринского видения глобальных процессов мировая политика сводится к борьбе американизма и антиамериканизма. Данный тренд имеет три исхода: от полного торжества однополярного мира (пресловутый концепт «конца истории»), до «внутреннего самоочищения» ведущих стран от тотальной зависимости и (третий вариант) консолидации мировой периферии – геополитической, демографической и социокультурной<sup>102</sup>.

Определяя место и роль Панарина в контексте современного политико-философского дискурса, имеет смысл коснуться вопроса о соотношении панаринской авторской концепции и взглядов другого русского философа и геополитика В.Л. Цымбурского – автора концепции «остров Россия». Оба этих мыслителя работали в Институте философии РАН и полемизировали

---

<sup>100</sup> Харин А.Н. Указ. соч. С. 11.

<sup>101</sup> Харин А.Н. Указ. соч. С. 15.

<sup>102</sup> Харин А.Н. Указ. соч. С. 17 – 18.

друг с другом. Являясь оппонентами, они олицетворяют два разных подхода к цивилизационной геополитике. Цымбурский ещё в 1997 г. дал Панарину характеристику «собиратель пространств»<sup>103</sup>. Данная характеристика, с нашей точки зрения, является достаточно точной, поскольку действительно на протяжении разных этапов эволюции интегративной цивилизационной философии Панарина её важным стержнем было «собрание пространств» Евразии и Византии, православной цивилизации и славянского мира, России и Европы.

Панарин, в свою очередь, подвергал выдвинутую Цымбурским концепцию «Острова России» достаточно жёсткой критике, характеризуя её как «продукт сочетания заемного “разумного эгоизма” с языческим натурализмом, не ведающим, что в основе больших государств лежат не естественные ниши, а цивилизационные идеи мощного интегративного характера»<sup>104</sup>. В другой своей статье А.С. Панарин высказывался о теории В.Л. Цымбурского даже ещё более жёстко: «Со сложным типом сознания мы здесь имеем дело: носители его не так наивны, чтобы мечтать о “маленькой русской Швейцарии в Евразии”. По-видимому, речь идёт о партнерстве с Западом, напоминающем партнерство Лени Голубкова с МММ»<sup>105</sup>.

Представляется, что корень противоречий между В.Л. Цымбурским и А.С. Панариным лежит в сфере расхождений геополитического и цивилизационного подхода. Если геополитика руководствуется локально-пространственной парадигмой, то цивилизационная парадигма является скорее интегративно-пространственной, имеющей, к тому же, свойство перерастать в логику надпространственного, всемирно-исторического универсализма. Следовательно, полемика Панарина и Цымбурского

---

<sup>103</sup> Цымбурский В.Л. «Остров Россия» за семь лет [электронный ресурс] // Агентство Политических Новостей (АПН) URL: <https://www.apn.ru/index.php?newsid=21472> (дата обращения: 17.10.2018)

<sup>104</sup> Панарин А.С. Россия в Евразии: вызовы и ответы // Вестник Московского университета, Серия 12, 1994, № 5. С. 26

<sup>105</sup> Панарин А.С. Евразийский проект в миротрансформационном контексте // Восток, 1995. № 2. С. 73.



обусловлена тем, что Цымбурский был, в первую очередь, геополитиком, а Панарин являлся скорее цивилизационным мыслителем, причём его цивилизационная философия носит максимально интегративный характер, что и позволяет нам применять по отношению к ней понятие «цивилизационного интегрализма».

На противоречия между цивилизационной и геополитической парадигмами уже обращали внимание исследователи, в частности, А.Н.Харин, который отмечает: «Панарин в числе первых в 1990-е гг. осознал, что для России необходим глобальный проект, поскольку и сам мир становится глобальным. Разумеется, идеи о вселенском характере России были характерны и для всей русской философской мысли. Но в ситуации растерянности 1990-х годов возобладали иные мнения. Мнения, условно говоря, пространственно-локального характера: отступление на “Остров” или, наоборот, контрнаступление, с последующим созданием континентального блока... многие мыслители ставили вопрос о том, что создание крупного локального объединения поможет решить возникающие глобальные проблемы...Мыслитель какое-то время разделял некоторые из указанных подходов. Но позднее он посмотрел на проблему шире»<sup>106</sup>.

Если рассмотреть подходы Панарина и Цымбурского к цивилизационной геополитике с точки зрения соотношения философских категорий Должного, Сущего и Возможного как связующего звена между ними, то следует признать, что панаринский цивилизационный интегрализм с его приверженностью «собираанию пространств» относится, прежде всего, к сфере Должного. В тоже время, выдвинутая В.Л. Цымбурским концепция «Острова России» в значительно большей степени раскрывает Сущее и Возможное. Данная геополитическая модель исходит из того факта, что возможности России после распада СССР существенно сократились,

---

<sup>106</sup> Харин А.Н. «Византийский глобализм» Александра Панарина [электронный ресурс] // Русская идея. Сайт консервативной политической мысли. URL: <https://politconservatism.ru/blogs/vizantijskij-globalizm-aleksandra-panarina> (дата обращения: 14.10.2018)

поскольку она по сути оказалась отброшена к географическим границам XVII. Следовательно, именно Цымбурский выступает в роли геополитического реалиста-прагматика, тогда как Панарин с его приверженностью глобальным вселенским проектам собирания не только пространств, но и целых миров, - как платоник-идеалист. Для Панарина первичен славянофильский идеал соборности, которую он трактовал в качестве «творческой воли к синтезу», а славянофил А.С. Хомяков – как «идею единства во множестве». Отметим, что в современном мире указанная формулировка оказывается актуальной, поскольку она указывает путь «над схваткой» глобализма как единства без множества и изоляционистского антиглобализма-партикуляризма как множества без единства.

Зададимся вопросом, можно ли примирить подходы Панарина и Цымбурского к цивилизационной геополитике. Выскажем предположение, что такое примирение возможно в рамках выдвинутой философом и политологом Б.В. Межуевым концепции «цивилизационного реализма»: «Назовём эту идеологию “цивилизационным реализмом” – смысл её заключается в том, чтобы осмыслить так называемую многополярность в качестве представления о множестве цивилизационных полюсов, со своей собственной орбитой и со своей культурно-политической гравитацией. “Цивилизационные полюса” – это государства, обладающие способностью притягивать к себе окружающие их народы»<sup>107</sup>.

Пятым, зарубежным центром влияния философии политики Панарина современный политико-философский дискурс является российско-американский журнал «Трибуна русской мысли», издаваемый в США и публиковавший статьи Панарина. Журнал изначально ставил своей целью содействие сближению России и Русского Зарубежья, в том числе путём

---

<sup>107</sup> Межуев Б.В. О реализме и берегах цивилизации [электронный ресурс] // Взгляд. Деловая газета. URL: <https://vz.ru/columns/2017/1/13/853243.html> (дата обращения: 19.10.2018)

объединения Русской Православной Церкви Московского Патриархата с Русской Православной Церковью Заграницей, что и произошло в 2007 г.

Выявить отношение к философии политики Панарина в научном и политическом сообществе помогает также анализ диссертаций, посвящённых данной проблематике. Первым диссертационным исследованием, защищённым по теме политико-теоретической концепции Панарина, является кандидатская диссертация Л.Т. Восканян «Эволюция политологической концепции А.С. Панарина»<sup>108</sup>. Диссертант начинает с периодизации становления панаринской политико-философской теории и, соответственно, с простейшей схемы – выделения двух этапов: советского и постсоветского, с которого и следует начинать отсчет становлению собственной политологической концепции. А далее выделяется три подэтапа: ранняя стадия системной критики неолиберальной идеологии, этап прогностический, характеризующийся критикой глобализации и построением сценарных прогнозов, и этап «конструктивный». Последний этап связан с поиском вариантов российского пути развития на основе христианского гуманизма<sup>109</sup>. Представляется, что такая схема, фиксирующая поэтапное обновление тематического спектра, в целом дает представление о доминировавших научных интересах в тот или иной период времени.

Кандидатская диссертация Е.А. Беляева «Теория и практика современного российского социал-консерватизма»<sup>110</sup> представляет интерес с точки зрения позиционирования Панарина в качестве идеолога современного российского социал-консерватизма, выступающего за социальное государство. Такой вывод представляется вполне обоснованным. В качестве обоснования можно привести множество фактов, подтверждающих особую значимость социально ориентированных идей Панарина с точки зрения необходимости

---

<sup>108</sup> Восканян Л.Т. Эволюция политологической концепции А.С. Панарина: автореф. дис. ...канд. полит. наук. Ростов-на-Дону, 2013.

<sup>109</sup> Восканян Л.Т. Указ. соч. 16.

<sup>110</sup> Беляев Е.А. Теория и практика современного российского социал-консерватизма: автореф. дис. ...канд. полит. наук. Уфа, 2012.

выработки нового социально-экономического и социально-политического курса России. Так, значительное недовольство российского общества вызвало повышение пенсионного возраста. Согласно социологическим данным фонда «Общественное мнение» (ФОМ), 75% россиян относится отрицательно к пенсионной реформе<sup>111</sup>, 65% граждан России рассматривают современный российский социум как несправедливо устроенный<sup>112</sup>. Все эти факты принуждают государство говорить о поиске социально ориентированной государственной идеологии, на формирование которой в соответствии с логикой общественных процессов все большее влияние оказывает стремление минимизировать социальные риски, связанные с запредельным социальным расслоением, за счет усиления социальной направленности внутренней политики (конституционный принцип построения социального государства) и формирования патриотического мировоззрения. Примечательно, что под эгидой правящей партии «Единая Россия» функционирует Центр социально-консервативной политики (ЦСКП).

Ещё более убедительно о подобной тенденции свидетельствует тот факт, что в последние годы целый ряд политологов, известных политиков и деятелей церкви, озабоченных не вполне прозрачными перспективами осуществления конституционного принципа построения социального государства в России, все чаще напрямую обращаются к авторитету Панарина. К примеру, Председатель Совета Федерации, а позднее руководитель фракции «Справедливая Россия» в Государственной Думе С.М. Миронов в течение нескольких лет принимал участие в проведении Панаринских Чтений с развернутыми докладами о наследии Панарина, а Святейший Патриарх в своих выступлениях цитировал фрагменты из его текстов. И это не удивительно, если учесть социальный пафос и идейную направленность трудов Панарина, для которого критерием научности была не только объективность, но и мотивация ученого, а также роль знания в

---

<sup>111</sup> Фонд «Общественное мнение». URL: <https://fom.ru/Ekonomika/14104>

<sup>112</sup> Там же. URL: <https://fom.ru/posts/14099>

защите слабых, «нищих духом». По логике Панарина в метаисторическом измерении времени победа остается за гонимыми, а не за гонителями. Этот подход позволил Панарину сделать и более глубокое обобщение о том, что историческая миссия России в том и заключается, чтобы возглавить общемировое глобальное движение за социальную справедливость, противостоящее глобализму в его социал-дарвинистском понимании.

Важной с точки зрения выявления отношения к панаринской философии политики в научном и политическом сообществе представляется статья А.П.Цыганкова «Александр Панарин как зеркало российской революции»<sup>113</sup>, в которой выдвигается трехчастная схема периодизации становления панаринской политико-философской теории. Согласно приведенной А.П.Цыганковым таблице<sup>114</sup>, до 1991 г. философ был западником, затем в 1992 – 1995 гг. – национальным либералом евразийского толка, а с 1996 г. и до конца своих дней – консерватором. Автор статьи считает, что в эпоху Горбачёва Панарин тяготел к западничеству. Затем из-за неприятия неолиберального курса («эпоха ельцинизма») он стал разрабатывать национально-либеральную альтернативу незападнического типа. Тогда мыслитель призывал строить рыночную экономику с опорой на многовековой исторический опыт и национальные традиции, подчеркивая возможность русского национального либерализма, противоположного господствующему космополитическому западничеству как части неолиберального глобализма и транснационального мондиализма глобального Запада.

В этот период А.С. Панарин отстаивал идею народного, массового капитализма, отличая его от периферийного олигархического, и выступал за уравнивание свободного рынка сильным государством. Национальный либерализм незападнического толка получил оформление в рамках

---

<sup>113</sup> Цыганков А.П. Александр Панарин как зеркало российской революции // Идеология и политика. Киев: Фонд качественной политики, № 1(3), 2013. С. 4 – 36.

<sup>114</sup> Цыганков А.П. Указ. соч. С. 23.

панаринского евразийства, которое, как указывает Цыганков, отличалось от проектов коммунистического и национал-патриотического толка. С точки зрения автора статьи, с середины 1990-х гг. Панарина можно считать консерватором, а на рубеже 1990-х – 2000-х гг. – даже приверженцем радикального консерватизма<sup>115</sup>.

С последним тезисом никак нельзя согласиться, поскольку философ до конца своих дней идейно находился в пределах левоцентристской части политического спектра, тогда как понятие «радикальный консерватизм» подразумевает выход за пределы политического центра. Самого Цыганкова больше всего привлекает возможность использования потенциала панаринской философии политики для создания национально-либеральной альтернативы космополитическому западничеству, чему он специально посвятил статью «Национальный либерализм Александра Панарина: уроки поражения»<sup>116</sup>.

Касаясь вопроса о месте и роли интегративной цивилизационной философии Панарина в не только в российском, но и в международном политико-философском дискурсе, следует подчеркнуть, что интерес к философско-политологическому наследию Панарина в зарубежной литературе в целом соответствует тому реальному положению, которое характерно для отечественной политической науки, которая пока не имеет сколько-нибудь заметных и устоявшихся оригинальных научных школ, ибо такие школы складываются десятилетиями и предполагают заинтересованность государственной политики в области гуманитарных, общественных и политических наук в популяризации и «раскрутке» таких школ. В настоящее время, когда доминирует «подражательство» и популяризация западных политологических школ, что отражено и в стандартах, и в сопоставительной оценке «веса» научных журналов

---

<sup>115</sup> Цыганков А.П. Указ. соч. С. 5.

<sup>116</sup> Цыганков А.П. Национальный либерализм Александра Панарина: уроки поражения // Свободная мысль – XXI. 2005. №9. С. 100 – 117.

(отечественных и зарубежных), западные аналитики если и уделяют какое-то внимание российским теоретикам, специализирующимся в области политических наук, то сугубо выборочно и бессистемно. И такое положение не должно удивлять. Оно вполне естественно в период зарождения и институционализации российской философии политики.

В зарубежной монографии британского историка М. Сэджвика «Наперекор современному миру: Традиционализм и тайная интеллектуальная история XX века»<sup>117</sup> подчёркиваются особые позиции Панарина в рамках современного неоевразийства. В главе, посвященной неоевразийскому течению общественно-политической мысли, Сэджвик перечисляет ключевых представителей неоевразийства, развивающих идеи классических евразийцев 1920-х гг., и в числе прочих называет Панарина<sup>118</sup>. По мнению исследователя, одним из факторов усиления евразийского движения в постсоветской России стала поддержка со стороны ряда влиятельных интеллектуалов и известных политологов. К их числу относится и Панарин, которого автор называет авторитетной фигурой в неоевразийстве<sup>119</sup>. Таким образом, в монографии М. Сэджвика русский политический философ позиционируется, прежде всего, в качестве неоевразийца.

Продолжая тему зарубежных публикаций о политико-философской теории Панарина, можно отметить, что некоторые западные исследователи опираются на сугубо идеологизированный подход, в основе которого находится догматика неолиберализма. В частности, статья французского автора Марлен Ларюэль «Александр Панарин и “цивилизационный национализм” в России»<sup>120</sup> игнорирует панаринскую критику этнического детерминизма и позиционирует Панарина в качестве националиста, вступая в

---

<sup>117</sup> Сэджвик М. Наперекор современному миру: Традиционализм и тайная интеллектуальная история XX века. М.: Новое литературное обозрение, 2014.

<sup>118</sup> Сэджвик М. Указ. соч. С. 378.

<sup>119</sup> Сэджвик М. Указ. соч. С. 402.

<sup>120</sup> Ларюэль М. Александр Панарин и “цивилизационный национализм” в России // Русский национализм: идеология и настроение: (сб. статей). М.: Центр “Сова”, 2006. С. 165 – 182.

противоречие с теми оценками панаринской политико-философской теории, которые доминируют в российском научном и политическом сообществе.

Статья либеральной исследовательницы М. Пеуновой из Женевского Института международных отношений под названием «Восточная инкарнация европейских “новых правых”: Александр Панарин и неоевразийский дискурс в современной России»<sup>121</sup> также показывает всю неоднозначность отношения к философии политики А.С. Панарина в научном и политическом сообществе Европы. На примере данной статьи хорошо видно, что те европейские авторы, которые тяготеют к подходам неолиберализма, склонны к остро критическому восприятию панаринской политико-теоретической концепции. Обращает на себя внимание ложное стремление европейцев характеризовать Панарина в качестве «правого» или даже «ультраправого» мыслителя, несмотря на то, что сам учёный тяготел к «левой» части политического спектра и с течением времени всё больше подчеркивал свою «левую» идентичность. Более того, думается, что политико-философская концепция Панарина как разработчика мировоззренческой альтернативы неолиберализму может представлять определенный интерес для социально-критической части научного сообщества Запада, ориентированного на поиск альтернативных путей развития, не укладывающихся в русло неолиберальной идеологии.

Что же касается российских исследователей, то им ещё предстоит проделать большую работу, чтобы донести до западных учёных мысль о творческом потенциале панаринской философии политики, потому что на данный момент западное социально-гуманитарное знание, которое в течение последних десятилетий находилось под идеологическим влиянием неолибералов, все заметнее тяготеет к смене парадигм и стереотипов. Об

---

<sup>121</sup> Пеунова М. Восточная инкарнация европейских «новых правых»: Александр Панарин и неоевразийский дискурс в современной России // Форум новейшей восточноевропейской истории и культуры. С. 159-174. URL: <http://www1.ku-ichstaett.de/ZIMOS/forum/docs/forumruss12/a10Panarin%20Peunova.pdf>



этом свидетельствует и прошедшая в 2016 г. избирательная кампания по выбору президента в США, существенно изменившая не только соотношение политических сил в стране, но расколовшая, по сути, оба лагеря, и наметившиеся тенденции по кардинальной смене политических ориентиров стран-флагманов Европейского Союза, наиболее ярким проявлением которых стал выход Великобритании из ЕС. Важно заметить, что многие прогнозы Панарина и особенно его сценарные прогнозы-проекты вполне могли бы стать предметом широкого обсуждения.

Но в настоящее время отношение к политико-философской теории А.С. Панарина в российской и западной исследовательской литературе различается по ряду параметров. Если отечественные учёные исследователи, независимо от собственной позиции, признают его заметную роль в становлении самостоятельной российской философии политики и политической науки в целом, то в европейской политологии панаринская философия политики либо сильно искажена под влиянием либеральных стереотипов и клише, либо и вовсе неизвестна.

Вследствие чрезвычайной широты спектра научных интересов Панарина его творчество, взятое как единое целое и характеризуемое нами в качестве «цивилизационного интегрализма», имеющего как неоевразийскую, так и неославянофильскую составляющие, наделено ярко выраженными свойствами междисциплинарности, комплексности и многогранности. Это означает, что мы можем относиться к философии политики Панарина как к мосту, играющему роль связующего звена между разными дисциплинами, направлениями и течениями политической и философской науки, видя в личности Панарина фигуру посредника, занимающего «центристское» и, следовательно, компромиссное место примирителя противоположностей. Данная черта, в частности, проявилась в стремлении Панарина примирить «красный» и «белый», «левый» и «правый» политико-философские дискурсы.

Его отличал творческий подход к классическому наследию основоположников евразийского мировоззрения, на доктрину которых он опирался, но в тоже время она не была для него догмой. Прежде всего, обращает на себя внимание тот факт, что само понятие «Евразия» трактовалось Панариным намного шире, чем классическими евразийцами. Панаринская трактовка ближе всего концепции Великой, Большой Евразии, предложенной, в частности, президентом РФ В.В. Путиным. Поэтому Панарина, с нашей точки зрения, следует считать одним из основоположников современного неоевразийского мировоззрения как части полицентрично-многополярного дискурса. Думается, что панаринское неоевразийство, опирающееся на синтез фундаментальных идей классических евразийцев из русской эмиграции и современных теорий полицентричного (многополярного) мирового порядка, представляет большую ценность для политологии вообще и для философии политики в особенности.

В частности, при разработке своей евразийской концепции Панарин внёс значительный вклад в развитие регионального аспекта политико-философской теории, имеющего много точек пересечения с цивилизационным регионоведением – сравнительно молодой комплексной наукой, стремящейся к углубленному изучению региональной и цивилизационной специфики стран и народов. Эта наука находится на стыке большого количества дисциплин, поэтому её объект и предмет исследования определяются по-разному. В ряде случаев регионоведение сводится к международным отношениям, в ряде – к экономической проблематике.

Исследуя культурно-цивилизационную проблематику с философско-политологических позиций, Панарин стремился к углубленному изучению цивилизационных особенностей культурно-исторических типов. Он полагал, что каждой цивилизации присущ некий дух, являющийся сущностью данного культурно-исторического типа. Методологический фундамент развития политико-философской теории цивилизаций, созданный на основе научного

вклада Панарина в исследование культурно-цивилизационной проблематики, сводится к четырем основным методологическим установкам.

В первую очередь, следует отметить установку на поддержание междивизиационного диалога, который существенно отличает позицию Панарина от базовой установки С. Хантингтона, суть которой сводится к констатации неизбежного столкновения цивилизаций вдоль линий цивилизационных разломов. С точки зрения автора «Столкновения цивилизаций», «междивизиационный конфликт принимает две формы. На локальном (или микроуровне) возникают конфликты по линии разлома: между соседними государствами, принадлежащими к различным цивилизациям, внутри одного государства между группами из разных цивилизаций и между группами, которые, как в бывшем Советском Союзе и Югославии, пытаются создать новые государства на обломках прежних... На глобальном, или макро-, уровне, возникают конфликты между стержневыми государствами – между основными государствами, принадлежащими к различным цивилизациям»<sup>122</sup>.

В отличие от Хантингтона, Панарин утверждал, что мировой политико-философский процесс базируется не столько на конфликте локальных цивилизаций, сколько на межкультурных синтезах и междивизиационных связях, решающую роль в обеспечении которых играют державы-мосты, подобные России. В качестве второй методологической установки можно выделить презумпцию уважения к культурно-цивилизационной самобытности каждого народа, что позволяет по-новому взглянуть на феномен плюрализма цивилизаций и по-новому оценить существующие качественные различия между отдельными цивилизационными регионами.

Важной методологической установкой, по нашему мнению, следует назвать объединение многообразных культур и цивилизаций в более широкие общности, обозначаемые сторонами света – глобальный Восток, глобальный Запад, глобальный Север и глобальный Юг. Это позволяет с

---

<sup>122</sup> Хантингтон С. Указ. соч. С. 323

новых позиций осмыслить перспективы многовекового поиска универсального общечеловеческого единства.

Особенность политико-философской теории А.С. Панарина заключается в том, что он попытался разрешить противоречие между планетарным всечеловеческим универсализмом и плюралистическим партикуляризмом национального бытия. Мыслитель, будучи сторонником идеи единства во множестве, которую славянофил А.С. Хомяков определял как «соборность», показал, что каждую цивилизацию можно рассматривать и как единый универсум, и как культурно-цивилизационный «мультиверсум» – «цветущую сложность» культур и традиций. Цивилизацией, где происходит максимальная интеграция универсализма и локального плюрализма, философ считал Россию, способную стать потенциальным центром цивилизационного интегрализма. Всё это даёт нам право охарактеризовать Панарина как создателя оригинальной политико-философской методологии цивилизационных исследований, именуемой нами «цивилизационным интегрализмом» и позволяющей при изучении цивилизаций идти как от общечеловеческих универсалий к цивилизационной специфике, так и от цивилизационного измерения бытия подниматься к выработке общечеловеческих ориентиров, не разрушающих полицивилизационную и полицентрично-многополярную картину мира. Таким образом, можно говорить об определённом влиянии Панарина на становление дискурса полицентричного (многополярного) мирового порядка.

Вместе с тем, рассматривая вопрос о месте и роли панаринской философии политики в рамках современного политико-философского дискурса, не следует ограничиваться указанием не непосредственное влияние авторской концепции Панарина; имеет смысл также отметить возможные точки пересечения с другими уже существующими теориями. Так, можно провести определенные параллели между исследовательской парадигмой Панарина и мир-системным анализом, возникшим в 1960-е – 1970-е гг. на базе разработанной французским историком и философом Фернаном Броделем

(1902 – 1986) теории миров-экономик. Одним из основоположников и наиболее известным представителем мир-системного анализа является Иммануил Валлерстайн - американский социолог, философ и историк левого толка, представляющий неомарксистское течение общественной мысли. Обратимся к его интервью под заглавием «В терминах традиционной социальной науки я – еретик»<sup>123</sup>, чтобы понять, в чём заключается сходство и различие мир-системной теории с взглядами А.С. Панарина.

Прежде всего, И. Валлерстайн подчеркивает необходимость интегрального видения социальной реальности, выступающего тем самым в роли «социального интеграллиста», наследующего разработанной Питиримом Сорокиным социологии интегрализма: « ...на самом деле экономика, политика и культура работают вместе и неразрывно... Мы нуждаемся в фундаментальной реорганизации всей познавательной деятельности в социальных науках, что предполагает выход за рамки того дисциплинарного разделения их, которое сложилось в XIX столетии. Современная институционализация социальных дисциплин (создание кафедр, ассоциаций, журналов) была обусловлена либеральной догматикой “проекта Модерна”, постулирующей противопоставление: 1) рынка и государства; 2) современного настоящего и исторического прошлого; 3) цивилизованного Запада и остального (нецивилизованного) мира... Триада экономики, политологии и социологии отчасти заблокировала формирование потенциально возможной иной конфигурации социальных дисциплин...»<sup>124</sup>.

Указывая пути преодоления разделённости социально-гуманитарных наук на отдельные сегменты, Валлерстайн отмечает, что интеграция дисциплин должна осуществляться не в рамках междисциплинарной парадигмы, а на новом, более высоком уровне: «...преодоление границ возможно не через развитие междисциплинарных исследований (они могут привести лишь к

---

<sup>123</sup> Валлерстайн И. В терминах традиционной социальной науки я – еретик // Вопросы образования. 2006. №4. С. 27 – 31.

<sup>124</sup> Валлерстайн И. Указ. соч. С. 28 – 29.

институционализации ещё одной “дисциплины”), а через метадисциплинарный анализ единой и целостной социальной реальности. Ведь “наложение” и “перекрытие” дисциплин всё более возрастает, и поэтому пришло время вырваться из этой “интеллектуальной трясины”, признав, что все они, в сущности, – одна наука о человеческом обществе, а именно: историческая социальная наука»<sup>125</sup>.

Панарину, критиковавшему модернистские «великие учения» – эти «светские религии» Нового времени – за их ограниченность и стремившемуся выйти за узкие границы политических идеологий проекта Модерн, была близка идея объединения здоровых элементов всех мировоззренческих систем в рамках метадисциплинарности, предполагающей преодоление механистического разделения труда в области политико-философского знания. Он полагал, что охватить глобальный цивилизационный процесс как единое целое можно только посредством интеграции разных наук: философии, политологии, социологии, истории, культурологии, лингвистики. Именно этим объясняется факт присутствия на страницах его трудов данных большого числа гуманитарных наук. Если суть мир-системной концепции И. Валлерстайна состоит в том, чтобы анализировать социальные и экономические системы как сложные целостности, то аналогичным образом, теория Панарина предполагает рассмотрение цивилизаций в качестве целостных миров – не только локальных, но и глобальных. Именно поэтому мы можем констатировать методологическое сходство между «цивилизационным интегрализмом» Панарина и мир-системным анализом.

В рамках панаринского подхода мировая цивилизация – это самобытный геополитический мир, характеризующийся единством культур, идентичностей, традиций, который, сохраняя свою уникальность и даже «региональную привязку», в тоже время имеет всемирное измерение, наиболее сильно проявляющееся в духовно-этической сфере, поскольку

---

<sup>125</sup> Валлерстайн И. Указ. соч. С. 29.

именно сфера этики, Должного и содержит в себе глобальные всепланетарные универсалии. Такой подход восходит не столько к позиции Н.Я. Данилевского, который не признавал существования общечеловеческих ценностей, утверждая лишь многообразие культурно-исторических типов, сколько к «почвенничеству» Достоевского с его идеей «всемирной отзывчивости» и всечеловечности русской культуры.

Таким образом, представление Панарина о мировых и локальных цивилизациях синтезировало в себе локальность и глобальность, что связано, в том числе, и с двойственностью смысловой нагрузки понятия «мир», отсылающего нас, с одной стороны, ко всему вселенскому универсуму, и, с другой стороны, к культурному своеобразию того или иного цивилизационного региона. Как подметил В.Н. Расторгуев, ссылаясь на панаринскую трактовку сути православной цивилизации, «найти различия между указанными понятиями (мир и цивилизация — русская, российская и православная), разумеется, нетрудно, если поставить перед собой такую задачу. Но это будет целесообразным только в одном случае: если поставленная задача приумножает наши знания, позволяет, к примеру, по-новому и неожиданно взглянуть на традиционную проблему. Как правило, такие задачи представляют значительный интерес для узкого цеха представителей научного сообщества, но совершенно не волнуют большую часть людей, которых волнует главное — как сберечь «русский мир», сохранить свою национальную и цивилизационную принадлежность в условиях все сокрушающего влияния «шаблонизации» мышления». Задачу сбережения «русского мира» сегодня невозможно проигнорировать уже по той причине, что его распад «инициируется извне и оборачивается невероятными бедствиями для многих миллионов граждан великой страны, разделенной искусственными границами. Гражданская война на Украине, унесшая жизни десятков тысяч людей и лишившая достойного и безопасного

будущего всех остальных, — пример того, что означает крушение «русского мира» на отдельно взятой территории»<sup>126</sup>.

При этом полезно было бы вспомнить позицию Патриарха Московского и всея Руси Кирилла, который выделял именно панаринскую цивилизационную теорию и специально отмечал необходимость глубокого и всестороннего изучения политико-философского наследия Панарина. Обращаясь к научному сообществу Московского университета (в речи по поводу присуждения ему степени *honoris causa* Московского государственного университета (28 сентября 2012 г.), он говорил: «Как писал наш современник, а для многих из вас и коллега – замечательный философ, политолог и публицист Александр Сергеевич Панарин, идентичность русских людей скреплял православный идеал священного царства, основанный на высшей правде и жертвенном служении вере».

Говоря о терминологических отличиях между Русским миром и цивилизацией, Патриарх обратил внимание на важное обстоятельство, которое в силу понятных причин ускользает от политологов, но которое было очевидным и для Панарина. Дело в том, что Русский мир — это цивилизационное, а не политическое понятие: «Русский мир — это и духовное, и культурное, и ценностное измерение человеческой личности. Русские, даже которые именуют себя русскими, могут к этому миру и не принадлежать, потому что говорить на русском языке или понимать русский язык — это не единственное условие принадлежности к Русскому миру. И мы знаем, что очень многие не связывают себя ни с русской традицией, ни с духовностью, ни с культурой, а живут иными взглядами, убеждениями и теряют связь со своей собственной цивилизацией. <...> Если говорить о цивилизации, то Россия принадлежит к цивилизации более широкой, чем Российская Федерация. Эту цивилизацию мы называем Русским миром. Русский мир — это не мир Российской Федерации, это не мир Российской

---

<sup>126</sup> Расторгуев В.Н. «Русский мир» и цивилизационная идентичность // Вестник ПСТГУ I: Богословие. Философия 2015. Вып. 3 (59). С. 152-158



империи. Русский мир — от киевской купели Крещения. Русский мир — это и есть особая цивилизация, к которой принадлежат люди, называющие сегодня себя разными именами — и русские, и украинцы, и белорусы. К этому миру могут принадлежать люди, которые вообще не относятся к славянскому миру, но которые восприняли культурную и духовную составляющую этого мира как свою собственную»<sup>127</sup>.

Отсюда вытекает наш вывод, что есть основания именовать панаринский подход «цивилизационного интегрализма» миро-цивилизационным или глобально-цивилизационным: если понятие «мир-система» И. Валлерстайна или «мир-экономика» Ф. Броделя делает больше упор на социально-экономических факторах, то термин «мировая цивилизация» («мир-цивилизация») акцентирует внимание на философско-политическом и культурном, духовном аспекте, подчеркивая тем самым присущий политико-философской теории Панарина этикоцентризм. Следуя глобально-цивилизационной парадигме, русский учёный много писал о таких соотносимых с частями света геополитических пространствах как Восток, Запад, Север, Юг, которые следует называть глобальными цивилизациями наивысшего порядка – межцивилизационными целостностями, объединяющими в себе сразу несколько цивилизационных общностей. Как уже говорилось, Панарин считал, что многие культурно-исторические типы имеют всемирное измерение, которое наиболее полно выражает себя при взаимодействии нескольких цивилизаций: к примеру, Востока и России как цивилизации Севера, или России и Запада.

Таким образом, влияние Панарина на современный политико-философский дискурс обусловлено, в первую очередь, тем фактом, что в 1990-х – начале 2000-х гг. он сыграл важную роль в становлении отечественной философии политики и политической теории. Панаринский вклад в философию политики носил как концептуально-теоретический, так и

---

<sup>127</sup> Официальная хроника Московского Патриархата (<http://www.patriarchia.ru/db/text/3730705.html><http://www.pravoslavie.ru/news/73458.htm>).

организационно-практический, институциональный характер. Н.Н. Зарубина отмечает, что в 1996 – 2003 гг. им были прочитаны курсы теоретической политологии и спецкурсы «Глобальное политическое прогнозирование», «Политическая антропология». Помимо научно-теоретической работы, Панарин вёл и научно-организационную деятельность: он занимался составлением концепций, проектов, программ и планов по политологии; принимал участие в создании политологического отделения на философском факультете МГУ.

Творчество Панарина имело выраженный научно-популярный аспект, поэтому можно говорить о том, что Панарин оказал влияние на современный политико-философский дискурс не только в его чисто академическом аспекте, но и в публицистическом. В 1990-е гг., когда окончательно исчезла цензура, он много занимался публицистикой, публикуясь в журналах «Москва», «Наш современник», «Новый мир», «Знамя», «Дружба народов», «Трибуна русской мысли» (участвовал в создании журнала), в газете «Завтра». Нельзя не согласиться с Зарубиной в том, что публицистическое измерение его деятельности имело большое значение, поскольку позволяло ему популяризировать свои философские и научные воззрения. В 1991 г. Панарин был принят в Союз писателей России. Стремление к реализации своего творческого потенциала выразилось в том, что со времен перестройки и вплоть до преждевременной кончины он работал предельно интенсивно: в течение этого периода им было опубликовано около 300 научных работ, среди которых 14 монографий и 8 учебников.

В течение последних 20 лет своей жизни Панарин стремился наверстать упущенное за время вынужденного молчания в советский период. Незадолго до кончины А.С. Панарин задумал написать учебник по философии «Духовные катастрофы нашей эпохи на языке современного философского

знания»<sup>128</sup>, в котором, как отмечает Н.Н. Зарубина, различные философские школы планировалась рассмотреть с точки зрения их возможности предложить проект выхода из кризиса современного общества. В июле – начале сентября 2003 г. он успел написать «Предисловие»<sup>129</sup>, методологическую преамбулу ««Пушкинская парадигма» как кредо предлагаемого исследования»<sup>130</sup> и «Введение»<sup>131</sup>. К сожалению, творческим планам мыслителями не суждено было сбыться, поскольку он скончался после тяжелой болезни 25 сентября 2003 года. Безусловно, всё это богатое творческое наследие является не только актуальным, но и потенциальным источником влияния на политико-философский дискурс современной России, а также, в перспективе, и остального мира.

В целом, можно сделать вывод, что влияние философии политики Панарина на современный политико-философский дискурс носит относительно локализованный и ограниченный характер, однако, потенциальные пределы этого влияния определяются границами полицентрично-многополярного дискурса, поэтому при условии критического переосмысления пределы роста значимости панаринской авторской концепции всё ещё не достигнуты как в России, так и в других странах.

---

<sup>128</sup> Панарин А.С. Духовные катастрофы нашей эпохи на языке современного философского знания // Панарин А.С. Русская культура перед вызовом постмодернизма. М., 2005. С. 3 – 42.

<sup>129</sup> Панарин А.С. Предисловие // Панарин А.С. Указ. соч. С. 3 – 6.

<sup>130</sup> Панарин А.С. Методологическая преамбула: «Пушкинская парадигма» как кредо предлагаемого исследования // Панарин А.С. Указ. соч. С. 6 – 17.

<sup>131</sup> Панарин А.С. Введение // Панарин А.С. Указ. соч. С. 17 – 42.

## **ГЛАВА II. Философия политики А.С. Панарина: основные идеи и концепции**

В целом, политико-философским фундаментом авторской концепции А.С. Панарина является уже упоминавшийся «цивилизационный интегрализм», под которым следует понимать интегративную цивилизационную философию, основанную на «творческой воле к синтезу» и включающей в себя синтез элементов цивилизационного подхода в варианте диалога цивилизаций (Евразийский цивилизационный проект; Православная цивилизация в контексте глобальных изменений; славянофильство и византизм как аспекты «великой национальной идеи» русского народа) с «всемирной социальной идеей» антибуржуазных «левых» и «новых левых», подразумевающей критику социал-дарвинизма («социального расизма») как особенности современной западной цивилизации и подразумевающей создание нового левого интернационала и «новой левой партии» движения вперед в общечеловеческое будущее на основе принципа глобальной справедливости.

С точки зрения личной эволюции эти несколько взаимосвязанных направлений пронизывают всё панаринское наследие, составляя ядро разрабатываемой мыслителем модели творческого цивилизационного неоевразийства, и особенно доминируют на позднем этапе в виде двух основных тем – национально-цивилизационной и глобально-формационной, всемирно-исторической (соотношение всемирно-исторических формаций капитализма, социализма, Модерна, Постмодерна, тематика «левого» глобализма, антиглобализма и альтерглобализма). Их объединяет предложенная Панариным «пушкинская парадигма» русской всемирности-всечеловечности, которая продолжала линию «Пушкинской речи» Ф.М. Достоевского на соединение «всемирной отзывчивости» и «русскости».

Доминирующей тенденцией панаринского творчества является постоянно возрастающий интерес к проблематике мировых и локальных цивилизаций и

их конфессиональной составляющей. В рамках этой сквозной проблематики происходило поэтапное развертывание цивилизационной методологии с сохранением геополитической тематики (горизонта исследований). Эта тема органично соединяется с другой «сквозной» темой – методологией глобальной прогностики.

Среди многочисленных удачных и интересных опытов по «скрещиваю» теорий следует выделить предпринятый Панариным синтез двух продуктивных идей – концепта Евразии и концепта православной цивилизации. Эта методологическая новация лежит в основе его концепции творческого цивилизационного неоевразийства, в рамках которой складывался своеобразный традиционалистский фундаментализм (при опоре, прежде всего, на евразийскую концепцию). В результате формируется и особый стиль философского мышления, который можно рассматривать как особый тип традиционализма и определить, по выражению самого Панарина, как «истинный фундаментализм»<sup>132</sup>.

Традиционалистский фундаментализм опирается на «большую фундаментальную идею»<sup>133</sup> Традиции, понимаемой максимально широко и включающей в себя не только идентичность православной цивилизации – Православие (религиозное сознание), но и светское Просвещение с его принципом гуманизма. Опираясь на наследие классических евразийцев в деле создания новой теории, находящейся в русле актуальных интеллектуальных поисков рубежа XX – XXI вв., А.С. Панарин полагал, что «и великие национальные классики, и народ принадлежат к одной традиции – православной. Стержнем этой традиции является своеобразный фундаментализм – требование единства истины, добра и красоты»<sup>134</sup>,

---

<sup>132</sup> Панарин А.С. Расшифровка видео-интервью (Ялта, Крым, 1999) из фильма «Памяти Александра Сергеевича Панарина» // Авт. Сенюшкина Т.А. 2013. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=8C1ARcg7JQs>

<sup>133</sup> Там же.

<sup>134</sup> Панарин А.С. Православная цивилизация в глобальном мире / Панарин А.С. Православная цивилизация. М.: Институт русской цивилизации, 2014. С. 388.

поэтому «...проблема заключается в том, как стать творческими фундаменталистами»<sup>135</sup>.

Понимая под фундаментализмом «...процедуру возвращения к подлинной незамутненной первооснове...»<sup>136</sup>, «...пафос возврата к некоему ценностному “золотому веку” ...»<sup>137</sup>, мыслитель считал необходимым обращаться к большим фундаментальным идеям, таким как евразийство, православная цивилизация или Просвещение, в качестве источников вдохновения для творчества. Утверждая, что «все цивилизации фундаменталистичны»<sup>138</sup>, А.С. Панарин усматривал в мировоззрении классиков евразийства потенциал традиционалистского фундаментализма (фундаменталистского традиционализма). Можно сказать, что философ стремился изменить «коннотационный фон» ряда ключевых понятий, пронизанных «духом традиционализма», наполняя их новым положительным содержанием, поскольку сегодня оно воспринимается исключительно негативно. По сути, речь идет о введении в научный оборот и политический дискурс авторских концептов.

Здесь важно уточнить, что понимается под концептом и авторским концептом, поскольку эти категории, введенные в язык политической философии сравнительно недавно (заимствования из лингвистических теорий), позволяют понять и значимость панаринского наследия, обогатившего язык отечественной науки. По определению В.Н. Расторгуева, концептом называют «особый термин с узнаваемым “авторским клеймом”, сразу отсылающим к какой-то известной собеседнику теории. По этому “клейму” любой знающий человек сразу сможет понять, что именно имеется в виду, не начиная пустопорожних споров. <...> Благодаря этому у каждого из нас есть возможность выбрать среди множества уже готовых к

---

<sup>135</sup> Панарин А.С. Расшифровка видео-интервью (Ялта, Крым, 1999) из фильма «Памяти Александра Сергеевича Панарина» // Авт. Сенюшкина Т.А. 2013. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=8C1ARcg7JQs>.

<sup>136</sup> Там же.

<sup>137</sup> Там же.

<sup>138</sup> Там же.

использованию концептов тот, который в данный момент и в конкретном контексте представляется наиболее правильным или наиболее подходящим. Вот почему специалистам так легко понять друг друга, когда они переходят с общеупотребимого языка “размытых понятий” на строгий язык концептов».<sup>139</sup>

Понятие «фундаментализм» в настоящий момент употребляется преимущественно по отношению к новым религиозным движениям, провозглашающим жизнь по «букве» некоей бумажной религиозной догмы. Панарин преосмыслил термин и, таким образом, ввел в язык науки новый концепт. Всё это позволяет поставить вопрос о том, что панаринское евразийство также включает в себя панаринский фундаментализм, подразумевающий, согласно авторскому пониманию данного термина, опору на большие фундаментальные идеи. Данная опора на большие фундаментальные идеи, выступающие составной частью «цивилизационного интегрализма» Панарина, и составляет ключевую особенность его авторской концепции. Доминирующей интенцией панаринского мировоззрения можно считать экзистенциальную тоску по большим идеям и высоким смыслам, породившую стремление восстановить смысловую вертикаль в условиях краха коммунистических смыслов в ходе распада СССР и перехода к постсоветской России.

Панаринский «цивилизационал-интегрализм», во-первых, позволяет выстраивать «мироустроительные» синтезы на основе цивилизационных идей «мощного интегративного характера» (евразийства, славянофильства, византизма), во-вторых, выдвигает идею диалога в противовес идее конфликта и борьбы, наследуя в этом вопросе позицию Бахтина, в-третьих, обеспечивает интеграцию без унификации цивилизационных «миров», позволяя избежать крайностей как глобализма, так и изоляционизма.

---

<sup>139</sup> Расторгуев В.Н. «Русский мир» и цивилизационная идентичность. Вестник православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1: Богословие. Философия. Выпуск № 3 (59), 2015. С. 152–153.

Панаринский цивилизационный интегрализм, сочетающий цивилизационный подход с интегративной парадигмой философии политики, позволяет перенести центр тяжести с находящихся в кризисе национальных государств, государств-наций на «государства-цивилизации» (концепт, разрабатываемый в рамках Института философии РАН<sup>140</sup>). Более того, некоторые из таких государств-цивилизаций могут даже выступать не просто как локальные культурно-исторические типы, но и как по сути мировые государства-цивилизации, глобальные государства-цивилизации, сверхдержавы-цивилизации, то есть как универсальные пространства (не локальные, а глобальные, всемирно-открытые<sup>141</sup>).

## **2.1. А.С. Панарин и Запад: между евразийством и европеизмом**

В рамках панаринской версии евразийского мировоззрения как части цивилизационного интегрализма особое место занимает проблематика проекта Модерн, вершиной которого стала идеология Просвещения, в свою очередь уходящая корнями в Возрождение и Реформацию. Этот проект на протяжении полутысячелетия был связан с судьбами Европы, до тех пор, пока на современном Западе не восторжествовал Постмодерн.

В течение своей жизни А.С. Панарин, естественно, не раз пересматривал отдельные позиции своей политико-философской теории, которая постоянно находилась в развитии. Поэтому можно говорить о сложной эволюции его научной позиции и философских воззрений, что предполагает выделение основных этапов в его творчестве. Предварительно следует уточнить, что вопрос о мировоззренческой эволюции философа не имеет однозначного

---

<sup>140</sup> См. напр. Спиридонова В.И., Соколова Р.И., Шевченко В.Н. Россия как государство-цивилизация: философско-политический анализ. М.: ИФ РАН, 2017.

<sup>141</sup> Подобный подход к пониманию России как мирового государства-цивилизации был продемонстрирован Президентом РФ В.В. Путиным, когда он в ироничной форме произнёс фразу о том, что «граница России нигде не заканчивается» [Российская газета. URL: <https://rg.ru/2016/11/24/putin-granica-rossii-nigde-ne-zakanchivaetsia.html> ].



решения. Думается, что первый этап выработки панаринской политической теории и философии политики представлял собой попытку сблизить «европейскость» и «евразийскость» посредством представления о России как о евразийской Европе, что можно рассматривать как своеобразную «адаптацию» европейской цивилизации к геополитическому контексту Евразии. В связи с этим раннего Панарина (начала и первой половины 1990-х гг.) можно с рядом оговорок отнести к «европейским евразийцам», занимавшим промежуточные позиции между западничеством и евразийством.

О западной составляющей политико-философской теории мыслителя на первом этапе его эволюции мы можем говорить постольку, поскольку он был связан с русским европеизмом, характеризовавшимся сочетанием ориентации на западный опыт, подвергавшийся глубокому изучению со стороны философа, с патриотической установкой на необходимость адаптации порожденных Западом социально-политических моделей к цивилизационным особенностям русского мира. Речь шла о панаринской попытке дать творческую интерпретацию выдвинутой М.С. Горбачёвым в рамках перестройки концепции «общеевропейского дома» путём «русификации» идеи Европы и её укоренения в российской политической реальности.

В этом смысле европейское евразийство раннего Панарина наследовало традиции русского европеизма классических западников XIX в., также осознававших потребность в творческой адаптации европейского Просвещения и Модерна в целом к русской почве. Нередко воплощением подобной позиции является концепция принадлежности русских к народам Восточной Европы, согласно которой Россия представляет собой восточноевропейскую цивилизацию внутри большого Запада. В соответствии с этой точкой зрения, русская культура является частью Восточной Европы как особого социокультурного региона.

Панарин полемизировал с тезисом о принадлежности русских ко «второй», Восточной Европе, предлагая вместо этого рассматривать Россию как «третью, евразийскую Европу», проводя тем самым аналогии с принципом «третьего Рима». Несмотря на то, что в 1990-е гг. был замечен его переход на всё более «востокоцентричные» евразийские позиции, эволюция в сторону «восточного (востокоцентричного) евразийства», он всё равно до конца своих дней не был готов отказаться от европейской идеи, особенно в её «левом» (социально-критическом) измерении.

В статье 1996 г. «“Вторая Европа” или “Третий Рим”? (Парадоксы европеизма в современной России)»<sup>142</sup> А.С. Панарин интерпретировал концепцию «третьей Европы» как специфический синтез европеизма и евразийства<sup>143</sup>. Хотя впоследствии сам мыслитель частично отошёл от русского европеизма, видевшего в России некий альтернативный, «другой Запад», тем не менее, теории «второй» или «третьей Европы» представляются намного более продуктивными и созидательными, нежели позиция тех неолиберальных западников, которые на корню отрицают историческую самобытность русского народа.

Здесь важно отметить, что панаринский анализ основывался на разграничении между классическим модернистским Западом, сформировавшимся в Новое время благодаря Возрождению, Реформации и Просвещению, и современной западной цивилизацией атлантического Постмодерна, подверженной губительным нигилистическим тенденциям. Первый опирается на национальную буржуазию и подразумевает определенную предпринимательскую свободу для труда, созидания и творчества, тогда как евроамериканский Постмодерн сводится к гедонистическо-потребительскому, нигилистическому «раскрепощению» от всякой трудовой, созидательной и творческой деятельности. Фигурой,

---

<sup>142</sup> Панарин А.С. “Вторая Европа” или “третий Рим”? (Парадоксы европеизма в современной России) // Панарин А.С. “Вторая Европа” или “третий Рим”? Избранная социально-философская публицистика. М.: ИФРАН. 1996. С. 127 – 153.

<sup>143</sup> Панарин А.С. Указ. соч. С. 143.

воплощавшей национально-бюргерскую классику Модерна, был, по мнению Панарина, немецкий социолог Макс Вебер, считавший капитализм порождением религиозной протестантской этики, согласно которой профессиональный долг, трудовая аскеза и призвание к определенному делу являются формой служения Богу.

Следует особо оговорить, что ранний этап творчества являлся для Панарина «полудиссидентским», поскольку тогда у него не было возможности раскрыть своё исследовательский талант ввиду постоянной необходимости оглядываться на советскую цензуру.

Уже упоминавшаяся третья по счёту монография Панарина «Стиль “ретро” в идеологии и политике. Критические очерки французского неоконсерватизма», посвященная европейским неоконсерваторам – прежде всего, французским, поскольку, изучением этой темы он занимался во второй половине 1980-х гг., важна тем, что именно в этой своей работе Панарин впервые сформулировал идею народного капитализма. Эту идею он рассматривал как ключевую для европейского неоконсервативного мировоззрения и развивал её в 1990-е гг. уже применительно к России. Разница заключается в том, что если западный неоконсерватизм выстраивал народно-капиталистический проект на базе протестантской этики, которая, согласно М. Веберу, воплощает в себе дух капитализма, то народный капитализм в России должен был основываться уже на православной этике.

Важно отметить, что народно-капиталистический проект, который был предметом изучения в творчестве Панарина, наиболее ярко представлен в истории США: его образцом могут считаться массовые популистские движения эпохи Великой депрессии и Нового курса времён президентства Ф.Д. Рузвельта. Если говорить о современной Америке, то сегодня идея народного капитализма отчасти проявляет себя в массовом популистском движении «трампизма», что обещает возвращение этой проблематики в публичный научный и политический дискурс после прихода Д. Трампа в Белый дом. Что же касается перспектив развития народно-

капиталистического проекта в современной России, то он также может получить поддержку со стороны национально и социально ориентированных демократов и либералов, которые в сегодняшнем российском обществе практически отсутствуют, но которые существовали в России дореволюционной.

Несмотря на то, что в годы перестройки А.С. Панарин искал вдохновение в идеях, идущих с Запада, после падения «железного занавеса» он постепенно всё больше осознавал, что западная либеральная демократия – это не народовластие, а имитационная, манипулятивно-декоративная, инструментально-функциональная надстройка над плутократией. Здесь имеет смысл провести аналогию с государственным строем СССР, в рамках которого формальная советская демократия, декларировавшая осуществление представительства посредством системы советов, камуфлировала реальное правление номенклатурной партократии и бюрократии. Идеиный путь Панарина в чём-то напоминает эволюцию А.И. Герцена и М.А. Бакунина, которые также были западниками до того момента, пока непосредственно не столкнулись с западной действительностью и не разочаровались в ней.

Следующий этап творческой эволюции А.С. Панарина связан с постсоветскими 1990-ми годами и может быть охарактеризован как «восточно-евразийский». Тогда мыслитель активно способствовал становлению более «восточного» («востокоцентричного») евразийства, ориентированного на союз с Китаем, Индией и исламским миром, отстаивая идею поворота к «Евразии» и «Востоку» во всей многозначности этих понятий, и одновременно развивал теорию народного капитализма, представлявшуюся ему воплощением национально-капиталистической экономики с русской спецификой.

Выше уже было сказано о том стремлении творчески переосмыслить западный опыт, которое имело место в случае с народно-капиталистическим проектом. Панарина. Теперь нам предстоит оценить, что стояло за

панаринскими представлениями о «Востоке». Панарину было присуще желание расширить границы евразийского синтеза, только на этот раз не в сторону Европы, а в сторону Азии, которая и составляла ядро панаринского понимания «Востока». «Восток» рассматривался им как социокультурное измерение геополитической оппозиции Море – Суша, олицетворяя собой цивилизацию Суши, тогда как Запад в панаринской трактовке олицетворяет дух Моря.

Думается, что в панаринском понимании восточных культур присутствует определенная лакуна, обусловленная исторической ситуацией 1990-х гг., которая оказала решающее влияние на взгляды Панарина, вследствие чего он был склонен видеть в Востоке обобщенный Анти-Запад. Это означает, что философ, не будучи профессиональным востоковедом, понимал Восток обобщенно, как некое отрицание западного мира вообще и США в особенности, как квинтэссенцию «антиамериканизма» в противоположность американизму. В этом не стоит видеть слабость Панарина, поскольку он достаточно хорошо знал восточную мысль, что очень важно в вопросе о поиске альтернатив западному глобализму. Вместе с тем, с нашей точки зрения, чтобы адаптировать панаринскую теорию к современным потребностям XXI века, необходимо соединить её с усилиями представителей востоковедения. Можно предположить, что роль моста между политико-философским учением Панарина и усилиями востоковедов может сыграть методология цивилизационного регионоведения. В частности, с точки зрения конкретизирующего подхода, лежащего в основе исследований цивилизационных регионов, помимо выделения обобщённого «Востока» и обобщённого «Запада», важно также проводить различия между конкретными восточными цивилизациями, поскольку у китайцев, индусов, арабов, африканцев не так много общего, а Индия и Китай в качестве отдельных цивилизационных регионов отличаются друг от друга в той же степени, что и Индия от Европы или Китай от Европы.

С нашей точки зрения, одной из важных особенностей панаринского евразийства является то, что, в отличие ортодоксальных евразийцев, говоривших о «России-Евразии», А.С. Панарин предпочитал размышлять о «России в Евразии»<sup>144</sup> и о «великих письменных традициях цивилизаций Евразии»<sup>145</sup>. Он отмечал, что потенциальными центрами евразийского пространства, помимо России могут стать Китай и исламский мир на Востоке, а также Германия на Западе<sup>146</sup>. Указывая на многообразие «различных цивилизаций евразийского пространства»<sup>147</sup>, Панарин подчёркивал, что диалог с тихоокеанской цивилизацией, ядром которой является Китай, открывает для России новую историческую перспективу<sup>148</sup>. Принципиально важным представляется указать на созвучие панаринской трактовки «Евразии» и евразийства с теми концепциями Большой Евразии, которые озвучивались уже после его смерти в рамках таких организаций как БРИКС и ШОС. Тот факт, что о Большой Евразии, включающей в себя и Индию, и Китай, в одной из своих речей говорил Президент РФ В.В. Путин, доказывает, что панаринские идеи хотя бы отчасти, но перекликаются с практикой (хотя В.В. Путин скорее всего отталкивался не от них). Таким образом, представляется, что Панарина можно считать одним из первопроходцев евразийства XXI в., поскольку ему во многом удалось спрогнозировать образ евразийской идеи нашего столетия, который будет значительно отличаться от классического евразийства XX в. В отличие от классических евразийцев, евразийцы XXI в. рассматривают Евразию уже не просто как одну из локальных цивилизаций, а как глобальный субъект мирового развития.

---

<sup>144</sup> Панарин А.С. Россия в Евразии: геополитические вызовы и цивилизационные ответы // Социальная философия и философская антропология: Труды и исследования. М.: ИФРАН, 1995. С. 5 – 25.

<sup>145</sup> Панарин А.С. Указ. соч. С. 14.

<sup>146</sup> Панарин А.С. Указ. соч. С. 15.

<sup>147</sup> Панарин А.С. Указ. соч. С. 17.

<sup>148</sup> Панарин А.С. Указ. соч. С. 23.

Призывая создать русский вариант тихоокеанской идеи и активно наводить межкультурные мосты со странами Азиатско-Тихоокеанского региона, российский философ всячески подчеркивал важность взаимодействия абсолютно всех великих цивилизационных традиций Евразии<sup>149</sup>. Также эти же вопросы евразийской стратегии России обсуждались в книге 1995 года «Россия в цивилизационном процессе (между атлантизмом и евразийством)»<sup>150</sup>, где в заключительном подразделе «Россия в Евразии: вызовы и ответы» философ, критикуя западничество, писал о его разрушительности «для перспектив возрождения каждого из населяющих нашу часть Евразии народов»<sup>151</sup>.

Таким образом, для Панарина Россия не тождественна Евразии и является только одной из её частей. В статье «Расколы и синтезы: конкурс цивилизационных проектов в Евразии»<sup>152</sup> учёный делал акцент на северном месторасположении той части евразийского континента, где находится Россия. Панарин оговаривал особо, что «в равнинном пространстве Северной Евразии нельзя становиться на путь сепаратных решений или самодовольного изоляционизма»<sup>153</sup>. Он отмечал и необходимость цивилизационной разработки понятия североевразийского пространства<sup>154</sup>.

Делая уточнение о североевразийском характере русской государственности, политолог тем самым подразумевал, что также существует восточная, южная, западная, северо-восточная и другие Евразии. Следовательно, согласно логике панаринского евразийства нужно говорить не столько о евразийской цивилизации в единственном числе, стержнем которой является Россия, сколько о многих евразийских культурно-

---

<sup>149</sup> Панарин А.С. Указ. соч. С. 23.

<sup>150</sup> Панарин А.С. Россия в цивилизационном процессе (между атлантизмом и евразийством). М.: ИФРАН, 1994.

<sup>151</sup> Панарин А.С. Указ. соч. С. 255.

<sup>152</sup> Панарин А.С. Расколы и синтезы: конкурс цивилизационных проектов в Евразии // Панарин А.С. «Вторая Европа» или «третий Рим»? Избранная социально-философская публицистика. М.: ИФРАН. 1996. С. 90 – 126.

<sup>153</sup> Панарин А.С. Указ. соч. С. 110 – 111.

<sup>154</sup> Панарин А.С. Указ. соч. С. 118.

исторических типах, ядрами которых могут выступать Китай, Индия, исламский мир и даже европейская Германия. В контексте рассматриваемой проблемы взаимоотношений Панарина и Запада важно обратить внимание, что Европа выступает как одна из частей большой панаринской Евразии, противопоставленная США. Таким образом, даже евразийский этап разработки панаринской политической теории и философии политики никогда не характеризовался «антиевропеизмом». Он был обусловлен прежде всего «антиамериканизмом», на почве которого и предполагалось консолидировать большой евразийский континент, включая и его европейскую часть. В данном контексте уместным будет вспомнить о французском президенте Ш. де Голле, который, несмотря на западноевропейское положение Франции, являлся приверженцем последовательного антиамериканизма. Таким образом, и французский голлизм с присущим ему антиамериканизмом был вполне допустимым союзником для евразийского цивилизационного проекта Панарина.

Думается, что причина расхождений Панарина с классическими евразийцами кроется в терминологической двойственности: классики евразийства имели ввиду срединный регион на стыке Европы и Азии, который, занимая промежуточное положение по отношению к двум частям света, представляет собой некий особый мир между европейским и азиатским пространствами. Простираясь от Карпат до Тихого океана, эта лесостепная территория в целом совпадает с границами бывшей Российской империи, СССР, а также монгольской державы Чингисхана. В геополитике, начиная с британского географа Хэлфорда Маккиндера, срединный мир Сибири и Восточно-Европейской (Русской) равнины принято называть «хартлендом» или «осевым регионом», где пролегает «географическая ось истории».

Ещё до Маккиндера похожая мысль о срединности российского пространства высказывалась русским панславистом В.И. Ламанским,



писавшим в работе «Три мира Азийско-Европейского материка»<sup>155</sup>, что существует греко-славянский «средний мир, т.е. ненастоящая Европа и ненастоящая Азия. Вступая в пределы этого среднего мира из Азии, мы должны сказать, что тут Азия кончается, но Европа еще не начинается; точно так же, вступая в него из Европы, мы вправе сказать: здесь кончается Европа и еще не начинается Азия»<sup>156</sup>.

Представляется, что совпадающий с территорией исторической России срединный регион на стыке Европы и Азии можно называть малой Евразией, поскольку именно промежуточное пространство между двумя частями света имели ввиду ортодоксальные евразийцы, когда говорили о тождестве «российскости» и «евразийскости». Вместе с тем, в рамках географии ещё с XIX в. существует представление о большой, великой Евразии – самом крупном из шести материков, который охватывает не только российскую цивилизацию, но и множество других культурно-исторических типов: китайскую, японскую, индийскую, арабскую, тюркскую, персидскую и даже европейскую.

Возвращаясь к творчеству Панарина, следует сказать, что в его работах великоевразийские мотивы преобладают над малоевразийскими, потому что «евразийскость» для него не исчерпывалась «российскостью», а включала в себя также «китайскость», «индийскость» и «исламскость» в её арабском, тюркском и иранском измерениях, равно как и «европейскость». Исходя из своего понимания евразийства, философ стремился определить то место, которая Россия как малая Евразия занимает в великой Евразии, прежде всего, в рамках системы отношений с такими великоевразийскими цивилизациями как Китай, Индия, исламский мир и континентальная Европа, и закономерно приходил к выводу, что русские – это срединные творческие евразийцы, являющиеся в силу срединности своего положения носителями большого

---

<sup>155</sup> Ламанский В.И. Три мира Азийско-Европейского материка // Ламанский В.И. Два мира: романо-германская и греко-славянская цивилизации. Геополитика панславизма. М.: Институт русской цивилизации, 2010.

<sup>156</sup> Ламанский В.И. Указ. соч. С. 185 – 186.

евразийского проекта творческого, нацеленного на масштабные синтезы Запада и Востока, Севера и Юга Евразии.

Можно отметить, что в рамках представления о большом великоевразийском материке Россия призвана играть цивилизационную роль соединения срединного Востока, Запада, Севера и Юга, тогда как собственно географический центр континента – центральная Евразия – находится явно южнее Сибири и Восточно-Европейской равнины: приблизительно в регионах Центральной Азии и Среднего Востока.

Таким образом, говоря о специфике панаринского евразийства, можно подчеркнуть, что, по мысли А.С. Панарина, отличительной особенностью России по сравнению с другими культурно-историческими типами великой материковой Евразии является её срединное месторасположение, обуславливающее её способность занимать центральное место и играть ведущую роль среди всех евразийских цивилизаций, выполняя роль цивилизационного моста между европейской и азиатской частями большой Евразии.

Третий, заключительный период эволюции панаринского учения был связан с концепцией православной цивилизации в контексте глобальных изменений. Позднего А.С. Панарина на последнем этапе его творчества имеет смысл характеризовать как «православного евразийца», стремившегося осуществить синтез Евразии и православной цивилизации, рассматривая Православие в качестве фундамента творческого цивилизационного евразийства как составной части цивилизационного интегрализма.

Тематика взаимоотношений с Западом в целом и Европой как его частью проходит красной нитью сквозь все этапы панаринского творчества. Следует заметить, что проблема отношения России к Западу всегда была присуща русской философской мысли, включая общественно-политическое течение евразийства 20-х и 30-х гг. XX в. Продолжая данную интеллектуальную традицию, в том числе и евразийскую, А.С. Панарин также ставил в центр своей концепции отношение к Западу. Однако в тоже время он стоит

особняком по отношению к классическим евразийцам, поскольку особенностью панаринской теории является смещение критических акцентов с Европы на Америку.

Тем общим, что связывает Панарина с классическим евразийством, является, во-первых, обвинение Запада в культурной экспансии, в стремлении навязать свою культуру всему миру: Панарин неоднократно писал о борьбе США против национальных культур. Во-вторых, при характеристике Запада в панаринской концепции и в теории классических евразийцев совпадает восприятие рационализма, «экономизма», демократии, «прогрессизма» в качестве одной большой идеологии Модерна, которая является сутью всей западной культуры Нового времени.

Вместе с тем, существуют важные расхождения в даваемых оценках. В отличие от классических евразийцев, Панарин являлся сторонником Просвещения, обвиняя современный Запад в отступлении от просветительских ценностей «свободы, равенства и братства». Классический Модерн Панарин характеризовал пятью признаками: 1) всецелая зависимость элиты от нации; 2) самоценность культуры; 3) стремление защитить слабого, угнетаемого; 4) вера в конечное торжество Истины, Добра, Красоты в человечестве; 5) требование от человека самодисциплины, ответственности для осмысленного участия в гражданских делах. По мнению Панарина, Просвещение предполагает признание права всех национальных культур на существование и их равенства. Тогда как сегодняшний Запад, с панаринской точки зрения, во многом перечеркнул просветительские идеи, отказавшись от Модерна в пользу Постмодерна.

Своё идеологическое оформление победа Запада в Холодной войне получила в рамках неолиберализма, вульгаризированным вариантом которого стала идея американского политолога Ф. Фукуямы о конце истории. Впервые эта концепция была озвучена в статье 1989 г. «Конец истории?»<sup>157</sup>,

---

<sup>157</sup> Фукуяма Ф. Конец истории? [электронный ресурс] / Электронный научный архив УрФУ. URL: <http://elar.urfu.ru/bitstream/10995/226/1/fukujama.pdf>

опубликованной в журнале «National Interest». Как утверждал автор статьи, «триумф Запада, западной идеи очевиден прежде всего потому, что у либерализма не осталось никаких жизнеспособных альтернатив»<sup>158</sup> Затем в 1992 году Фукуяма на основе статьи выпустил книгу «Конец истории и последний человек». Идеологема Фукуямы, представлявшая собой упрощенный и прямолинейный поп-либерализм для широких масс, была призвана обосновать гегемонию однополярного неолиберального мира во главе с США.

Крушение (демотаж) социалистического лагеря во главе с СССР дало начало укреплению американского мирового порядка и активизировало процессы вестернизации и американизации в глобальном масштабе. Классический Модерн окончательно трансформировался в Постмодерн. Национальный индустриальный капитализм, связанный со сферой реального производства продукции, сменился финансово-банковской системой транснационального рынка.

«Конец истории» подразумевал, что произошедшие глобальные трансформации, во-первых, носят безусловно позитивный характер, и, во-вторых, свидетельствуют об окончательном завершении исторического процесса, вершиной которого объявляется наступление «светлого будущего» в виде «нового мирового порядка», основанного на неолиберальной гегемонии Запада. Теория Фукуямы предполагала по сути неолиберальную мировую революцию и прекращение дальнейшего социально-политического развития в результате глобального торжества либерального «открытого общества» и населяющих его «новых кочевников».

Пик популярности концепции «конца истории» пришёлся на правление президента от Демократической партии США Билла Клинтона в 1990-е гг., тогда как после прихода к власти в 2000 г. администрации республиканцев-неоконсерваторов во главе с Джорджем Бушем-младшим поддержку получила предложенная С. Хантингтоном концепция «столкновения

---

<sup>158</sup> Фукуяма Ф. Указ. соч.

цивилизаций», постулировавшая неизбежность войн вдоль линий цивилизационного разлома. Импульс к популяризации подхода Хантингтона дали события 11 сентября 2001 года, проинтерпретированные сторонниками идеи о столкновении цивилизаций как проявление противостояния ислама и западного христианства.

В 1990-е гг. идеологема «конца истории», выброшенная Ф. Фукуямой, вызвала серьезную критику, прежде всего, в незападных странах, а также среди многих западных учёных, которые увидели в ней идеологическое обоснование американского неоколониализма. В России восприятие «конца истории» обуславливалось не только внешнеполитическим, но и внутривнутриполитическим контекстом. Крах социалистического лагеря для русских означал разрушение страны и потерю сверхдержавного статуса. В социально-экономической области происходил переход от плановой социалистической экономики к радикально-рыночному капитализму. Пришедшие к власти радикальные неолибералы осуществляли демонтаж институтов социального и национального государства, стремились встроить Россию в западный мир на правах младшего партнера, осуществляли космополитическую политику вестернизации русской культуры.

В этих условиях глобалистская теория «конца истории» воспринималась как концентрированное выражение западного неолиберализма и стала предметом критики со стороны многих национально и патриотически ориентированных интеллектуалов. К их числу относился и Панарин, чей взгляд на концепцию Фукуямы был крайне негативным. В частности, он был склонен рассматривать «конец истории» как «самопредательство» западной цивилизации. Кроме того, мыслитель стремился показать несостоятельность претензий Запада на универсальность, постоянно выступающего от лица «общечеловеческих ценностей», «мирового сообщества» и игнорирующего другие цивилизации.

Панарин подчеркивал, что современным либералам присущи крайний радикализм, фанатизм и «большевистская» нетерпимость к альтернативным

точкам зрения: «С большевистской убежденностью и напористостью они утверждают, что единственной современной теорией является либерализм (все остальные идейные течения представляют пережитки прошлого); что происходящие в мире процессы сводятся к одному знаменателю или вектору – формированию современного общества западного образца; и что сам этот образец – последнее, что осталось в запасе у мировой истории – впредь ничего другого она человечеству уже никогда не предложит. Если сравнить “Коммунистический манифест” Маркса и Энгельса (1848) и современный либеральный манифест, написанный американским политологом Ф. Фукуямой и носящий красноречивое название “Конец истории”, то придется признать, что по классовой напористости, самоуверенности и непримиримости основоположники научного социализма явно уступают идеологу “победившего либерализма”»<sup>159</sup>.

Исходя из сказанного, следует сделать важный вывод, что вопреки распространенной в политологии точке зрения о центристском характере либерализма, современные либералы к политическому центризму не имеют никакого отношения и представляют собой не умеренное, а крайне радикальное течение общественно-политической мысли.

Панарин, будучи несогласным с идеей об «остановке исторического процесса» и исчезновении цивилизационных альтернатив, активно полемизировал с Фукуямой. Рассуждая о конце истории, он задавался вопросом, почему данная концепция оказалась столь популярна на Западе? Наиболее явной и лежащей на поверхности причиной ему виделась победа либерально-капиталистического Запада над коммунистическим «вторым миром». В результате исчезла лево-модернистская марксистская альтернатива, препятствовавшая окончательной глобализации либерального капитализма, равно как и всемирной вестернизации в форме американизации. Однако присутствуют и глубинные первопричины, находящиеся в скрытом,

---

<sup>159</sup> Панарин А. С. Политология. Западная и Восточная традиции. М.: Университет, 2000. С. 63.

непроявленном виде. Они связаны с титанической «волей к власти» фаустовского человека Запада.

Причём «воля к власти» в XX в. была в равной мере присуща как буржуазному Западу, так и советскому проекту, а в 30-е – 40-е гг. ещё и фашистскому блоку. Панарина больше всего отталкивало в позиции Фукуямы то обстоятельство, что тот занимается апологетикой однополярного либерального мира во главе с США и по сути предлагал человечеству смириться со смертью исторического духа как на уровне мировых универсалий, так и на уровне локальных цивилизационных общностей. Кроме того, российский философ ясно осознавал, что за концом истории неизбежно следует конец культуры в её национальном и всечеловеческом измерениях.

В отличие от Фукуямы, сам Панарин верил в безграничность и нелинейность раскрытия исторического потенциала, присущего как мировой культуре в целом, так и всему многообразию локальных цивилизаций. Будучи творческим евразийцем, философ ратовал за всеобъемлющее и многомерное творчество как общее дело для всех исторических субъектов, интегрирующее их в единое целое; отстаивал максимально полное раскрытие всех заложенных в истории энергий развития.

Рассматривая «конец истории» как культурный, исторический и цивилизационный тупик человечества, ставящий под угрозу существование человека как вида, А.С. Панарин смог убедительно доказать, что однополярный мир тотального либерализма знаменует собой планетарный цивилизационный кризис Модерна. Касаясь вопроса о научном значении панаринской полемики с концепцией Ф. Фукуямы, нужно сказать, что вклад учёного заключался в защите им принципов нелинейности, альтернативности и многовариантности культурно-исторического развития.

Наблюдая за тем, как западные общественные науки превращались в составную часть политической идеологии либерализма и становились инструментами экспансии глобального Запада – не случайно учёный

постоянно сравнивал современных либералов с большевиками – Панарин предложил собственный взгляд на западную цивилизацию и место этой цивилизации в мире.

При описании «столпов» западного мира он нередко обращался к таким культурологическим характеристикам, как «титанизм», «прометеизм», «фаустианство». Здесь мы подходим к разбору важнейшего принципа евроамериканской цивилизации, вытекающего из западной парадигмы линейного времени и подробно разбираемого во многих панаринских работах. Этим принципом является направленный на экспансию фаустовский, прометеевско-титанический активизм. Мыслитель интерпретировал буржуазность сквозь призму «прометеева порыва покорителей природы – титанизма, завещанного эпохой Возрождения»<sup>160</sup>.

Значимой проблемой, о которой подробно писал Панарин, стало замыкание западного фаустовского духа на материально-вещественной сфере. Он подчеркивал, что материализм и механицизм новоевропейской эпохи были обусловлены «общей интенцией прометеева человека, имеющего дело с сопротивляющейся природной материей. Апологетика материального производства как сферы подлинного дела была выдумана не коммунистами. Она заложена в глубинных установках западной фаустовской культуры, в идее покорения природы»<sup>161</sup>. Следовательно, в эпоху Нового времени обращенный вовне титанический прометеизм свелся к процессам материализации и технократизации, что вело к разрушению культуры как духовно-ценностной сферы не только на Востоке, но и, прежде всего, на самом Западе.

Как русские, так и европейские философы разгадывали тайну динамизма западного культурно-исторического типа, старались понять природу лихорадочной деятельности, во имя которой отбрасывались вечные духовные ценности. Как известно, впервые о Западе как фаустовской культуре стал

---

<sup>160</sup> Панарин А.С. Искушение глобализмом. М.: Эксмо, 2003. С. 332.

<sup>161</sup> Панарин А.С. Указ. соч. С. 332.



говорить Освальд Шпенглер, хотя ещё до него та же проблема ставилась Иоаганном В. Гёте в его трагедии «Фауст». Великий немецкий мыслитель в работе «Закат Европы»<sup>162</sup> писал об экспансионистской, направленной на бесконечное расширение природе западного духа, мифологическим воплощением которой служит фигура доктора Иоганна Фауста.

Панарин был согласен с тем, что культуру трансатлантической цивилизации следует считать фаустовской, равно как титанической и прометеевской. Более того, он пошёл дальше, отметив связь между глобалистско-мондиалистской политикой современного Запада и его социокультурной спецификой: «Нынешняя победа Запада в холодной войне и возрождение химеры однополярного мира заставляет заново поставить философский вопрос о глубинных антропологических основаниях западной цивилизации»<sup>163</sup>.

По мнению Панарина, присущее евроамериканскому миру стремление к экспансии породило империалистическую «волю к власти» западного прометеевского человека, проявившуюся в желании подчинить себе мир путём внешней гипер-активности и титанических усилий. Панарин полагал, что западные люди – это экстраверты, стремящиеся максимально проявить себя вовне, тогда как народы Востока – это интроверты, ориентирующиеся на внутренний духовный мир и достижение мировой гармонии, а не на трансформацию внешнего мира. Западного титана-прометея интересует не столько постижение внутреннего мира сокрытых сущностей, вечных истин и глубин духа, сколько центробежная экспансия вовне и вширь. Таким образом, согласно панаринскому пониманию, западная цивилизация, породившая фаустовского прометеева человека, больше ориентируется на внешний мир и склонна к титаническому империализму, тогда как восточная – на внутренний.

---

<sup>162</sup> Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. 1. Гештальт и действительность. М.: Мысль, 1998.

<sup>163</sup> Панарин А.С. Россия в циклах мировой истории. М.: Изд-во МГУ, 1999. С. 17.

Некоторые представители западной элиты с предельной откровенностью выражали гегемонистско-экспансионистскую «волю к власти» империалистического Запада. Так, в статье Н.Н. Бонцевич «Концепция американской мировой гегемонии Генри Люса»<sup>164</sup> отмечается, что влиятельный американский медиа-магнат, владелец информационной империи Time Inc. Генри Робинсон Люс (1898 – 1967) открыто формулировал идеологию глобального гегемонизма США как авангарда западного мирового империализма. Им было опубликовано эссе с характерным названием «Американский век». Другой представитель западной элиты – британский крупный капиталист, «алмазный король» Сесиль Родс (1853 – 1902) – являлся известным идеологом широкомасштабной экспансии Британской империи.

Можно согласиться с мыслью А.С. Панарина, созвучной позиции О. Шпенглера, о том, что фаустовский активизм привел к появлению небывало самоуверенного глобального субъекта: представители трансатлантического цивилизационного пространства стали ощущать себя титанами, призванными иметь власть над всей планетой и находящимися на ней социумами. Попытаемся продолжить эту линию анализа. Прометеизм, доведённый до абсурда, способствовал появлению у Запада непомерной гордыни, ставшей главной причиной его грехопадения. Евроамериканская цивилизация повторила судьбу Фауста, который стремился к бесконечным новациям, но, как законченный неврастеник, оказался не способен ценить бытие как таковое. Даже дар жизни и молодости не удовлетворял эту пресыщенную натуру. Запад, как и Фауст, противоречив и не столько созидателен, сколько разрушитель.

Панарин сделал вывод, согласно которому результатом западного фаустианства, прометеизма и титанизма, имеющих своим основанием абсолютизацию времени и линейного прогресса, стало игнорирование

---

<sup>164</sup> Бонцевич Н. Н. Концепция американской мировой гегемонии Генри Люса // Альманах современной науки и образования. Тамбов: Грамота, 2008. № 6. Ч. 1. С. 36-38.

внутренней сущности вещей, т.е. их природы. Фаустовский титан-прометей горделиво возомнил, что способен заменить несовершенную, с его точки зрения, природность и витальность более совершенной рукотворной искусственностью, открыв тем самым дорогу технотронному универсуму машинных механизмов.

Панарин неоднократно указывал на борьбу техники против органики как на изъян новоевропейской модернизации. Он фиксировал внимание на том, что в результате забвения западным человеком сущности бытия произошло понижение статуса природы, космоса, вселенной лишь до пассивного объекта обладания. Модернизация Нового времени, субъектом которой выступал обуреваемый прометеевой гордыней и титанической страстью властолюбия фаустовский индивид, означала процесс последовательной и непримиримой борьбы техники и механики против витальности.

Как постоянно подчеркивал Панарин, новоевропейский Модерн во многом строился на абсолютном господстве техницизма и механицизма над природной биосферой как творением Божиим, поскольку, по его мнению, «парадигма западного восприятия такова, что ей доступны либо преимущественно материальные измерения обретений и потерь, либо, если речь идёт о духовных факторах, чувствительность к обретениям и потерям образованности. Поражает глухота к одному, со времен христианства стоящему в центре фактору – духовно-нравственному...»<sup>165</sup>.

Панарин вполне обоснованно утверждал, что направленность западного человека на внешний мир чревата механистическим материализмом и пренебрежением духовной сферой. Ввиду того, что человек является органичной частью витального жизненного мира, процесс возрастающей механизации не мог рано или поздно не затронуть и его, дав начало дегуманизации в глобальном масштабе. Панаринский прогноз об опасностях, связанных с абсолютизацией техники в ущерб биосфере, – это не полемическое преувеличение, а сбывающееся на наших глазах пророчество.

---

<sup>165</sup> Панарин А.С. Указ. соч. С. 190 – 191.

Сегодня мы видим, как технократическая цивилизация Запада проявляет себя в трансгуманизме, ставящем своей целью создание постчеловечества путём фактического «расчеловечивания» – борьбы с человеческой природой. Имеет смысл выделить несколько основных элементов данной стратегии трансгуманизма. Думается, логичным шагом на пути расчеловечивания может стать киборгизация – создание биороботов-киборгов путём слияния человека и машины. Не случайно, ещё на рубеже 1960-х – 1970-х гг. известный американский неолиберальный идеолог Збигнев Бжезинский ввёл в оборот термин «технетронная эра», использовавшийся им в названиях двух своих книг: «На рубеже веков: Роль Америки в технетронной эре» (*Between Two Ages: America's Role in the Technetronic Era*) 1970 г. и «Международная политика в технетронную эру» (*International Politics in the Technetronic*) 1971 г. В трудах Бжезинского речь ещё не шла об уравнивании людей и роботов, поскольку они представляли собой частный случай идеологии западного технократизма. Данный тезис прозвучал лишь спустя несколько десятилетий в работах трансгуманистов, которые, в свою очередь, можно рассматривать в качестве логичного развития технократического вектора западной цивилизации. Это означает, что важной составной частью трансгуманизма является исчезновение разницы между антропосферой и техносферой путём уравнивания людей и роботов, что гипотетически ведёт к торжеству роботократии<sup>166</sup>.

Есть и ещё один элемент этой стратегии дегуманизации – виртуализация и электронизация, означающая вытеснение реальности виртуальностью и строительство электронного общества. Иногда данный тип общества называют нетократией<sup>167</sup>. Таким образом, сложность стоящих перед человечеством вызовов требует адекватного ответа в виде разработки новой и целостной гуманистической парадигмы. В XX в. подобные попытки уже предпринимались: к примеру, католический философ-неотомист Ж. Маритен

---

<sup>166</sup> Дословно «власть роботов».

<sup>167</sup> От англ. *netocracy* – дословно «власть сети».

разрабатывал доктрину интегрального гуманизма, ориентированную на идеал всесторонне развитой человеческой личности. В Индии интегральный гуманизм в качестве лозунга был включен в идеологическую программу одной из двух основных политических сил страны – Индийской народной партии (Более известной как БДП – «Бхаратия джаната парти»). В русле этих попыток находится и цивилизационный интегрализм Панарина, построенный на сочетании цивилизационного подхода с идеалом гармонически развитой личности.

Панарин активно участвовал в мировоззренческих поисках альтернативы западному прогрессизму, пытаясь оформить парадигму русского гуманизма, основанного на идее творчества, творческого труда, возведённого в абсолют и трактуемого максималистски. Анализируя технологический империализм Запада, учёный предупреждал, что если отчуждение между человеком и миром не будет преодолено, то фаустовскому человечеству предстоит пережить экологический, антропологический и культурный крах.

Российский мыслитель отмечал, что, согласно логике технократического Модерна, неизбежно произойдёт разрушение природного космоса, на смену которому должна прийти полностью искусственная среда обитания. С его точки зрения, торжество модернистского Запада означает окончательную денатурализацию природного и человеческого бытия, победу механики над органикой, искусственной неорганической материи – над жизнью, превращение в неживую техносферу как биосферы, так и созданной человеком антропосферы и культуросферы. Панарин писал о том, что процесс новоевропейской модернизации, ставший квинтэссенцией фаустовского, прометеевско-титанического духа времени, повлёк за собой нигилистическое разрушение органики жизни и бытия. По мнению учёного, результатом модернизма Запада стало умерщвление витальной энергии, превращение органической материи природы в мёртвый материал техносферы.

Важная заслуга Панарина состоит в том, что он мужественно пытался предупредить народы планеты о грозящих им опасностях, исходящих со стороны технотронного титанизма западной цивилизации. Философ надеялся на возможность приостановить экспансию Запада путём обращения к интеллектуальной элите, в том числе и западной. Панарин убедительно доказал, что ускоренное материально-техническое развитие представляет собой игру с нулевой суммой: оно оплачивается отчуждением человека от глубинных социокультурных проявлений своей цивилизации.

Резюмируя сказанное, можно сделать вывод о том, что Панарину удалось вскрыть те противоречия, которые таил в себе фаустовский, титаническо-прометеевский дух западного мира с присущей ему экспансионистской «волей к власти». Он показал, каким образом эти противоречия европейского прометеизма, титанизма и фаустианства привели Запад к разрыву со всеми святынями культуры, что, в конечном счете, чревато его самоисчерпанием и системным кризисом, ведущим к глобальной катастрофе.

А.С. Панарин выявил внутренний изъян новоевропейского модернистского проекта, начавшего с гуманистической утопии всемогущего титана-творца и закончившего антиутопией биороботизации и дегуманизации человеческого существования. Выяснилось, что одержимый страстями человек Запада, которому удалось соединить в своём опыте всеильное могущество титанов Кроноса и Прометея с гениальностью Фауста, оказался перед лицом самоуничтожения, тем самым уподобившись мифологическому змею, кусающему себя за хвост. При этом важно отметить, что, указав на порочность западного прогрессизма, Панарин никогда не отрицал идею развития ни в национальном, ни в глобальном масштабе. Он выступал за цивилизационную модель альтернативной модернизации и глобализации в соответствии с принципом русского гуманизма.

Панарин писал об идеологиях как «великих учениях» новоевропейского Модерна. Модернистский Запад породил феномен социально-политической идеологии как своего рода светской религии. Как известно, сам термин

«идеология» был создан и введен в оборот французским просветителем Антуаном Дестют де Траси (1754 – 1836) на рубеже XVIII – XIX вв. Одной из таких идеологий стал буржуазный либерализм, который к концу XX в. претендовал на то, чтобы быть монопольным представителем западного духа.

Панарин жёстко критиковал политические идеологии на том основании, что они являются одномерными и охватывают только часть политической жизни, стремясь при этом монополизировать всю политику как целое. Отсюда проистекает искажение реальной действительности в угоду идеологическим целям. Например, он подвергал критике марксистов, поскольку «для них Россия уже выступила как чистый объект преобразующей воли, ценный уже не сам по себе, а исключительно ввиду результатов, которые предстоит получить. Ни история, ни география, ни культура “этой” страны их уже ни к чему не обязывали: они ценили не Россию, а социализм, который они внедряли в Россию»<sup>168</sup>.

Подчеркивая разрушительно-нигилистическую роль сторонников марксистского «великого учения» по отношению к России в прошлом, учёный придавал особую важность борьбе с неолиберализмом в настоящем, потому что к моменту окончания Холодной войны радикальные неолибералы и западники объявили свою идеологию единственным полноценным воплощением цивилизации Запада и всего современного мира.

Нельзя не отметить, что в случае с модернистскими идеологиями снова речь идёт о внутренней противоречивости Запада: сведя в эпоху Великой французской революции безграничную реальность политической жизни к относительному плюрализму ряда идеологий – либерализма, социализма, консерватизма и национализма, в конечном счёте новоевропейский Модерн, переродившийся в Постмодерн, отказался даже от этого ограниченного плюрализма, избрав «великое учение» крайнего неолиберализма в качестве единственно верного, магистрального пути прогресса и отметая все иные.

---

<sup>168</sup> Панарин А.С. Стратегическая нестабильность в XXI веке. М.: Алгоритм, 2003. С. 191 – 192.

Панарин проводил анализ рыночного экономикоцентризма как квинтэссенции западной либеральной идеологии. Панарин отмечал, что либеральная идеология свободного рыночного капитализма, восприняв от западного Модерна технологическое отношение к миру<sup>169</sup>, с самого своего появления подразумевала приоритет частного блага над общим как единым целым и базировалась на рыночном экономикоцентризме, поскольку именно рынок наиболее полно воплощает господство частных интересов над общими. Экономическая свобода торговли, рынка, частной собственности, буржуазии неизбежно вела к нигилизму по отношению ко всему вне рыночному, внебуржуазному и внеэкономическому. Отсюда вытекает присущая либералам склонность к экономизации и коммерциализации политики, культуры, социума.

С течением времени рыночно-капиталистическая тенденция только усиливалась, достигнув глобальных масштабов в современном неолиберализме, представляющем собой глобализацию принципов свободного рынка и перенос акцентов с промышленного капитализма на финансово-банковский. Если сначала классические либералы XIX в. отстаивали представления о праве на владение частной собственностью и предпринимательской свободе в рамках национального государства, то их намного более радикальные преемники пришли к тотальному отовариванию и «орыночничиванию» всего бытия, т.е. к его превращению в мировой капитал – овеществленный труд всего населения планеты Земля.

Природа и космос стали рассматриваться только как средство извлечения максимальной прибыли. Немаловажное отличие классического либерализма от постмодернистского неолиберализма заключается в том, что для классических либералов главным субъектом являлся буржуа-творец, понимавший торговую свободу как необходимое условие для экономического творчества, созидания материальных благ и реального производства, тогда в центре идеологии современных неолибералов находится уже буржуа-потребитель, стремящийся

---

<sup>169</sup> Панарин А. С. Политология. О мире политики на Востоке и на Западе: учеб. пособие. М.: Университет, 1999. С. 27.



отнюдь не к творческому труду, а к «раскрепощению» своих потребительских инстинктов с целью безграничного потребления в «эмансипированном» обществе победившего консьюмеризма.

Как указывал Панарин, экономикоцентричный подход либералов к политике подразумевает инструментально-утилитарное понимание политической сферы только как средства конвертации власти в собственность, вне зависимости от норм морали, нравственности, религии, справедливости, блага.

Отметим, что проблема отчуждения в рамках рыночной экономики неоднократно оказывалась в центре внимания у многих мыслителей. В частности, о проблеме отчуждения труда много писали последователи К.Маркса, хотя они тоже были экономикоцентристами, но не рыночными, а коммунистическими. Так, истоки неолиберального мондиализма были проанализированы К. Каутским, выдвинувшим теорию ультраимпериализма<sup>170</sup>, понимавшегося как следующая вслед за империализмом стадия развития мирового капитализма.

По аналогии с введённым К. Каутским понятием радикальный вариант неолиберального глобализма – рыночный фундаментализм, означающий подчинение государственной политики интересам глобального рынка – также может быть назван ультралиберализмом. С точки зрения марксизма, капитализм как система господства капитала – овеществленного труда – стремится овеществить, опредметить и отоварить человеческое бытие, подчинить жизнь законам рынка.

Вместе с тем, как отмечал Панарин, ради конвертации власти в собственность марксистская элита СССР достаточно легко пошла на замену планового экономикоцентризма рыночным, поскольку у неё изначально имелся общий мировоззренческий базис с неолибералами в виде абсолютизации экономики.

---

<sup>170</sup> Поскольку приставка «ультра» указывает на гиперболизацию и превосходную степень какого-либо явления, то ультраимпериализм означает доведение до глобального предела тенденций империалистической стадии развития капиталистической экономики

Блестящий анализ классического либерального капитализма XIX в. с его фритредерскими<sup>171</sup> принципами свободной торговли и свободного рынка содержится в работе авторитетного экономиста и социолога К. Поланьи «Великая трансформация: политические и экономические истоки нашего времени»<sup>172</sup>, подчеркивающей, что «либеральное государство как таковое представляло собой продукт саморегулирующегося рынка»<sup>173</sup>. На страницах книги экономист занимался тщательным разбором того системного кризиса Запада, который начался в годы Первой мировой войны, продолжился в период Великой депрессии 1929 – 1933 гг. и завершился Второй мировой войной. По его мнению, «первопричины катастрофы лежат в утопической попытке экономического либерализма создать саморегулирующуюся рыночную систему»<sup>174</sup>.

Панарин был солидарен с утверждением К. Поланьи о том, что «экономический либерализм представлял собой организующий принцип общества, занятого созданием рыночной системы»<sup>175</sup>, нацеленный на идеологическое обоснование «саморегулирующегося рынка, опиравшийся на поддержку торгово-промышленных слоев и в качестве своих методов широко использовавший *laissez-faire* и свободную торговлю»<sup>176</sup>. Подобно тому, как классический либерализм XIX в. привел европейский мир к системному кризису в начале XX в., неолиберальный мондиализм с его стремлением построить глобально-капиталистическую систему неограниченного рынка также закончится катастрофой, которая, с панаринской точки зрения, будет иметь уже не относительно локальный западный, а всепланетарный и общечеловеческий масштаб.

---

<sup>171</sup> От англ. *free trade* – свободная торговля. С этим понятием неразрывно связан термин “свободный рынок” – англ. *free market*

<sup>172</sup> Поланьи К. Великая трансформация: политические и экономические истоки нашего времени. СПб.: Алетейя, 2002.

<sup>173</sup> Поланьи К. Указ. соч. С. 13.

<sup>174</sup> Поланьи К. Указ. соч. С. 41.

<sup>175</sup> Поланьи К. Указ. соч. С. 152.

<sup>176</sup> Поланьи К. Указ. соч. С. 149.

Панарин периодически возвращался к оценке материализма как первоосновы либерально-рыночного экономикоцентризма. Глубинной первопричиной присущего либерализму рыночного экономикоцентризма, как полагал Панарин, стала материалистическая установка, унаследованная от модернистской эпохи Нового времени. По его мнению, модернистский Запад значительно больше внимания уделяет эмпирическому опыту, утилитарным соображениям пользы и прагматике действия, нежели Восток: Все идеологии Модерна в той или иной степени характеризуются приматом материально-вещественной сферы над нематериальной. Для многих из них это проявляется в абсолютизации экономического фактора.

Как уже говорилось выше, сторонники марксизма, будучи материалистами, выдвинули тезис об экономике как общественном базисе, поэтому основой социалистического общества должна была стать плановая, командно-административная экономика. Либералы, точно так же, как и марксисты, разделяют тезис об экономическом базисе социума, но их экономикоцентризм носит уже не планово-коммунистический, а рыночно-капиталистический характер. Панарин указывал, что эпоха Просвещения не сводилась только к экономическому детерминизму: в ней также присутствовали установки социоцентризма и культуроцентризма.

Для Панарина был характерен взгляд на политическую культуру Запада как функцию глобального капитала. Он полагал, что либерализм как идеология западного Модерна основывается на системно-функциональном принципе<sup>177</sup>, согласно которому политическая культура, под которой принято понимать духовно-ценностное измерение политики, выступает как функция либерально-капиталистической системы. Получается, что общество, государство, культура в рамках неолиберального американоцентричного порядка оказываются под контролем глобального капитала в лице мировой плутократии и транснациональных корпораций.

---

<sup>177</sup> Панарин А. С. Политология. О мире политики на Востоке и на Западе: учеб. пособие. М.: Университет, 1999. С. 121.

Подвергая критике идею неограниченного саморегулирующегося рынка, Поланьи отмечал, что глобальный банковский капитал является основополагающим элементом системы капитализма. Думается, системно-функциональный принцип максимально воплощает в себе волю к власти, проявляющуюся в желании овладеть миром и заполучить его богатства. Характерное для Модерна отделение ценностей от интересов<sup>178</sup> было доведено либералами до предела. Функциональный подход к политической культуре подразумевал, что коммерческие интересы следует освободить от ограничений, налагаемых культурной традицией. Это позволило превратить все духовные ценности в товар, подлежащий купле-продаже в рамках торгового обмена.

С одной стороны, как писал Панарин, уже Никколо Макиавелли учил, что в политике нужно отдавать приоритет реализации интересов, а не защите ценностей. С другой стороны, нельзя не отметить, что главной целью итальянского гуманиста являлось объединение Италии, поэтому для Макиавелли речь шла не о частных, а о национально-государственных интересах, которые, следовательно, несли в себе ценностное начало, связанное с ценностями нации и национального государства. Однако впоследствии западная политика вынесла за скобки не только морально-нравственный аспект справедливости, считавшийся смыслом политической деятельности со времён Платона и Аристотеля, но и идеалы как таковые.

В эпоху постмодернистской релятивизации всех ценностей власть окончательно стала восприниматься как самоцель и как способ обогащения. В западной неолиберальной политике, как полагал Панарин, господствует прагматизм и эмпиризм. Корень проблемы обособления частных интересов от идеального начала виделся философу в той секуляризации сознания, которая началась в Европе в эпоху Возрождения. Способом преодоления раскола между прагматизмом и идеализмом А.С. Панарин считал восстановление значения

---

<sup>178</sup> Панарин А.С. Политология. О мире политики на Востоке и на Западе: учеб. пособие. М.: Университет, 1999. С. 147.

политической культуры, воплощающей в себе духовно-ценностное содержание политики.

Таким образом, проблема взаимоотношений А.С. Панарина и Запада носит двойственный характер. С одной стороны, Панарин преклонялся перед европейским Просвещением, европейской Античностью и наивысшими достижениями европейской культуры в целом, надеясь на союз России и Европы даже на позднем этапе эволюции его политико-философской теории, когда мыслитель уже в целом перешёл с позиций европоцентризма на позиции евразийства. С другой стороны, Панарин отрицал те нигилистические тенденции западной цивилизации, которые зародились на заре Нового времени в эпоху Возрождения, когда произошёл массовый выход на историческую сцену европейских «маргиналов», оторванных от исторического прошлого. Тогда Запад породил «прометееву гордыню» и произвёл подмену понятий, предприняв попытку целиком приписать себе античное наследие. С панаринской точки зрения, западный нигилизм достиг своего пика в рамках «американизма», когда США приписали себе роль «нового Рима». Рассматривая Европу как «новую Грецию», Панарин надеялся на союз европейских «новых Афин» и России как «третьего Рима» - наследницы Восточной Римской империи. Из этого тезиса логично вытекает панаринская проблематика православной цивилизации как всемирно-открытого феномена, к рассмотрению которого мы и переходим в следующем разделе.

## 2.2. Учение А.С. Панарина о православной цивилизации

Ключом к обеспечению многовариантности цивилизационного развития А.С. Панарин считал все возможности Востока, России и европейского Запада. В сложении их потенциалов он видел перспективы появления нового мировоззрения и идеологии, разновидностью которой и является панаринское творческое евразийство как составная часть цивилизационного интегрализма.

Для русских и других народов Панарин искал такой тип развития, который бы не был привязан к цикличности и в тоже время являлся нелинейным, разнонаправленным, многомерным и поливариантным. У мыслителя были основания полагать, что носителем такого мироустроительного проекта будущего – одновременно выходящего за рамки как восточного циклизма, так и западного хроноцентризма – является российская цивилизация, ядром которой с течением времени Панарин был все больше склонен считать не только и не столько определенное геополитическое пространство, сколько вселенскую идею Православия. Панаринское видение России как православной цивилизации в контексте глобализирующегося мира окончательно было сформулировано уже в начале 2000-х гг., когда была написана монография «Православная цивилизация в глобальном мире», хотя элементы панаринского учения о православной цивилизации прослеживаются и в более ранних трудах. Можно утверждать, что концепция православной цивилизации стала квинтэссенцией цивилизационного интегрализма Панарина, поскольку характеризуется наибольшей интегративностью, вобрав в себя как цивилизационный подход, так и представления о гармонически развитой личности.

Панарин писал об интеграции знаний как переднем крае научного прогресса, делая особый акцент на тех процессах интеграции знаний, которые активизировались в современной науке XX – нач. XXI вв. Он обращал внимание на тот факт, что современная наука стремится к усилению междисциплинарных исследований: с наибольшей силой эта тенденция проявляется в бурном развитии синергетики и глобального коэволюционизма,

подразумевающих совместный прогресс человека, общества, природы, мира и космоса. В центре возникшей во второй половине прошлого столетия дисциплины синергетики находится понятие синергии<sup>179</sup>, означающее некое взаимодействие, сотрудничество, соработничество разнообразных элементов.

С.С. Хоружий пишет, что основоположник синергетики Г. Хакен понимал синергию как идею взаимодействия, согласованности явлений и координации усилий, поэтому синергетика мыслилась им в качестве науки о кооперации. Ещё до появления синергетики южноафриканский философ Ян Смэтс в 1926 г. ввёл в оборот понятие «холизм»<sup>180</sup>, обозначавшее философию целостности, а русско-американский социолог Питирим Сорокин назвал свою социологическую концепцию синтеза интегрализмом<sup>181</sup>.

Таким образом, заслуга Панарина состоит в том, что он обратил внимание на соответствие между русской традицией целостного мировосприятия, стремящегося к равновесию универсального и уникального аспектов бытия, с одной стороны, и происходящими в науке процессами смещения акцентов с механической унификации на органическую целостность жизни. Следовательно, панаринские идеи об особой роли российского принципа миропроектной целостности в глобализирующемся мире прекрасно сочетаются с современными научными и философскими подходами, ядром которых является парадигма глобального коэволюционизма.

А.С. Панарину были присущи воззрения на православие как на основополагающую черту политической культуры российской цивилизации. Православие как всемирно-открытая религия с наибольшей воплощает принцип интегративности – «творческой воли к синтезу», по выражению Панарина – и представляет собой духовно-мировоззренческую основу цивилизационного интегрализма. Панарин считал православие ключевым элементом политической и цивилизационной культуры России, повлиявшим на основные черты русского

---

<sup>179</sup> От греч. *synergeia* – совместное действие, взаимодействие, сотрудничество (*syn* – вместе, *ergos* – действующий)

<sup>180</sup> От греч. *holos* – целый, весь

<sup>181</sup> От лат. *integer* – целый

народного характера. Центральное место в творческом наследии учёного принадлежит идее православной цивилизации, которой полностью посвящена его предпоследняя монография с говорящим само за себя названием «Православная цивилизация в глобальном мире»<sup>182</sup>.

Философ писал: «Если другие цивилизации выстраивают свою идентичность по пространственному принципу и ведут реестр своих специфических морфологических признаков, то православная цивилизация отличает себя как грядущий град от градов земных, как пленница греховного мира. В таком восприятии государство не может не выступать только как средство, поставленное на службу веры. Если оно признается отпавшим от истинной веры, то в глазах православных русских превращается из положительной в отрицательную величину. Здесь истоки того самого “православного анархизма” русских, о каком не раз говорил Н.А. Бердяев»<sup>183</sup>.

Можно также отметить, что с годами Панарин уточнял концепцию русского пространства, которое всё больше понималось им как духовное и нематериальное. Размышляя над тем, как православие отразилось на специфике русского мира, Панарин отмечал, что восточное христианство зовёт к правде-справедливости, социальной солидарности и творческому труду. Эта православная ось справедливости, солидарности и целостного творчества позволяла философу обращаться к его излюбленной идее религии как идеологии угнетённых и обездоленных, которую он более подробно развивал в своём последнем труде «Стратегическая нестабильность в XXI веке»<sup>184</sup>. Панаринский вклад в политико-философскую сферу применительно к вопросу взаимоотношений религии и политики сводится к тому, что мыслитель обосновал возможность своеобразного синтеза теократии и демократии в изначальном значении народовластия и общественного самоуправления.

---

<sup>182</sup> Панарин А.С. Православная цивилизация в глобальном мире / Панарин А.С. Православная цивилизация. М.: Институт русской цивилизации, 2014.

<sup>183</sup> Панарин А.С. Указ. соч. С. 478 – 479.

<sup>184</sup> Панарин А.С. Стратегическая нестабильность в XXI веке / Панарин А.С. Указ. соч.



Мысль о близости русской идеи и православия широко распространена в научных и философских кругах. Так, И.В. Павловский пишет об этом следующим образом: «...отношение к истине, стремление к правде, к высшей правде, минуя частную, также облегчало русским людям принятие похожих догматов православия. В этом смысле нормы западно-римского христианства, с его приземленностью в вопросах мистической практики, заменившего авторитет Бога авторитетом иерарха, допускавшего в лучшем случае высоты аскетизма флагеллантов, но не высоты богообщения, меньше соответствовали русскому характеру»<sup>185</sup>. Этический, морально-нравственный максимализм восточного христианства постоянно подчеркивался и Панариным, заслуга которого заключается в том, что ему удалось показать, как православный идеализм выражается в воле к высшей правде-справедливости, стремлении достичь абсолютной истины и святости, желании обрести царствие Божие.

Вместе с тем, как считал Панарин, православной культуре присущ не только максимализм, но и реализм, исходящий из осознания несовершенства мироздания вследствие грехопадения и сопутствовавшего этому событию повреждения человеческой природы. Реалистическая направленность восточного христианства заключается в особом трезвомыслии и даре терпения, подразумевающим, что в рамках материальной действительности нельзя получить всё и сразу, поскольку любые изменения к лучшему происходят медленно и постепенно. Важное значение православного реализма заключается в том, что укоренённость восточного христианства в реальном бытии является гарантией от беспочвенного утопизма, чреватого разрушением всех жизненных устоев.

Панарин отмечал, что православной цивилизации удалось творчески преодолеть противоречие между Небом и Землей, интегрировав воедино сакральную вертикаль духа с пространственно-временной, материальной горизонталью и направив одухотворенные энергии последней в русло

---

<sup>185</sup> Павловский И.В. Православие и русский национальный характер // Вестник МГУ. Серия 19. Лингвистика и межкультурная коммуникация. 2004. №2. С. 112.

глобального проекта национального и социального освобождения. Связующим звеном в рамках панаринского видения православной культуры является образ Богоматери: «Поистине православная цивилизация с ее диалектическим единством просвещенного и плодоносящего, предельно пассионарного и предельно рафинированного, социоцентричного и космоцентричного, страстной исторической временности и упорядочивающей геометрической пространственности есть порождение единого прообраза – Богоматери. Заложённая в этом образе синтетическая сила позволяет соединиться тому, что в других регионах и культурах выступает как несоединимое: интеллектуальное бесстрашие истины и страстность деятельного добра, несокрушимость державной мощи и предельная ранимость социальной сострадательности, жажда первенства и жажда покаяния»<sup>186</sup>.

В образе Богоматери Панарин видел связь Неба и Земли, мирской и священной истории, воспринимая этот образ как символ светлого космоса. Он полагал, что источником движения в будущее является историческая энергия, порождённая присущим народу космоцентризмом и приобщенная к свету христианской истины. С точки зрения политического философа, эта народная энергетика, питающая низовой протест масс, просветляется, соединяясь тем самым с духовными высотами христианства. По мысли Панарина, наиболее полным воплощением православного архетипа светлого космизма явились Соловки: «Этот архетип домостроительства, связанный с уходом-возвращением, с пустынночеством, становящимся источником соборного спасения и обновления, ярко проявился в истории Соловецкого монастыря. Соловки – само воплощение светлого космизма. Северная окраина русской земли и земли вообще являет собой первозданность элементов космоса, стихий земли и воды, как бы впервые соединяющихся здесь между собой и северным небом»<sup>187</sup>. Мыслитель был склонен воспринимать православие в качестве

---

<sup>186</sup> Панарин А.С. Указ. соч. С. 537

<sup>187</sup> Панарин А.С. Указ. соч. С. 180

воплощения «творческой воли к синтезу» интеллектуальных миров и больших идей.

Воспринимая православие в качестве религии творчества, русский учёный усматривал в присущем восточному христианству светлом космизме важнейший источник творческой энергии, способной преобразить наш мир на началах правды-справедливости, а также добра, истины и красоты. Заложенный в православии архетип светлого космоса, соотносимый с образом Богородицы, виделся А.С. Панарину средством соединения религиозного идеала с принципами народности и демократизма.

Определяя Россию как ядро православной цивилизации, Панарин подчеркивал приверженность русских солидарному или, другими словами, соборному характеру восточного христианства. Одним из понятий православия, отражающих его приверженность идеалам солидарности, соборности и взаимопомощи, является синергия, означающая соработничество субъектных энергий Бога и человека. Уже упоминавшийся С.С. Хоружий пишет, что «у синергии имелась и совершенно другая жизнь... в сфере Восточно-христианской мысли. Здесь ее история была богатой и роль ее весьма значительной: синергия – одно из ключевых понятий Восточно-христианской духовности и мировидения. Это понятие рождается в греческой патристике и раннехристианской аскетике и обладает особою природой, в которой соединяются богословское и практическое, то есть опытное и антропологическое, измерения. В поздневизантийской культуре оно делается одним из краеугольных камней углубленного богословского и философского учения, базирующегося на аскетическом опыте и на дискурсе энергии, вместо эссенциализированного Аристотелева дискурса западной мысли. После крушения Византии это учение оказалось почти забытым, но, начиная с XVIII-

XIX вв. оно постепенно возрождалось; с середины же XX в. оно тщательно реконструировалось на современной богословско-философской основе»<sup>188</sup>.

Панарин полностью разделял парадигму православной синергии с её приверженностью соработничеству божественной и человеческой энергий, видя в этом реализацию близкого русскому характеру принципа мировоззренческой целостности как гармонии всеобщего – в данной ситуации божественного – и частного – в этом случае человеческого – аспектов бытия.

Помимо синергии, ещё одним термином, отражающим объединительную характер православной политической культуры, является понятие «соборность», к которому обращались многие мыслители России. В частности, о соборности как стремлении к собиранию личностей в единое целое вокруг принципов взаимопомощи и взаимовыручки много писали славянофилы, а также деятели Серебряного века, такие как поэт-символист Вячеслав Иванов. Важность панаринских наблюдений относительно соборной, солидарной и целостной направленности восточного христианства применительно к политической сфере заключается в том, что тем самым он обосновал близкую ему идею союза религии и Церкви с социальными, народными движениями низовых масс.

А.С. Панарин показал, что православие – это не мертвый музейный экспонат, а живая мысль. В современном мире у него есть важная задача: христианство, как и в апостольские времена, стоит на защите интересов народа и может внести гармонию в политическую жизнь, оказывая поддержку тем, кто слаб. В таком понимании православие противостоит неолиберализму, поскольку зовёт к правде-справедливости и творческому труду, а также к тесно с ними связанным идеалам общинности, солидарности и взаимопомощи.

Подведём краткие итоги, дав объяснение логике обращения Панарина к проблематике православной цивилизации. В отличие от более ранних работ

---

<sup>188</sup> Хоружий С.С. Что такое SYNERGEIA? Синергия как универсальная парадигма: ведущие предметные сферы, дискурсивные связи, эвристические ресурсы // Вопросы философии. М.: Наука, 2011. № 12. С. 21.

евразийского периода, в которых делался акцент на восточных аспектах русской культуры и необходимости поворота России к Азии, поздний Панарин, частично перешедший от евразийства к православно-традиционалистскому мировоззрению, подчеркивал, что российская цивилизация должна не столько идти по пути Востока, сколько осмысливать свои собственные исторические корни, связанные с восточным христианством. Прежде всего, учёного привлекала православная этика, основанная на принципах правды, справедливости и социальности. Восточному христианству удалось выработать целостное этическое учение, обозначаемое понятием правда-справедливость и представляющее собой морально-нравственную систему ценностей добра, истины, красоты, любви к ближнему, сострадания, милосердия и т.д. Обратившись к концепции «православной цивилизации», Панарин приблизился, с одной стороны, к византизму К.Н. Леонтьева, с другой стороны, к идеям классических евразийцев в той их части, где шла речь о православии как составной части России-Евразии. В тоже время, мыслитель несколько отошёл от выстраивания концепций Большой Евразии и Большого Востока, несмотря на внесённый им вклад в их формулирование и разработку в более ранних трудах.

В соответствии с православной ценностной системой веками выстраивалась народная солидарность, а также всё здание русской культуры. Панарин выступал за гармонизацию отношений человека, общества, природы, техники на основе идеи развития, творчества, созидательного труда, новаторства, коэволюции. Для осуществления такого направленного в будущее проекта требуется колоссальная творческая энергия. Однако мыслитель констатировал исчерпание необходимых для развития человеческих сил, в чём значительную роль сыграла доведённая до абсурда секуляризация сознания. В процессе поисков энергетического резервуара, где бы человечество могло почерпнуть необходимую силу для движения вперёд, мыслитель пришёл к выводу, что одним из самых больших хранилищ новаторской энергетики, способной к преобразению мира, является религия. По мнению Панарина, именно религия

как сфера священного может стать для человечества источником развития, дав ему энергетический толчок для движения вперёд в будущее. Он считал, что христианство нацелено на максимальную реализацию в истории принципа справедливости, поэтому оно способно вернуть народам веру в исторический процесс. Не случайно, православие именует Христа солнцем правды, а Мелхиседека – царём правды.

В творчестве Панарина важное место занимало понятие дара, дарения. Он считал, что полученная от Бога благодать реализуется в форме творческого дара, который должен быть направлен не на удовлетворение эгоистических страстей, а на служение народу и труд во благо общества. Резюмируя панаринские рассуждения, можно сказать, что если человечество желает запустить многосубъектное межцивилизационное соразвитие и коэволюционный межкультурный прогресс, то для увеличения своих творческих сил ему неизбежно предстоит обратиться к религиозному энергетическому источнику, чтобы получить божественные дары необходимой для исторического творчества мудрости и энергии. В процессе этого религиозного возрождения, которое русский философ также называл новым «осевым временем» и планетарной духовной реформацией, особую роль должна сыграть православная цивилизация, поскольку человечество испытывает колоссальную потребность в таких основополагающих для восточного христианства ценностях как справедливость, солидарность, взаимопомощь, без которых никакой равноправный диалог цивилизационных миров попросту невозможен. В контексте разработки Панариным проблематики православной цивилизации абсолютно логичным является его интерес к Византии.

Панарин касался вопроса о месте византийской симфонии в православной культуре России как цивилизации. Одной из основ православной цивилизации Панарину виделась византийская политическая культура, являвшаяся воплощением греческого духа, интегрировавшего в себя ромейское наследие и восточнохристианскую веру. Воплощая средневековую пост-античную стадию развития греческой цивилизации, византийский панэллизм формировался

под влиянием целого ряда социокультурных синтезов, в которых, помимо собственно великогреческой традиции, важную роль играли всеправославная идея и римский имперский принцип.

Во-первых, речь идёт о римо-эллинистическом синтезе, в рамках которого у Византии присутствовала преемственность по отношению не только к Древнему Риму, но и к империи Александра Македонского, породившей мир эллинизма. Если ранняя Восточная Римская империя в правление Юстиниана в VI в. представляла собой греко-римскую державу, контролировавшую Италию и другие земли Западного Средиземноморья, то впоследствии, сохранив за собой Восточное Средиземноморье и Ближний Восток, она большую часть своего существования фактически являлась греческим царством, воспроизводившим контуры созданного Александром Великим эллинистического пространства.

Во-вторых, византийская цивилизация объединила восточное христианство с греческой философией, в результате чего появилось святоотеческое греко-православие.

В-третьих, византизм осуществил интеграцию римского империализма – «ромеизма» – и христианского универсализма, получив в итоге римское православие, которое по своему потенциалу глобальности ничуть не уступало западному римо-католицизму.

Таким образом, нет ничего удивительного в том, что Панарин, отличавшийся особой любовью к синтезам вселенскости и самобытности, уделял внимание византийской политической культуре, сумевшей на основе античного панэллинизма сформировать успешную модель объединения разнородных культурно-исторических начал в некую сложносоставную целостность. Уже в монографии 1999 г. «Россия в циклах мировой истории»<sup>189</sup> российский политолог называл византийскую традицию важнейшим элементом социокультурной специфики российского региона: «Великие альтернативы рождаются в лоне великой традиции. У России есть такая: это восточное

---

<sup>189</sup> Панарин А.С. Россия в циклах мировой истории. М.: МГУ, 1999.

христианство, византизм, Православие. Главное в этой традиции: идея Воскресения... Трагические срывы XX в. в России как раз и связаны с тем, что даже в ходе религиозно-философского ренессанса начала века, во всеоружии ещё не разрушенного духовного наследия, её национальный гений всё же не сумел дать убедительный творческий синтез национальной судьбы и мировой истории, а вне такого синтеза Россия не может жить и не может выжить, ибо призвание её – вселенское»<sup>190</sup>.

Византия понималась Панариным как цивилизация на стыке трех культур, которой удалось синтезировать в себе римские, эллинистические и христианские универсалии. Посредством обращения к интеграционному потенциалу империи ромеев мыслитель стремился усилить всемирно-историческое значение русской политической и цивилизационной культуры. С одной стороны, первоначально в 1990-е гг. мыслитель связывал смысл исторического бытия России как цивилизации с евразийством – концентрированным выражением восточного вектора русской идеи<sup>191</sup>, суть которого заключается в сопричастности русского характера древним культурам Востока и в тяготении русских к великим цивилизациям Азии. С другой стороны, на рубеже 1990-х – 2000-х гг., мыслитель эволюционировал в сторону пан-православного мировоззрения, подразумевающего необходимость построения православной восточнохристианской цивилизации, вследствие чего он всё больше стал склоняться к мысли, что присущий русской цивилизационной альтернативе универсализм гораздо больше сближает её с Византией, интегрировавшей греко-римскую античную ойкумену и христианский глобализм, нежели с культурами Азии.

Второй Рим, а также Россию как его наследницу, А.С. Панарин называл «вторым миром», значительно отличающимся как от классического Востока –

---

<sup>190</sup> Панарин А.С. Указ. соч. С. 275.

<sup>191</sup> Восточный вектор русской идеи стал оформляться ещё в рамках дореволюционного течения общественной мысли, выступавшего за поворот России на Восток. Ярким представителем этого идейного направления в Российской империи являлся Эспер Ухтомский.



«третьего» мира, так и от Запада – мира «первого». «Византия, прямо вышедшая из греческой античности, сохранившая ее язык, культуру и традицию»<sup>192</sup> рассматривалась философом не как нечто внешнее и абсолютно чуждое историческому Западу, а как внутриевропейская цивилизационная альтернатива. Панарин указывал на особую роль эллинистического начала в рамках традиции Восточной Римской империи: «Многие сегодня склонны недооценивать различие “римского” и “греческого” начал на современном Западе ввиду той военно-политической консолидации его, которая была явлена в период холодной войны и теперь, в разгар “победы”. Однако при вдумчивом рассмотрении это различие, несомненно, обнаруживается. Когда-то, в начале нашей эры, оно сыграло свою роль. Два Рима, латинский и греческий, по-разному восприняли и интерпретировали христианскую весть. Томление колонируемого Римом греческого духа, тяготящегося имперской одномерностью, сказалось в период переноса столицы Константином Великим из Италии в Византию. Напористый римский практицизм и жажда тотального упорядочения отразились в построениях западной схоластики; ущемленная греческая мудрость нашла воплощение в православном исихазме, в аскетике священнобесмолвствующих, призывающих больше вслушиваться изнутри, чем победоносно заявлять о себе вовне, предпочитать науку духа телесному знанию»<sup>193</sup>.

Панаринская любовь к эллинскому духу обусловлена тем, что Греция находится на стыке Востока и Запада, синтезируя черты их обоих, тогда как первый Рим с присущей ему волей к власти, господству, могуществу и богатству – это явление скорее чисто западное.

Согласно логике Панарина, создание второго Рима может расцениваться как реванш эллинизма после того политического поражения, которое созданная Александром Македонским эллинистическая цивилизация понесла от римлян ещё до новой эры. Философ указывал, что через Византию Россия наследовала

---

<sup>192</sup> Панарин А.С. Православная цивилизация в глобальном мире / Указ. соч. С. 314.

<sup>193</sup> Панарин А.С. Указ. соч. С. 97 – 98.

не только Риму, но также Древней Греции и Иерусалиму. Заслуга Панарина состоит в том, что он привлёк внимание к проблематике Восточной Римской империи как материнской культуры, от которой Россия унаследовала установку священного царства, а также раскрыл значение византийского цивилизационного архетипа «второго мира», альтернативного как «первому миру» Запада, так и «третьему миру» Востока.

Полагая, что роль основополагающего начала в судьбе русской культуры принадлежит православию, Панарин сравнивал его с божественным огнём, переданным от второго Рима к третьему: «Есть видимое и невидимое царство; одно относится к учреждениям, другое – к самому христианскому духу, поддерживающему горение жизни. Ромейское (Византийское) царство в своей видимой ипостаси погасло в исторической ночи, но не погас невидимый огонь христианства, прежде хранимого в его сосуде. Московская Русь успела принять этот Божественный огонь, став его новым сосудом»<sup>194</sup>.

Основополагающей чертой цивилизационных регионов Восточного Средиземноморья, а также примыкающего к нему Ближнего Востока, игравших роль геополитической, геокультурной<sup>195</sup> и геоисторической<sup>196</sup> ниши Византии, является этикоцентризм. Как указывал А.С. Панарин, приоритет этики характерен не только для византийского мира, но и для исламского, который, в свою очередь, занимает всё те же восточносредиземноморские и ближневосточные пространства. Следовательно, для А.С. Панарина как этикоцентриста второй Рим был важен как источник определенной этической системы морально-нравственных ценностей.

Сущностью византизма – отмечал А.С. Панарин – является симфония царства и священства, означающая гармоничное взаимодействие духовной и светской властей: «Константин Великий основал новое царство, которому суж-

---

<sup>194</sup> Панарин А.С. Православная цивилизация в глобальном мире / Панарин А.С. Указ. соч. С. 323.

<sup>195</sup> Термин «геокультура» был введён в оборот основоположником мир-системного анализа И. Валлерстайном

<sup>196</sup> Понятие «геоистория» было сформулировано в рамках французской исторической «школой Анналов».

дено было на тысячу лет стать новым христианским центром мира. Те, кто остался в старом Риме, были людьми иного склада, чуждыми христианскому максимализму. Они четко разделили два града – земной и небесный – и тем самым освободили первый из них от завышенных претензий христианской совести. Те, кто пошли вместе с Константином, мыслили иначе: они и от земного града требовали подлинного благолепия – симфонии священства и царства. Такое царство может быть только единственным, ибо и правда едина – многих отличных друг от друга правд не бывает»<sup>197</sup>.

Основав второй Рим и перенеся туда столицу, Константину Великому удалось объединить идущую от императора Диоклетиана римскую традицию домината – автократии со слабо выраженным наследственно-династическим началом – и христианскую благую весть, соединившуюся, в свою очередь, с мудростью эллинизма. Думается, что в идее симфонии властей специфическим образом отразились ещё древнегреческие представления о космосе как красоте и гармонии, поэтому её можно считать эллинистическим аспектом византийского идеала. Этот эстетический принцип древних греков, в соответствии с которым всё в мире должно быть гармонично устроено, нашёл своё оформление в рамках сформулированной при императоре Юстиниане концепции симфонии империи и церкви, согласно которой византийский василевс должен был править в единении с вселенским патриархом.

Можно сделать вывод, что в Византии на уровне идей произошла интеграция «града земного» – античного космополиса как всемирной монархии – и «града небесного», олицетворяемого вселенской церковью. В католической Европе, напротив, идея симфонии царства и священства не утвердилась: вместо гармоничных отношений церкви и государства на Западе происходили их разделение и борьба.

Панарин подчеркивал, что вместе с православием Русь унаследовала от второго Рима и византийскую симфонию: «В качестве носителя большой

---

<sup>197</sup> Панарин А.С. Православная цивилизация в глобальном мире / Панарин А.С. Указ. соч. С. 275.

православной идеи и принципа симфонии священства и царства – со всем его христианском максимализмом – Русь после гибели Византии была и остается одинокой в мире»<sup>198</sup>. Не случайно, философ давал высокую оценку фигуре патриарха Никона, несмотря на произошедший при нём раскол на старообрядцев и никониан. Это было связано с тем, что Никон был сильным духовным лидером и некоторое время выступал в качестве соправителя царя Алексея Михайловича. В качестве ещё одной церковной фигуры подобного масштаба можно назвать патриарха Филарета – отца царя Михаила Фёдоровича и его соправителя. Отсюда следует вывод, что царствование двух первых представителей династии Романовых было периодом максимальной реализации византийского идеала симфонии царства и священства, поскольку в ту эпоху происходило укрепление влияния церкви, благодаря чему ей удавалось уравновешивать собой государственную царскую власть.

Помимо симфонии властей, в качестве ещё одной важной черты византизма следует назвать римский принцип империи, ставший одним из составных элементов русской имперской идеи. Здесь можно отметить, что существует множество трактовок понятия «империя». Часть из них приводится в работе А.Н. Харина. В частности, К.С. Пигров определяет империю как надэтническое, наднациональное государственное образование, которое организовано вокруг неких высших начал, являющихся приоритетными по отношению к общности происхождения<sup>199</sup>. Если концепция симфонии властей отражала греческую ипостась византийского идеала, то в данном принципе имперского большого пространства воплотился не только эллинский, но и ромейский аспект византизма. Особую роль в деле переноса на Русь византийского «ромейзма», в конце концов оформившегося в рамках концепции третьего Рима, сыграл исихазм, пришедший на русские земли в XIV в.

---

<sup>198</sup> Панарин А.С. Указ. соч. С. 278.

<sup>199</sup> Цит. по: Харин А.Н. Модели государственного устройства в условиях глобализации: сценарии для России. М.: Наука, 2013. С. 82.

Панарин принадлежал к числу тех мыслителей и учёных, которые делают акцент на большом значении исихазма в деле трансляции православной традиции от второго Рима к третьему. Это течение дало вершины древнерусского искусства XIV – XV вв., представленные именами Феофана Грека в живописи и Епифания Премудрого в литературе. Исихазм безо всякого сомнения может быть назван мистическим ядром православного христианства, поскольку его центральный тезис об обожении посредством приобщения к нетварным светлым энергиям Бога – это главная доктрина монашества. В связи с данным духовным течением внутри православия Панарин писал о начинавшемся в пределах Восточной Римской империи исихастском возрождении, которое, в отличие от носившего светский характер западного Ренессанса, было направлено на развитие христианской культуры.

Однако исихастский энергетический импульс не получил дальнейшего развития на византийской почве из-за падения Константинополя<sup>200</sup>. Тем не менее, «прерванный в Византии, он был передан в Россию»<sup>201</sup>. Касаясь вопроса о влиянии исихазма на российскую политическую культуру, обратимся к статье М.В. Медоварова «Политическое измерение исихазма в поздней Византии и в новейшей истории России»<sup>202</sup>, где подчеркивается, что «святой Григорий Палама и его сторонники не только непрерывно практиковали молитву Иисусову и достигали созерцания нетварного света, но активно занимали определенную политическую позицию, ориентируясь на сакральную Ромейскую монархию с иерархическим военно-бюрократическим строем в противоположность протобуржуазным тенденциям гуманистов-варлаамитов с их стремлениями к преобладанию торгово-ремесленных слоев... Только в императорской, военно-бюрократической, многоэтнической Византии с “евразийской” геополитической ориентацией создались наиболее

---

<sup>200</sup> Панарин А.С. Православная цивилизация в глобальном мире / Панарин А.С. Указ. соч. С. 316.

<sup>201</sup> Панарин А.С. Указ. соч. С. 316.

<sup>202</sup> Медоваров М.В. Политическое измерение исихазма в поздней Византии и в новейшей истории России // Развитие и экономика. Сентябрь 2012. №4. С. 194 – 203.

благоприятные условия для расцвета уходящей корнями в раннее Средневековье практики умной молитвы и созерцания Фаворского света. Потому и в России, и в Румынии – странах, переживших возрождение исихазма в первой половине XX века, – паламитская и имяславческая религиозная ориентация оказалась тесно связанной с монархизмом, консерватизмом и имперской “евразийской” идеей»<sup>203</sup>.

Следовательно, зародившийся в Византии исихазм в сфере политики ориентировался на концепцию империи, которая поддерживалась партией византийских имперцев, являвшихся сторонниками прото-евразийской идеи поворота на Восток. Получается, что исихазм привнёс в Россию имперскую политическую культуру, укоренявшуюся в русском цивилизационном коде начиная с XIV в. Тем не менее, Российская империя была провозглашена только спустя много столетий Петром I и базировалась уже не на восточнохристианском, а на светско-западническом фундаменте. Несмотря на то, что одними из источников российской имперской идеи являлись византизм и исихазм, реализация проекта построения империи на русской почве осуществлялась отнюдь не православными традиционалистами, а западниками: сначала монархическими, а затем – в XX в. – большевистскими.

В заключение настоящего раздела обобщим вклад Панарина в проблематику православной цивилизации, одним из элементов которой выступает греческий византизм. Продолав эволюцию от евразийства 1990-х к православному социал-традиционализму начала 2000-х гг., также являющемуся неотъемлемой частью идеала цивилизационного интегрализма, русский учёный обратил особое внимание на византийскую политическую культуру, усмотрев в Восточной Римской империи как материнской православной цивилизации потенциал глобального проекта развития с опорой на христианскую этикоцентричную культуру. В определенной мере можно говорить о том, что российский политолог совершил поворот от восточной геополитики, характерной для

---

<sup>203</sup> Медоваров М.В. Указ. соч. С. 200 – 201.

евразийской идеологии, к южной геополитике, играющей определяющую роль в рамках византийской проблематики.

У А.С. Панарина были основания видеть в византизме близкую России модель альтернативного глобализма, поскольку Восточная Римская империя, представлявшая собой синтез трех начал – Рима, Греции и Иерусалима, воплощала в себе идею «второго мира», отличного как от «первого мира» Запада, так и от «третьего» Востока. Срединность империи ромеев была обусловлена тем, что Константинополь, расположенный в проливе Босфор, находится на стыке Европы и Азии, так и восточносредиземноморским, а также ближневосточным местоположением Византии в целом. Речь идёт о цивилизационном регионе, который можно охарактеризовать как срединный юг большой Евразии, поскольку он соединяет три части света – Европу, Азию и Африку, а также является местом рождения двух мировых религий – христианства и ислама. Кроме того, идея симфонии царства и священства представляет собой интеграцию двух и без того универсалистских проектов – вселенской церкви и империи.

Отсюда следовал вывод, что важнейшим источником российского цивилизационного глобализма должно стать исихастское православие, одним из элементов которого выступает греко-византийское наследие. С этой точки зрения, идеологема третьего Рима означает восприятие России не только как наследника Восточно-Римской империи, а через неё и первого Рима, но также как нового Иерусалима и даже как преемника эллинистической цивилизации, основанной Александром Македонским.

По мере развития этой темы Панарин пришел к убеждению, что православная традиция второго и третьего Римов способна дать миру глобальную альтернативу, а поэтому и понятие «Святая Русь» воспринималось им в контексте имперского универсализма, а не чистого почвенничества. С этой точки зрения, особенно важное место в рамках византийской проблематики занимает исихазм, сыгравший значительную роль в переносе идеи империи на русские земли. Определяя имперскую политическую культуру России через

Византию, Панарин полагал, что Россия именно посредством опоры на связанный с идеей православного традиционализма духовный фундамент сможет осуществить творческий синтез цивилизационного подхода, подразумевающего сосуществование множества культурно-исторических типов, и глобалистики с её мировыми универсалиями.

В некоторой степени можно провести параллели с известной формулой немецкого социолога Макса Вебера о протестантской этике как основе духа капитализма. Аналогичным образом, Панарин воспринимал православную этику в качестве фундамента духа интегрализма. В учении Панарина о православной цивилизации в максимальной степени отразилась эволюция мыслителя как платоника-идеалиста, осуществившего «переворачивание» классической базисно-надстроечной схемы. В качестве базиса им рассматривалась уже не экономика, и даже не геополитика, а философия, этика, культура.

Важно отметить, что, в отличие от белоэмигранта-протоиерея Георгия Флоровского (1893 – 1979), объявившим себя византистом после разрыва с евразийством и впоследствии сблизившегося с экуменическим движением, А.С. Панарин никогда не порывал с евразийским учением, интегрировав его в своё пан-православное мировоззрение наравне с византизмом и некоторыми элементами славянофильства. Сопоставляя цивилизационное положение российского и византийского миров, каждый из которых претендует на срединность, можно сказать следующее: Россия представляет собой цивилизацию срединного севера великого Евразийского континента, поскольку занимает пространства северной и северо-восточной Евразии, тогда как Восточная Римская империя являлась цивилизацией срединного юга большого материка, охватывая собой цивилизационные пространства Восточного Средиземноморья, Ближнего Востока, а также Черноморья и Юго-Восточной Европы.

Задумываясь над актуальностью византийского панэллинизма в современном мире, имеет смысл отметить, что геокультурным ядром греко-римской



Византии являлся восточносредиземноморский и ближневосточный мир, который может быть охарактеризован как южное сердце великой материковой Евразии, в противоположность России как северному сердцу.

Во-первых, византийское пространство представляет собой ключевой элемент Средиземноморья как единого цивилизационного региона, способствуя оформлению прибрежной полосы – «римленда»<sup>204</sup> – вокруг Средиземного моря в особую средиземноморскую цивилизацию, находящуюся на стыке трех частей света – Европы, Азии, Африки – и соединяющую выходы в два мировых океана – Атлантический и Индийский – посредством контроля над Гибралтарским проливом в Западном Средиземноморье и Суэцким каналом в Восточном.

Во-вторых, данное пространство было тесно взаимосвязано с Восточной и Юго-Восточной (Балканской) Европой.

В-третьих, Византия была переплетена множеством уз – иногда косвенных – с южной романо-католической Европой, серьезно отличающейся от североевропейской германской Балто-Атлантики.

В-четвертых, Восточная Римская империя выступала связующим звеном между двумя континентами – Евразией и Африкой.

Наконец, в-пятых, византийская цивилизация выполняла функцию своеобразного окна в мир Среднего Востока и Южной Азии вплоть до Индии включительно. Обобщение позволяет сделать вывод, что Византийская империя – это ключ от береговой зоны «внутреннего полумесяца»<sup>205</sup> на всём протяжении юга великоевразийского материка.

Следовательно, возрождение греческого византизма, географически связанного с одним из центральных цивилизационных регионов планеты – Ближним Востоком и Восточным Средиземноморьем, может помочь значительному переформатированию конфигурации глобальной политики

---

<sup>204</sup> От англ. rim – край, оправа, кромка – и land – земля. Термин американского геополитика Николаса Спайкмена (1893 – 1943).

<sup>205</sup> Синоним понятия «римленд».

путём консолидации берегового «римленда». Учитывая, что американский геополитик Николас Спайкмен считал контроль над «римлендом» путём к мировому господству, то консолидация данного цивилизационного и геополитического пространства приведёт к разрыву трансатлантической блокады континента, реализуемой посредством удушения евразийского «хартленда» в кольцах «анаконды»<sup>206</sup>, и последующему краху глобальной гегемонии США. Примером того, как на практике может реализовываться византийский проект в сегодняшнем мире, является продвигаемый современной эрдогановской Турцией нео-османизм, также составляющий часть большого восточномедиземноморского и ближневосточного пространства, но стремящийся реорганизовать его в рамках новой Османской империи.

В заключение данного раздела, посвящённого рассмотрению православно-цивилизационной проблематики в рамках панаринской политической теории и философии политики, важно отметить, что политико-теоретическая концепция православной цивилизации, увенчивая собой цивилизационный интегрализм Панарина, не отбрасывала евразийский аспект полностью, а сохраняла его наряду со славянофильским, византийским и консервативно-традиционалистским. В этом смысле о позднем Панарине начала 2000-х гг. периода разработки православно-цивилизационного учения правомерно говорить не только как о православном славянофиле, православном византисте, православном традиционалисте, но и как о православном евразийце (пост-евразийце).

---

<sup>206</sup> Геополитическая доктрина сдавливания Евразии путём блокады со стороны морской трансатлантической цивилизации

### 2.3. Запад и Восток в философии политики А.С. Панарина

В данном разделе мы предпримем попытку рассмотреть «треугольник» Запад – Восток – Россия как единую целостную систему, во многом составляющую ядро панаринского цивилизационного интегрализма и определяющую политико-философские взгляды Панарина на происходящие в мировой политике глобальные процессы. Данный «треугольник» лежит в основе панаринского понимания циклов мировой истории, опираясь на которые мыслитель выстраивал свои прогностические модели в рамках глобального политического прогнозирования. Разрабатывавшиеся Панариным подходы глобального прогнозирования составляют неотъемлемую часть панаринской политической теории и философии политики, поскольку прогнозирование в определённой степени составляет вершину любой общественной науки.

Предваряя анализ геополитических воззрений А.С. Панарина на восточно-западную дихотомию, рассмотрим точку зрения цивилизационного регионоведения на данную проблему. Прежде всего, отметим, что с позиции цивилизационного регионоведения противопоставление Восток – Запада, а также Север – Юг не является актуальным вследствие своей глобальности. «Восточно-западные» и «северо-южные» дихотомии относятся скорее к сфере цивилизационной глобалистики и геополитики, которую активно разрабатывал Панарин. Предпочитая конкретно-исторический подход более глобальным политико-философским концепциям, цивилизационное регионоведение отрицает существование восточной цивилизации в общем, признавая только наличие отдельных цивилизационных регионов – китайского, индийского, арабского – и соответствующих им цивилизаций.

Таким образом, подходы цивилизационной геополитики и глобалистики, с одной стороны, и цивилизационного регионоведения по вопросу отношения к масштабным противопоставлениям Востока и Запада, Севера и Юга, Моря и Суши существенно отличаются друг от друга. Думается, что впоследствии наиболее плодотворным могло бы оказаться сочетание обоих этих подходов,

которое и может быть обеспечено благодаря панаринскому цивилизационному интегрализму. Теперь приступим к непосредственному анализу геополитической и цивилизационной концепции Панарина в контексте «треугольника» Восток – Запад – Россия.

А.С. Панарин периодически возвращался к мысли о континентализме восточной цивилизации как альтернативе трансатлантическому «океанизму» Запада. С геополитической точки зрения важной особенностью Востока является его континентальность, которую Панарин в рамках своей политико-философской теории отождествлял с опорой на вечность и укорененностью в почве. Напротив, современный американоцентричный Запад – это морская цивилизация, реализующая геополитику атлантизма. Море для философа ассоциировалось с новациями – не только созидательными, но и разрушительными, способными размывать сушу континента.

Панарин исходил из того, что восточная «...альтернатива будет включать две доминанты, во многом сходящиеся, но во многом и противоречащие друг другу. С одной стороны, это поиски постэкономической цивилизации, призванной вернуть первенство духа над материей, ценностей над интересами, высшего над низшим. Задача укрощения вселенского разрушительно-потребительского типа личности здесь будет решаться средствами новой духовно-религиозной реформации... С другой стороны, это поиски натуральной, имеющей опору в наличностях земли, труда и капитала, цивилизации, в противоположность виртуальной экономике и цивилизации заменителей. Между духовно-спиритуалистической доминантой постэкономизма и натуралистическо-фактологической доминантой "поствиртуализма" несомненно имеется противоречие, которому предстоит найти творческое разрешение»<sup>207</sup>.

Таким образом, Панарин связывал грядущую мировую духовную реформацию с архетипом континента, потому что континентализм подразумевает одновременно примат заложенных в культуре вечных ценностей

---

<sup>207</sup> Панарин А.С. Глобальное политическое прогнозирование, 2000. С. 249 – 250.

над экономикой, равно как и экономический реализм, противостоящий виртуальной спекулятивно-ростовщической экономике. Континентальная экономика заключается в доминировании промышленного индустриализма и реального продуктивно-производительного сектора над финансово-банковской системой. Символом восточной континентальности для Панарина выступал дом. Следуя геополитическому дуализму Моря и Суши, он предполагал, что «мир, контуры которого уже сегодня начинают выступать, несомненно, характеризуется новой биполярностью. Беспочвенной ныне выглядит благодущная концепция полицентричного мира, ибо там, где на одной стороне выступает претендент на мировое господство, а на другой — сторонники полицентризма, мы можем констатировать либо непростительную беспечность последних, либо откровенное капитулянтство»<sup>208</sup>.

Согласно представлениям Панарина, только единый великий Восток может выступать полноценным субъектом мировой политики, а это требует союза всех восточных полюсов силы. Безусловно, данный тезис имеет мало общего с классическим евразийством. Однако его можно рассматривать как творческое развитие положений евразийских классиков в духе новейших концепций Большой Евразии, одним из основоположников которых может считаться и Панарин. Философ отмечал, что «лейтмотив континентальной вертикали — солидарность. Это и патриотическая солидарность защитников Континента от глобального пиратства, и социальная солидарность тех, кому новое американское "великое учение" отказало в исторической перспективе под предлогом рыночной неприспособленности. Альтернативный континентальный проект сочетает богатство культурно-цивилизационной памяти с мощным проективным импульсом, обращенным в совместное будущее. Наиболее перспективное сочетание этих моментов обещает новая индоевропейская идея»<sup>209</sup>.

---

<sup>208</sup> Панарин А.С. Указ. соч. С. 311 – 312.

<sup>209</sup> Панарин А.С. Указ. соч. С. 311.

Отсюда следует вывод, что континентальность цивилизаций Востока неразрывно связана с идеей солидарности – как народной, так и международной. Поскольку важной ценностью континентального Востока является социальная справедливость, то для него вполне естественным является солидарность со всеми теми, кто подвергается угнетению со стороны неолиберального глобального капитализма. Кроме того, Панариным было удачно подмечено, что скрепляющим «цементом» союза восточных культур могут стать индоевропейские народы, населяющие значительную часть Азии и Евразии. Отсюда вытекало панаринское предложение о необходимости альянса России и Индии, вокруг которого должна выстроиться вертикаль, соединяющая северный и южный полюса континента и являющаяся стержнем единого великого Востока. К этой индоевропейской геополитической вертикали, в свою очередь, должен также примкнуть Китай.

Панарин писал о теократии и идеократии как политико-философском фундаменте политической культуры Востока. Характеризуя теократию в качестве важного политико-философского принципа восточной цивилизации, Панарин имел в виду, что теократия<sup>210</sup> дословно означает боговластие, а на практике – власть служителей Бога, то есть это идея главенства духовно-священнической (жреческо-религиозной, церковно-клерикальной) власти над политической и экономической. Важность жреческой идеи для восточной политики обусловлена представлением Востока о том, что власть должна основываться, в первую очередь, на вечных ценностях, а не на временных.

Этот «священнический принцип» был значим для Панарина ввиду его надежд на всемирную духовную реформацию, призванную запустить новое «осевое время» и восстановить приоритет духа над материей. Учёный обращался к разделению властей на духовную, политическую и экономическую. Можно провести параллели между тремя указанными типами господства и выдвинутой мифологом Ж. Дюмезилем концепцией троичной

---

<sup>210</sup> От греч. theos – бог и kratos – власть

социальной структуры индоевропейцев, включавшей в себя жрецов-священников, правителей-воинов и производителей материальных благ.

В Индии, к примеру, эта троичная модель нашла выражение в делении общества на брахманов, кшатриев и вайшьев. В средневековой Европе ей соответствовали три сословия. В истории часто происходила борьба представителей духовной, политической и экономической властей. К примеру, европейское средневековье характеризовалось борьбой гвельфов – сторонников Папы Римского – и гибеллинов – приверженцев императора Священной Римской империи. Панарин писал, что носителем духовной власти выступает жречество и её главный институт – церковь. Воплощением политической власти, как он считал, является государство. Экономическая власть концентрируется в руках буржуазии, предпринимательства, бизнеса, производителей, хозяйственников.

По сути, при рассмотрении теократического принципа Панарин касался очень важного вопроса о соотношении на Востоке не только священства и царства, но также, если слегка перефразировать эту мысль, священства, царства и хозяйства. Его вывод заключался в том, что жрецы-«брахманы»<sup>211</sup> в восточных цивилизациях доминируют как над хозяйственно-материальной, экономической сферой, так и над управленческо-политической. Панарин отмечал, что в процессе секуляризации жреческо-священнические функции в обществе переходят к интеллигенции, которая является служительницей уже не религий, а идеологий – «великих учений» Модерна, заменивших собой Бога.

Анализ священнического «брахманизма» Востока позволяет указать, что по мере десакрализации социума восточная теократия перерождается в идеократию – власть определённой идеологии, также воспринимаемой в качестве вневременной. Таким образом, теократический принцип Востока имеет две разновидности: собственно религиозную и идеократическую, где на место религии встаёт некое «великое учение», на место священства –

---

<sup>211</sup> Название касты жрецов в Индии

интеллигенция, а на место церкви или иного религиозного института – партия, являющаяся носителем определенной идеологии.

Очевидно, что конкретным примером подобной идеократии может считаться китайский маоизм, в рамках которого коммунистическое «великое учение» фактически было возведено в ранг вечной религии, труды отцов-основателей коммунизма и самого Мао Цзэдуна играли роль «Священного Писания», Коммунистическая партия Китая – церкви, а маоистская интеллигенция и партийные идеологи – жрецов. Сам Панарин как последовательный противник абсолютизации «великих учений» Модерна, начинающих монопольно определять процесс познания, выступал за реабилитацию религии и восстановление в правах церкви, поскольку видел в священстве противовес чрезмерной идеологизации общества. Желая восстановить гармонию духовной, политической и экономической власти, политический философ предлагал обратиться к опыту восточной теократии, прежде всего в её религиозном, а не идеократическом варианте, как к способу восстановить высокий статус духовной власти.

Панарин четко определял свою позицию по отношению к идее справедливости на Востоке в её религиозном и светском аспектах. Для Востока, как отмечал Панарин, характерна идея божественной справедливости. Восточному менталитету присуще представление о том, что вечный космос является глубинно справедливым, поэтому человек должен следовать космической правде. Панарин писал, что «...мы ничего не поймем ни в восточной политике, ни в восточной государственности, если не откроем в них еще одну сторону — религиозно-мистическую, относящуюся к миссии спасения. Речь идет о восточной мессианской утопии, повлиявшей на историю политической жизни на Востоке не меньше, чем технократическая и эмансипаторская утопии на Западе»<sup>212</sup>.

По мнению Панарина, восточные цивилизации видят воплощение священной справедливости в союзе миссии-спасителя или пророка с богоспасаемым

---

<sup>212</sup> Панарин А.С. Политология. О мире политики на Востоке и на Западе, 1999. С. 274.



народом. Народ спасается коллективно посредством реализации той священной миссии, которую ему сообщает пророк-мессия. Панарин подчеркивал, что «священная справедливость в отличие от уравнилельной справедливости служилого государства, осуществляется не “здесь и теперь”, а обращена к исторической перспективе, к смыслу истории, который раскрывается как миссия избранного народа, спасающего себя и вместе с собою — все человечество»<sup>213</sup>. Таким образом, он видел в этом принципе священной справедливости средство придания будущему сакрального смысла.

По мнению мыслителя, возвращению веры в исторический процесс может помочь обращение к идее вечной правды, реализуемой посредством миссии спасения, сообщаемой мессией-пророком и реализуемой народом-богоносцем. Представляется, что данный принцип правды-справедливости можно также назвать пророческим началом, связующим воедино теократию с демократией как пробудившейся народной стихией, поскольку пророки стремятся непосредственно опираться на широкие массы населения, взывая к эсхатологическим ожиданиям окончательного торжества священной справедливости, установления царствия божия, появления «нового неба и новой земли».

Кроме того, Панарин писал и о светском аспекте восточной концепции справедливости. Здесь под ней понимается некий всеобщий закон служения. В данном случае учёный рассматривал «принцип уравнилельной справедливости в основном в легистской интерпретации. Речь идет о равенстве всех подданных служилого государства, объединенных в служилые сословия, каждое из которых имеет обязательство перед другими в виде общего патриотического долга. Верховная власть при этом стоит над всеми сословиями и следит за тем, чтобы ни одно из них не уклонялось от служилых функций на общее благо. Руководящим принципом и критерием оценки является функциональная эффективность; ничто другое — происхождение, сословная или местническая солидарность — не действует и не принимается во внимание. Не сословная

---

<sup>213</sup> Панарин А.С. Указ. соч. С. 276.

честь, а государева служба — вот кредо такой государственности. В Китае его исповедовали легисты; у нас это кредо сложилось при первых Иоаннах (от Калиты до Грозного), закрепилось при Петре I и заново было воспроизведено при Сталине»<sup>214</sup>.

В данном случае Панарин концентрировал своё внимание уже не на религиозном аспекте справедливости, а на её светском измерении, связанном с судьбой политической власти и с социально-экономической сферой. Вместе с тем, одно невозможно без другого, поскольку всеобщее служение закону и государству как его олицетворению, отстаиваемое китайскими легистами, не может иметь полноценного обоснования, если не будет опираться на религиозно-мистический фундамент.

Смысл восточной цивилизационной альтернативы с точки зрения Панарина был связан с циклическим типом развития. При ответе на вопрос о смысле панаринской концепции азиатских и евразийских культур следует ещё раз подчеркнуть, что восточный мир для А.С. Панарина – это не нечто однородное и монолитное, а скорее плюралистическая совокупность цивилизаций и цивилизационных идентичностей. Вместе с тем, у них есть некое единое начало, сводящееся к принципу вечного круговращения бытия, постоянно возвращающего жизнь на круги своя. Наличие данного общего стержня позволяет говорить о Востоке как о циклической цивилизации вечного возвращения, являющейся носителем альтернативного – «восточного» - проекта мирового развития.

Если ориентация на категорию времени, присущая западной цивилизации, обозначается понятием «современность», то свойственная восточным культурам приверженность вечным, неизменным принципам, формой существования которых в рамках пространственно-временного континуума являются циклы, может быть названа «со-бытийственностью» и «со-вечностью». Находясь в гармонии с законами мирового бытия, азиатские и евразийские общества понимают историю как циклическое развитие

---

<sup>214</sup> Панарин А.С. Указ. соч. С. 273.

посредством прохождения определенных стадий и фаз.

Данный исторический циклизм давал Панарину основание считать, что восточный мир несёт в себе одну из альтернатив «новому мировому порядку» глобального Запада, поскольку основывается на идеях, прямо противоположных установкам евроамериканской трансатлантической цивилизации. Нельзя не отметить, что панаринское видение евразийских и азиатских культур во многом обусловлено инструментально-функциональным, методологическим подходом. Восток с точки зрения политического философа – это, в первую очередь, источник альтернативной миропроектности, содержащий в себе интеллектуальный инструментарий для иного понимания всемирной истории, дающий пример успешного функционирования незападного пути цивилизационного развития и позволяющий по-новому взглянуть на протекающие в человечестве общественно-политические процессы.

Панарин активно пользовался циклической методологией в рамках глобального политического прогнозирования: в частности, название одной из его монографий – «Россия в циклах мировой истории»<sup>215</sup> – прямо указывает на метод исторического циклизма как на способ понимания планетарного цивилизационного бытия. Предложенная российским философом концепция евразийских и азиатских цивилизаций отчасти произрастает из идей классического евразийства, представлявшего собой востокоцентричную (востокофильскую) разновидность русской идеи, поскольку сам Панарин в 1990-е гг. являлся евразийцем.

Следует отметить, что возникшее в белоэмигрантской среде классическое евразийство воплощало в себе стремление сформулировать идею русского (евразийского) Востока, способного вступить в союз с Азией ради выработки цивилизационной альтернативы Западу. Неслучайно, первый евразийский

---

<sup>215</sup> Панарин А.С. Россия в циклах мировой истории. М.: Изд-во МГУ, 1999.

сборник 1921 г. носил название «Исход к Востоку»<sup>216</sup>, а одна из статей этого сборника за авторством П.Н. Савицкого имела заглавие «Поворот к Востоку»<sup>217</sup>. Начало восточному вектору русской мысли было положено ещё в дореволюционной России, в рамках протоевразийских течений общественной мысли, таких как лево-эсеровская идеология скифства, нашедшая отражение в альманахе «Скифы» 1917 – 1918 гг., и панмонголизм, к числу ярких представителей которого можно причислить князя Эспера Ухтомского (1861 – 1921) и белого генерала, барона Романа Унгерн-Штернберга (1886 – 1921).

Вслед за евразийцами, Панарин рассматривал восточный мир в качестве резерва для формирования альтернативного проекта планетарной духовной реформации и хранилища огромных ресурсов глобального развития. Однако, как уже говорилось выше, существенная разница заключалась в том, что классические евразийцы были склонны понимать Евразию в узком смысле, как особый мир между Европой и Азией, тогда как Панариным Евразия трактовалась в широком значении материка, чьё континентальное пространство вмещает в себя не одну, а несколько евразийских цивилизаций.

Вопреки присущему западническому европоцентризму мнению о восточном мире как о застойном и ветхом, философ именно там видел творческий потенциал для выхода из планетарного кризиса. Можно сказать, что присущая Востоку идея культурно-исторического круговорота, возвращающего жизнь на круги своя, является гарантом постоянного обновления культуры, что способствует циклическому омоложению мирового бытия. Если исходить из представления о том, что «новое – это хорошо забытое старое», то азиатские и евразийские цивилизации могут помочь найти пути для возрождения веры в историю, способствуя появлению таких смыслов, которые, уходя своими корнями в глубокую и далекую древность, в тоже время окажутся принципиально новыми по отношению к современной неолиберальной системе

---

<sup>216</sup> Исход к Востоку. Философия Евразийства. / под ред. О.С. Широкова. М.: Добросвет, КДУ, 2008.

<sup>217</sup> Савицкий П.Н. Поворот к Востоку // Указ. соч. С. 37 – 40.

глобального Запада.

Панарин указывал, что Восток неоднократно выступал в роли источника исторического творчества, в частности, внося значительный идейно-мировоззренческий вклад в эпоху «осевого времени»<sup>218</sup> 800 – 200 гг. до н.э. Поскольку в соответствии с циклическим подходом к истории возможно возрождение древних идей на современном историческом этапе, русский философ выступал за новое «осевое время» – проект планетарной духовной реформации, который будет снова связан с восточными культурными импульсами и обеспечит всемирно-исторический прорыв к иной модели человеческого бытия. Подобно классическому «осевому времени» 800 – 200 гг. до н.э., породившему целый ряд религиозных и философских учений (буддизм, даосизм, конфуцианство, легизм, зороастризм, ветхозаветная религия, древнегреческая философия), грядущая планетарная реформация также должна будет привести к духовному обновлению и появлению новых идей в религиозно-философской сфере.

Таким образом, альтернативность восточных цивилизаций заключается в готовности предложить циклическую модель развития, ядром которой выступает универсалистский проект «осевого времени» – планетарной духовной реформации, способной воспроизводиться с периодичностью приблизительно в 2,5 тысячи лет и приводящей к омоложению мира духа. В основе проекта нового «осевого времени» лежит принцип вечности – ось, вокруг которой вращается весь всемирно-исторический процесс, подразумевающая приоритет вневременного над временным, внутреннего над внешним, тайного над явным, недеятельного и не-суетного над чрезмерной активностью. По мысли А.С. Панарина, Восток может помочь человечеству вернуться к укорененности в вечном божественном начале, возвратив ему тем самым восприятие мира и вселенной как богоподобного космоса, требующего от человека уважения к царствующей в нём красоте и гармонии.

---

<sup>218</sup> Термин немецкого философа-экзистенциалиста Карла Яспера (1883 – 1969)

При анализе панаринского видения Востока нельзя не отметить её сильные и слабые стороны, обусловленные спецификой инструментально-функционального, методологического подхода, поскольку целью мыслителя при рассмотрении азиатских и евразийских культур являлся поиск альтернатив планетарному цивилизационному кризису Модерна и западной модели модернизации в целом. Стремясь выделить некие фундаментальные константы восточной цивилизации, самой главной из которых мыслителю представлялся характерный для традиций Востока принцип вечного возвращения жизни на круги своя, Панарин неизбежно осуществлял схематизацию, теоретизацию и идеализацию изучаемого объекта, жертвуя тем самым конкретными деталями жизни восточных обществ. Безусловно, востоковедческая наука должна учитывать максимально большое количество эмпирических фактов и сведений о реальном Востоке. Вместе с тем, миропроектный подход Панарина является тем мостом и связующим звеном, который соединяет достижения востоковедения с актуальными проблемами современного мира.

Несмотря на достаточно широкое распространение идеи циклизма в философии<sup>219</sup>, экономике<sup>220</sup> и истории<sup>221</sup>, Панарин не являлся сторонником восточной циклической альтернативы в чистом виде, поскольку принцип исторического круговорота предполагает, что вслед за стадией социокультурного расцвета и восхождения цивилизации неизбежно вступают в фазу своего упадка и заката. Это означает, что в рамках данной логики вслед за «золотым» и «серебряным» веками обязательно идёт «железный век». Следуя парадигме последовательной цикличности, можно говорить не только о предрекавшемся О. Шпенглером «закате Запада», но также и о возможности «заката России», чего А.С. Панарину, естественно, очень хотелось избежать.

---

<sup>219</sup> Все сторонники цивилизационного подхода, такие как Николай Данилевский, Константин Леонтьев, Освальд Шпенглер, Арнольд Тойнби, Лев Гумилёв, считали, что каждая цивилизация проходит все стадии жизненного цикла – от рождения и созревания до расцвета и последующего упадка

<sup>220</sup> Можно вспомнить кондратьевские циклы мировой конъюнктуры, идея которых была предложена русским экономистом Николаем Кондратьевым в 1920-е гг.

<sup>221</sup> Например работа американского историка А. Шлезингера-младшего «Циклы американской истории»

Для Востока возможным решением данной проблемы могло бы быть спиралевидное развитие, в рамках которого каждый последующий цикл воспринимается как новый виток спирали истории, благодаря чему смена циклов помещалась бы в контекст исторического восхождения, а не катастрофического драматизма.

В предшествующих разделах уже рассматривалась проблема взаимоотношений Панарина и Запада в контексте колебаний мыслителя между европеизмом и евразийством. Здесь же хотелось бы остановиться на образе цивилизации Запада в цивилизационном интегрализме А.С. Панарина как части глобального «треугольника» Восток – Запад – Россия, определяющего весь ход мировой истории посредством последовательной смены «западного» и «восточного» исторических циклов. Проблема смысла исторического процесса стала ключевой на рубеже XX – XXI веков. Это было связано с масштабными трансформациями, обусловленными крахом мирового коммунизма. При ответе на вопрос о месте и роли Запада в глобальных трансформациях в рамках панаринской концепции всемирной истории необходимо проанализировать выработанное Панариным видение цивилизационных начал Запада, показать панаринское понимание глубинной цивилизационной первоосновы западного мира. Мы попытаемся выяснить, каким образом Панарин понимал сущность западной цивилизации, какое содержание вкладывал в данное понятие, какие основополагающие элементы в ней выделял?

А.С. Панарин много писал о западной цивилизационной системе. Исходя из понимания обусловленности современных социально-политических и геополитических процессов культурными константами, Панарин в рамках своей научной деятельности делал особый акцент на цивилизационной проблематике. По его мнению, философия политики и политическая наука в целом требует углубленного изучения культур и цивилизаций. Руководствуясь культуроцентричным подходом, политический философ обращал внимание на то, что Запад изначально не един: он противоречив и представляет собой многокомпонентный мир, в котором обнаруживаются различные культурные

слои. Ввиду того, что под западным культурно-историческим типом Панарин понимал сложноструктурированную систему, включающую в себя большое количество межрегиональных, межкультурных и даже межцивилизационных связей, будет правильным называть его сложносоставной мировой цивилизацией.

Тем самым мы показываем, что он неоднороден и несет в себя существенные потенциальные различия. Во-первых, А.С. Панарин проводил различие между Европой и США, которые, по аналогии с греко-римской Античностью, сравнивались им, по своей ролевой функции, с Грецией и Римом соответственно.

Во-вторых, континентально-европейская идентичность значительно отличается от трансатлантической, носителями которой, в первую очередь, являются англосаксы, составляющие ядро как Великобритании, так и США.

В-третьих, внутри одной только Западной и Центральной Европы можно выделить три цивилизации: романскую, германскую, а также фрагментарно сохранившуюся кельтскую.

В-четвертых, каждая из них при желании достаточно легко делится на несколько цивилизационных идентичностей: в пределах романского культурного ареала существуют иберийский (испано-португальский), французский и латино-итальянский регионы. Сам А.С. Панарин, владея французским языком, в советский период был исследователем-франковедом, специализировавшимся на изучении философской и социально-политической мысли Франции, занимающей лидирующие позиции в рамках романской цивилизации. Своеобразное «франкофильство» было присуще Панарину на протяжении всех этапов разработки его политической теории и философии политики. Среди германских народов можно выделить северогерманскую протестантскую и южногерманскую католические ветви, а также совершенно особую англосаксонскую цивилизацию, которая, в свою очередь, делится на британский и северо-американский миры.



Русский политический философ не ограничивался Францией и писал о цивилизационном своеобразии немецкого народа, полагая, что «...вместе с объединением Германии единая европейская атлантическая система, организованная США после 1945 г., стоит под вопросом. Германия начинает организовывать специфическое центрально-европейское пространство, во многом альтернативное атлантизму. Если атлантизм основан на модели Просвещения, подавляющей этнокультурную специфику и националистическую энергетику в пользу интернационального (в рамках западного мира) “экономического человека”, то центрально-европейская система отличается национализмом и культуроцентризмом»<sup>222</sup>.

Панаринские наблюдения о немецком этноцентризме как основе социокультурной специфики германского мира позволяют сделать вывод о том, что внутри самого Запада имеются потенциальные альтернативы господствующему неолиберальному глобализму, но они вплоть до настоящего момента пребывают в «спящем», сокрытом виде. Развивая свою мысль, учёный отмечал, что «драматическая история Германии, антиномии её культуры как раз и связаны с тем, что эта страна одновременно разделяет судьбы европейского Модерна, подчинённого логике неуклонного обуржуазивания, а с другой – она же выступает носителем героическо-романтического, антибуржуазного начала. Если русский бунт против буржуа вдохновляется идеей поруганной справедливости, то немецкий – идеей угрозы культурной специфичности и романтической героике»<sup>223</sup>.

В-пятых, в цивилизационном отношении А.С. Панарин разделял южноевропейских католиков и протестантов Северной Европы. В истории борьбы Реформации и Контрреформации в XVI – XVII определяющую роль играл тот факт, что Запад включает в себя, помимо западноевропейского цивилизационного пространства, также Южную католическую Европу, одновременно являющуюся частью западного Средиземноморья и тесно

---

<sup>222</sup> Панарин А.С. Россия в циклах мировой истории. М.: МГУ, 1999. С. 201 – 202.

<sup>223</sup> Панарин А.С. Указ. соч. С. 202.

связанную с южным побережьем Средиземного моря – североафриканским Магрибом, и североевропейскую Балто-Атлантику, избравшую протестантизм в качестве маркера собственной цивилизационной самобытности.

В-шестых, в западный мир сегодня входят Восточная и Юго-Восточная Европа – Балканы, имеющие существенные культурно-исторические особенности по сравнению с остальными европейскими регионами.

Таким образом, с одной стороны, Запад очевидным образом несёт в себе черты сложносоставной цивилизационной системы, включающей в себя множество структурных элементов. С другой стороны, в современных условиях всё внутреннее разнообразие западного мира находится в подавленном состоянии, будучи унифицированным на основе неолиберально-мондиалистской модели общества потребления. Внутреннее цивилизационное разнообразие Запада оказалось подчинено целям глобального неолиберального проекта. Следовательно, ключевым для данной цивилизационной системы является противоречие между рыночно-капиталистической унификацией и сохранением уникального своеобразия своих элементов – локально-региональных, национальных и цивилизационных. Вследствие того, что к числу важнейших источников творческой энергии относятся качественные различия между личностями – не только индивидуальными, но и коллективными (народами, нациями, культурами), на обезличенном и потребительском Западе к настоящему моменту оказалась практически исчерпана внутренняя энергетика развития.

Вместе с тем, в условиях господства «нового мирового порядка», опирающегося на англосаксонско-атлантический глобальный империализм, подобная двойственность Запада может служить импульсом для внутризакладной трансформации, призванной осуществить реванш истории и культуры в Европе, а возможно и в США. Представляется, что в решении А.С. Панариным вопроса о подавленном разнообразии западной цивилизации мы наблюдаем применение им одного из трех законов диалектики – закона отрицания отрицания: Запад позиционирует себя в качестве монолитной силы,

а по сути является сложной конструкцией, состоящей из очень разных «кирпичей», поэтому подавление им внутризавпадных альтернатив чревато восстанием со стороны репрессированного разнообразия культур и идентичностей.

Панарину было присуще видение двуполушарной структуры мира как источника исторической динамики. Перекосы в сторону одного из полюсов, ведущие к нарушению равновесия между западным и восточным «полушариями», приводят к исчерпанию динамического импульса. В ходе полемики с теорией Ф. Фукуямы Панариным была выработана оригинальная концепция всемирно-исторического процесса, служащая основой многовариантности человеческого развития. Эту концепцию мыслитель называл «реваншем истории», поскольку считал её полемическим ответом на вызов неолиберального глобализма-мондиализма и однополярного американоцентричного мира. Говоря о панаринском видении мировой биполярности, ещё раз подчеркнём, что одно из центральных мест в работах Панарина занимает проблема взаимоотношений Запада и Востока как двух глобальных цивилизаций и соответствующих им цивилизационных традиций.

Анализ мировой истории привёл учёного к выводу, что источником всемирно-исторической динамики является двуполушарная западно-восточная структура мира. Философ считал, что планетарный культурно-исторический процесс представляет собой чередование западных и восточных фаз. С точки зрения Панарина, концепция восточно-западного дуализма дополняет идею локальных цивилизаций, поскольку «теория плюрализма цивилизаций абсолютизирует момент обособления мировых культур, теряя из виду единство мирового исторического процесса. Гипотеза западно-восточной мировой цикличности, как нам представляется, лучше объясняет драматургию мировой истории, не упуская из виду её единства, диалектической взаимозависимости Запада и Востока»<sup>224</sup>.

---

<sup>224</sup> Панарин А.С. Россия в циклах мировой истории. М.: МГУ, 1999. С. 36.

Учёный был уверен, что нужна глобально-цивилизационная альтернатива, сочетающая «цветущую сложность» цивилизаций и народов с новым универсализмом, основанным на планетарной духовной реформации, призванной восстановить равновесие духа и материи. Таким образом, модель двуполушарной структуры мира представляет собой воплощение панаринского цивилизационного интегрализма и миро-цивилизационного подхода, поскольку позволяет раскрыть цивилизационное многообразие человечества при сохранении универсального всепланетарного единства. В рамках этой биполярной концепции Восток и Запад выступают как глобальные миры, обладающие специфическими культурно-цивилизационными доминантами.

Однако нельзя не отметить, что представления Панарина о Востоке и Западе содержат достаточно спорные моменты, в значительной степени вытекающие из его общеидеалистической установки на платонизм, в жертву которой приносится реалистичность. Панаринская трактовка восточной цивилизации является чрезмерно абстрактной и страдает односторонностью, для него Восток – это, в первую очередь, духовный феномен. Тогда как выдающиеся технические достижения, к примеру, средневекового Китая Панариным игнорируются. К тому же, в глубокой древности не было разделения на Восток и Запад в их современном понимании. Панаринская концепция является скорее примером идеализации Востока, нежели фактологическим исследованием реальных восточных обществ. У Панарина речь идёт скорее о Востоке Должного, идеальном Востоке, а не о реальной истории восточных цивилизаций в рамках Сущего и Возможного. В данном контексте характерен тезис Панарина о том, что «Восток при этом выступает как источник внутренних духовных революций (все великие мировые религии пришли оттуда), Запад – как источник революционных нововведений, направленных на преобразование внешнего мира»<sup>225</sup>. Таким образом, цивилизационный мир, выступающий в качестве ареала развития цивилизаций Востока, ориентирован на вечные духовные ценности, обращенные вовнутрь и служащие источником

---

<sup>225</sup> Панарин А.С. Указ. соч. С. 5.

религиозного обновления. Цивилизационная специфика западной культуры, наоборот, порождает секулярные революции прогрессистского типа, стремящиеся преобразовать окружающий мир.

По мнению Панарина, «здесь и обнаруживается скрытый онтологическо-антропологический смысл “биполушарного” строения человечества как социокультурной системы, разделенной на Восток и Запад. С глубокой древности сложилось специфическое разделение труда, при котором Запад выступал поставщиком инновационных технологий (в том числе и социальных), а Восток – духовных инициатив надэмпирического, неутилитарного характера.»<sup>226</sup>. Можно предположить, что соотнесение западного мира с категорией времени, а восточного – с ориентацией на некое вечное начало позволило российскому философу наделить двуполушарную восточно-западную цивилизационную систему глубоким политико-философским смыслом.

В рамках панаринской гипотезы восточно-западного мирового дуализма о Западе можно говорить как о создателе технологий и материальных инноваций, тогда как восточная альтернатива имеет более метафизический характер и обращена ко всему тому, что находится по ту сторону времени. Сравнивая двуполушарную структуру мира со строением человеческого мозга, А.С. Панарин соотносил западное и восточное полушария с разными сферами ответственности: Запад отвечает за всё временное, а Восток – за всё вневременное и вечное. Следовательно, вестернизация представляет собой процесс абсолютизации времени и окончательного разрыва с вечностью, что превращает мир в тотально текущий и изменчивый.

Чтобы подтвердить свою правоту, учёный и анализировал конкретные цивилизационные черты западного и восточного миров. В процессе анализа цивилизационного своеобразия Востока и Запада Панарин формулировал свои критические воззрения на специфический продукт западной цивилизации –

---

<sup>226</sup> Панарин А.С. Указ. соч. С. 20.

идеологию неолиберализма, с присущими ей ориентациями на глобализм-мондиализм и «новый мировой порядок».

А.С. Панарин исходил из тезиса, что не существует идеальных политических систем, и предлагал перестать идеализировать Запад. Философ писал о необходимости равноправия политического опыта восточного и западного миров: «Но здесь таилась и определенная опасность: замены прежней догматики новой, связанной с надеждами найти на современном Западе очередной вариант всезнающего “великого учения”. Новая догматика проявилась в попытках механического переноса западных идей и учреждений на российскую почву»<sup>227</sup>.

Панарин указывал на необходимость недогматического, критического прочтения западного политического опыта, отказа от восприятия Запада в качестве абсолюта и перехода к пониманию западной цивилизации лишь как части всемирной истории, локализованной во времени и в пространстве. Вместе с тем, он никогда не отрицал Запад полностью, он лишь хотел добиться того, что западная цивилизация перестала играть гипертрофированную роль в современном мире, заняв своё законное место в качестве органичной части глобального биполярного порядка. Отрицание философом однополярного западоцентризма осуществлялось с последовательно демократических позиций, поскольку глобальный американоцентричный капитализм, как неоднократно подчеркивал Панарин, разрушает народы как коллективные субъекты мировой истории, подрывает солидарность в качестве движущей силы общественного развития на основе многосубъектности, уничтожает социальную справедливость, базирующуюся на ценностях защиты «нищих духом», а также нивелирует разнообразные сообщества профессионального, территориального либо национального типа.

Панарин подчеркивал, что планетарное равновесие Востока и Запада, рассматривавшееся им как источник исторической динамики, оказалось

---

<sup>227</sup> Панарин А.С. Политология. Западная и Восточная традиции. М.: Университет, 2000. С. 3.

нарушено в результате усиливающейся глобальной вестернизации и американизации. Желание политического философа развенчать неолиберальный миф о западном мире, несомненно, связано с агрессивной идеологической деятельностью и наступательной позицией радикальных западников, представленных во всех сферах общественной жизни: политике, экономике, науке (философии, политологии, социологии), журналистике. Эти неолиберальные политики, экономисты, журналисты, философы, политологи и социологи считали западное общество единственным «прогрессивным», «цивилизованным» и «высокоразвитым» субъектом мировой истории, призванным служить образцом для всех народов и культур.

Среди разнообразных проявлений западного неолиберализма стоит назвать концепции «открытого общества» Карла Поппера и «новых кочевников» Жака Аттали. Если К. Поппер восхвалял так называемое «открытое общество», полностью лишённое даже намёка на коллективную идентичность, то Ж. Аттали писал о пришествии «новых кочевников» XXI в. – космополитов, глобалистов-мондиалистов без роду и племени, отчужденных от корней и почвы, антипатриотически настроенных и лишенных национальной идентичности – фактически идеальных граждан попперовского «открытого общества».

Для Панарина во многом было свойственно понимание Запада как цивилизации времени. По его мнению, «специфическим признаком Запада является то, что он представляет особую цивилизацию времени. Историческое время является ключевой категорией, альтернативной категории пространства. Формационный тип видения рожден на Западе и связан с абсолютизацией времени»<sup>228</sup>. Отсюда следует представление о западном хроноцентризме<sup>229</sup>, обусловившем склонность евроамериканской цивилизации отрицать качественные различия между цивилизационными регионами Земли и

---

<sup>228</sup> Панарин А.С. Реванш истории: Российская стратегическая инициатива в XXI веке. М.: Русский мир: Моск. учеб., 2005. С. 282.

<sup>229</sup> От греч. *hronos* – время

опустошать святыни культуры. Запад уничтожал культурно-цивилизационное разнообразие человечества, желая перестроить всю планету в соответствии с американско-европейской парадигмой абсолютного – прежде всего, линейного – времени. Разрушение географии и связанных с ней факторов осуществлялось под предлогом исторического прогресса. Воспринимая незападные народы как «несовременные» и «архаичные», западный мир стремился их вестернизировать под видом модернизации, то есть уподобить самому себе и подчинить.

Однако, как и предсказывал Панарин, уничтожение абсолютным и линейным временем Запада этнонационального многообразия неизбежно должно привести к бунту культур и идентичностей против диктата хроноцентричной трансатлантической цивилизации. Несмотря на все эти отрицательные черты, российский мыслитель отдавал должное умению классического Запада выстраивать историческую перспективу, направленную в будущее.

В панаринской монографии «Искушение глобализмом» одна из глав носит название «Реабилитация историзма»<sup>230</sup> – этим термином в философии, как правило, обозначают веру в историю<sup>231</sup>. Однако Панарин обращал внимание на тот факт, что достоинство западного историзма, заключавшееся в способности формулировать масштабные проекты развития и создавать образы светлого будущего, осталось в прошлом, поскольку Запад сам осуществил ревизию идеи творческой будущности в пользу принципа настоящего. Абсолютизируя категорию времени в целом и линейного времени в особенности, евроамериканская цивилизация на современном этапе решила жить «здесь и сейчас», отказавшись грезить о неведомых дальях грядущего.

---

<sup>230</sup> Панарин А.С. *Искушение глобализмом*. М.: Эксмо, 2003. С. 258 – 267.

<sup>231</sup> Существует два термина, обозначающих идею истории, - историзм и историцизм. Под историзмом принято понимать учение об историческом развитии, а под историцизмом – представление об исторических законах развития. Однако для настоящей работы это различие не является существенным, поскольку классическому Западу в равной мере присущи и ориентация на движение в истории, и представление о том, что это движение осуществляется согласно закону исторического прогресса. Принимая во внимание данное обстоятельство, мы будем использовать понятия «историзм» и «историцизм» в качестве взаимозаменяемых.



Таким образом, с точки зрения Панарина, главным оправданием свойственной Западу абсолютизации категории времени являлось стремление к новаторскому развитию и желание двигать историю вперед. Отступление же западного мира от подобной философии будущего, связанное со стремлением объявить «конец истории» и приватизировать исторический процесс в интересах «золотого миллиарда», сразу лишает её цивилизационной легитимации в глазах остального человечества. Вместе с тем, одним из главных недостатков присущей классическому Западу веры в прогресс, по мнению философа, является своеобразный исторический расизм, провозглашающий превосходство современности над традицией.

Думается, что ценность размышлений Панарина о роли и месте времени в евроамериканской цивилизации заключается в том, что ему удалось показать тупиковость линейного и однонаправленного понимания этой важнейшей философской категории. Иссякание творческого новаторства в рамках западного культурно-исторического типа, с этой точки зрения, следует связать с тупиком линейной и однонаправленной версии прогресса. Отсюда следует, что для Запада выходом из тупика мог бы стать отказ от количественного наращивания линейности и смещение акцентов в сторону качественного измерения истории, являющегося принципиально нелинейным и разнонаправленным.

Имеет смысл вспомнить, что ещё древние греки помимо хроноса – количественного времени – выделяли ещё кайрос<sup>232</sup> – качественное время, олицетворяемое младшим сыном Зевса, вечно юным богом Кайросом. Если бы евроамериканский мир отказался от идеи бесконечного количественного роста и линейного однонаправленного прогресса в пользу нелинейного разнонаправленного принципа качественных скачков и прорывов, то он бы имел шансы преодолеть наблюдаемое нами сегодня исчерпание исторической миропроектности.

---

<sup>232</sup> От греч. *kairos* – счастливое мгновение, благоприятный момент

Кроме того, для западной культуры также было бы целесообразным обратиться к гегелевской концепции спиралевидного развития, представляющей собой синтез восточной цикличности с идеей прогресса и соединяющей в себе количественное и качественное измерения времени, поскольку согласно предложенной Г.В.Ф. Гегелем модели переход от количества к качеству означает начало нового витка исторической спирали. Так или иначе, из сделанных Панариным прогнозов относительно дальнейшей судьбы Евроатлантики следует ясный и недвусмысленный вывод: шанс избежать заката Запада появится исключительно в случае отказа от восприятия прогресса сквозь призму одновекторного линейного времени. Панарин также иногда трактовал Запад как поздний Рим эпохи упадка, которому в случае отказа от смены парадигмы предстоит разделить судьбу древних римлян.

Предварительно суммируя взгляды Панарина на цивилизационную специфику Запада, нужно отметить, что западная цивилизация трактовалась мыслителем в качестве некоего тезиса в рамках гегелевской триады, которому он стремился противопоставить некий антитезис. Фактически «треугольник» Запад – Восток – Россия в рамках цивилизационного интегрализма следует трактовать как проявление гегелевской триады тезис – антитезис – синтез, где России отведено место синтеза западного тезиса и восточного антитезиса.

Провозглашённый неолибералами постмодернистский «новый мировой порядок» означал отречение западного культурно-исторического типа от своих основ, поскольку знаменовал собой самоуничтожение первоначального гуманистического пафоса новоевропейского Модерна. В основе евроамериканского мира – считал мыслитель – лежит дух абсолютного времени, из которой вытекает экспансионистско-империалистический принцип «воли к власти», воплощенный в титанизме, прометеизме и фаустианстве.

В эпоху Нового времени этот дух абсолютизировал линейное время и встал на путь материалистического, технократического и экономикоцентристского нигилизма, противопоставив себя всему, что не вписывается в узкие рамки технократической и материалистической экономики. Западная доминанта

линейного однонаправленного прогресса, делающего акцент на количестве в ущерб качеству, получила своё концентрированное выражение в проекте Модерн.

Во второй половине XX в. саморазрушающийся модерн превратился в постмодерн – отрицание реальности во имя виртуальных симулякров, являющихся формой без содержания, означающим без означаемого, знаком без референта. Завершением этого пути стал тот глобально-капиталистический «новый мировой порядок» во главе с США, который сформировался после краха СССР. Неолиберальный глобализм-мондиализм представлялся А.С. Панарину историческим, культурным, цивилизационным тупиком человечества, поскольку в нем он видел конец не только истории, но и культуры, традиции, природы, и, в конечном счете, самого человека. В условиях возведения Западом в абсолют количественного измерения времени – хроноса – и отрицания качественного – кайроса – на первый план окончательно вышло стремление одержимого прометеевой гордыне фаустовского человека к глобальной экспансии и мировому господству. Осуществляемое глобальным капитализмом подавление социокультурных различий внутри самой западной цивилизации является ещё одним свидетельством в пользу того, что современный евроамериканский «новый мировой порядок», воплощенный в системе власти финансово-банковской олигархии, не предусматривает возможность появления качественно новых проектов развития и исторических формаций.

Панарин неоднократно говорил о новой духовной реформации как возможной альтернативе для Запада. Панарина нельзя назвать антизападником: он занимался анатомией западной цивилизации, а не её тотальным отрицанием. Его цель заключалась в том, чтобы восстановить баланс в представлениях о Западе как внутри него самого, так и среди незападных культур. Если американские и европейские неолибералы пошли по пути самовосхваления, некритического отношения к постмодернистским США и ЕС, то русский учёный серьёзно корректировал этот подход.

Панарин апеллировал к интеллектуальной элите, помогая ей избавиться от идеализации либерального капитализма. Он разбирал евроамериканский мир на составные части, подобно тому как часовщик разбирает испорченный часовой механизм, и выявлял те изъяны, которые ведут его к цивилизационному кризису и саморазрушению.

Систематизация панаринской политико-философской теории позволяет говорить о том, что цель мыслителя заключалась не в нивелировании западного мира как такового, а в стремлении помочь рождению альтернативного Запада, снова поверившего в дух и в историю, благодаря чему он бы представлял собой иную интерпретацию западного культурно-исторического типа, нежели та, которую воплощает неолиберальный трансатлантический блок США и Евросоюза. Русский философ указывал, что планетарная духовная реформация, преодолевающая либерально-капиталистический тупик развития, должна осуществиться не только в России или на Востоке, но и внутри самой западной цивилизации.

Панарин всячески подчеркивал, что чаемый им духовно-реформационный прорыв включает в себя мысль «о реванше истории, а не о реванше России или Востока. Речь идёт о том, что прогнозируемый геополитикой поворот, приближающаяся смена фаз исторического цикла необходимы Западу не меньше, а быть может, и больше, чем восточному полюсу человеческой цивилизации. Убежден, что ответ Востока на вызов Запада очистит Запад и даст ему новые силы, новые импульсы исторического динамизма»<sup>233</sup>. Данные Панариным оценки трансатлантического мира могут навести исследователей его политической теории и философии политики на мысль о нескольких возможных сценариях, в соответствии с которыми будет происходить историческая трансформация евроамериканского мира.

В основе первого сценария лежит западно-исламский синтез. Его условно можно назвать южным, поскольку мир ислама располагается к югу от Европы.

---

<sup>233</sup> Панарин А.С. Реванш истории: Российская стратегическая инициатива в XXI веке. М.: Русский мир: Моск. учеб., 2005. С. 414.

Высокая вероятность реализации южного сценария обусловлена, во-первых, большим количеством мусульман, мигрирующих на Запад из стран Африки, Ближнего и Среднего Востока. Если продолжать проводить параллели с событиями поздней Античности, то масштабная миграция носителей мусульманской идентичности в европейский мир должна быть охарактеризована как новое великое переселение народов. Во-вторых, в настоящее время набирает силу процесс перехода в ислам коренных европейцев, то есть представителей традиционных европейских этносов, таких как англичане, французы, итальянцы и т.д. Причины данного явления очевидным образом коренятся в том духовном кризисе, который сегодня постиг западное христианство. Наконец, в-третьих, имеется исторический прецедент длительного исламо-европейского симбиоза: речь идёт о существовании на протяжении почти 800 лет – с 711 по 1492 гг. – мусульманской Испании. Суммирование трёх указанных причин позволяет говорить о том, что в будущем возможно появление исламского Запада.

Вторым сценарием следует считать интеграцию западной цивилизации с культурами классического азиатского Востока, включающего в себя Восточную, Южную и Юго-Восточную Азию. Данное пространство, двумя крупнейшими полюсами которого являются Индия и Китай, характеризуется наличием значительного количества религиозных традиций, среди которых наиболее заметными являются буддизм, индуизм, даосизм и конфуцианство. В современных условиях мы наблюдаем рост популярности указанных религиозно-мировоззренческих систем в евроамериканском мире, как среди элиты, так и среди населения. Однако вариант «китаизации» или «индизации» Запада представляется нам достаточно маловероятным, прежде всего, вследствие значительной удалённости данных цивилизаций от Евроатлантики.

Третий сценарий – пожалуй, самый утопический – основывается на православно-католическом синтезе. Его суть заключается в том, что в условиях духовно-ценностного кризиса западного христианства, представленного католической и протестантской ветвями, открывается окно возможностей для

обращения Европы и отчасти США к восточнохристианскому православию, которое в этом случае интегрируется с традиционным западным католицизмом. В рамках данного сценария предполагается способность западного православия «оправославить» католицизм и возможно протестантизм. В пользу этого варианта развития событий говорят серьезные позиции зарубежной православной церкви, а также наличие среди приверженцев восточного христианства европейцев и американцев: в частности, одним из наиболее ярких примеров является иеромонах Серафим Роуз. Так или иначе, сценарий православно-католического Запада имеет некоторые шансы на реализацию и должен рассматриваться как один из возможных путей духовной реформации для Европы и Северной Америки.

Понимая развитие как нелинейный, многоальтернативный и поливариантный процесс, в качестве одной из возможных культурно-исторических альтернатив цивилизационного развития Панарин анализировал Восток, являющийся носителем альтернативного «восточного» проекта мироустройства. Взгляды политического философа на восточные культуры как на источник незападной модели альтернативной модернизации в рамках грядущей многополярности формировались постепенно, по мере разочарования в исторических перспективах Запада.

Панарин как цивилизационный интеграллист интерпретировал западную цивилизацию как тезис в рамках гегелевской триады, которому должен быть противопоставлен некий антитезис, который должен помочь самому Западу раскрыться как совокупности подавленных цивилизационных альтернатив, опирающихся не на либеральный космополитический интернационал, а на историю, культуру, язык отдельных стран или групп стран западного мира. Примечательно, что в своём последнем тексте, посвящённом «пушкинской парадигме», Панарин снова возвратился к внутривесточной цивилизационной альтернативе европеизма, ратуя за синтез России и Европы.

Панарин рассуждал о восточном мире как источнике альтернативной миропроектности в геополитике постольку, поскольку перед ним стоял вопрос

о поиске источников геополитической и цивилизационной альтернативности. К такого рода источникам русский мыслитель причислял культуры Востока. При анализе панаринских взглядов на восточную цивилизационную альтернативу неолиберальному «новому мировому порядку» важно подчеркнуть тот факт, что Восток ещё намного более сложносоставен и неоднороден, нежели Запад, представляя собой совокупность множества цивилизаций: именно эта его особенность и позволяет ему быть гарантом исторической многовариантности. Вместе с тем, у всей совокупности азиатских и евразийских культур есть и нечто общее, позволяющее рассуждать о Востоке как о единой целостности. В связи с этим обстоятельством можно говорить, с одной стороны, о восточных цивилизациях и культурах во множественном числе, и, с другой стороне, о восточной мировой цивилизации в единственном. При этом важно подчеркнуть, что восточная мировая цивилизация – это не текущая реальность, а скорее некий проект, обращённый в будущее. Панарин прекрасно понимал, что Восточному проекту ещё лишь предстоит состояться в будущем. Сегодня мы видим, как Восточный блок постепенно обретает «плоть и кровь» в рамках таких организаций как БРИКС и ШОС.

А.С. Панарин считал, что Восток как сторона «треугольника» Запад – Восток – Россия находится под натиском вестернизации, в связи с чем этот глобальный «треугольник» находится под угрозой превращения в одномерную линию. Рассматривая восточный мир как на одну из цивилизационных альтернатив постмодернистскому неолиберальному Западу, русский учёный сильно беспокоился за судьбу азиатских и евразийских традиций, в которых он видел один из ресурсов многовариантности развития современного общества. Панарин с тревогой наблюдал за процессами глобальной американизации и вестернизации, усилившимися после краха СССР, в ходе которых однополярный американоцентричный Запад стремился навязать всему человечеству модель либерально-капиталистической глобализации и искоренить Восток как уникальный мир со своей культурной и социальной спецификой. В данном случае заслуга русского мыслителя состояла в том, что

он попытался привлечь внимание интеллигенции к судьбе восточной цивилизации, нуждающейся в концептуальной реабилитации перед лицом угрозы со стороны осуществляющих вестернизацию сил глобального капитализма.

Восток в трактовке Панарина предстаёт как ответ на вызовы современного мира. Ценность панаринского политико-философского анализа азиатских и евразийских цивилизаций состоит в том, что философу удалось реабилитировать восточный мир как носителя возможного ответа на вызов западного Постмодерна, ведущего к тупику исторического развития человечества. Рассматривая панаринское видение смысла и своеобразия мироустроительной идеи Востока, важно ответить на вопрос, как именно, по мнению русского философа, восточная цивилизация способна помочь человечеству преодолеть гегемонию мирового «торгового строя»<sup>234</sup> и найти выход из имеющихся глобальных проблем. Важен анализ панаринских взглядов на то, какие резервы хранят в себе азиатские и евразийские культуры, а также какие пути выхода из планетарного цивилизационного кризиса Модерна они способны открыть.

Панарин не был профессиональным востоковедом, поэтому Запад он знал намного лучше, нежели традиции Азии и Евразии. Создавая свою концепцию Востока, философ занимался не востоковедением, а поиском тех источников, из которых можно черпать вдохновение для альтернативного проекта будущего. Панаринский подход к изучению восточных цивилизаций отличался от востоковедческой методологии, поскольку мыслитель стремился показать значимость Востока с точки зрения осмысления глобальных вызовов современности и поиска проектных оснований для планетарной духовной реформации. Ценность осуществлённого Панариным исследования заключается в том, что в разнообразии и инаковости восточных культур он сумел увидеть залог дальнейшего развития истории.

---

<sup>234</sup> Термин Жака Аттали (р. 1943) – бывшего главы Европейского Банка Реконструкции и Развития, идеолога глобализма-мондиализма, автора концепции «новых кочевников».



Панарину было присуще представление о Востоке как о циклической цивилизации вечного возвращения. Анализируя взгляды Панарина на место и роль восточных культур в мировой истории, можно обратить внимание на то, что главным вызовом современного мира, с которым пришлось столкнуться Востоку, явилась гиперболизация времени. Пытаясь проникнуть в ядро панаринского видения Востока, мы можем выдвинуть гипотезу, что главной доминантой восточного мира для Панарина являлся циклический принцип «вечного возвращения»<sup>235</sup>, поскольку именно он воплощал в себе адекватный ответ азиатских и евразийских культур на угрозу западного хроноцентризма. Формой воспроизводства вечности в истории является цикличность, проявляющаяся в чередовании фаз расширения – сжатия, расцвета – упадка, восхождения – заката.

И.А. Василенко, характеризуя западный и восточный миры согласно шкале политического времени, пишет, что Западу соответствует «ориентация на будущее (своё личное, своих детей, своего народа, человечества): линейный тип времени, непрерывно наращивающий свой ритм»<sup>236</sup>, тогда как Востоку – «ориентация на вечность (в религиозном смысле). Циклический тип времени, подразумевающий возможную вариативность каждого нового типа»<sup>237</sup>. Отсюда следует вывод, что восточный тип развития является циклическим: благодаря нему Азии удаётся осуществлять вечное возвращение жизни на круги своя, тем самым поддерживая космическую гармонию между историческим существованием человека и природным круговоротом мирового бытия.

Размышляя над ролью восточного начала в российской цивилизации, Панарин в статье «Вечные ценности в русской культуре: размышления на рубеже тысячелетий»<sup>238</sup> писал о том, что присутствующий в русской культуре

---

<sup>235</sup> Ключевая идея философии жизни Фридриха Ницше (1844 – 1900), согласно которой одни и те же исторические и природные события постоянно повторяются бесконечное число раз.

<sup>236</sup> Василенко И.А. Политическая глобалистика, 2003. С. 83.

<sup>237</sup> Василенко И.А. Указ. соч. С. 83.

<sup>238</sup> Панарин А.С. Вечные ценности в русской культуре: размышления на рубеже тысячелетий // Панарин А.С. Русская культура перед вызовом постмодернизма. М., 2005.

приоритет вечности над временем свидетельствует о наличии в российском народе определенных восточных доминант. Русское терпение – указывал мыслитель – является воплощением присущего Востоку принципа вечности. Следовательно, движение с Востока на Запад символизирует собой переход из вечности во время, и, наоборот, обратный процесс знаменует собой усиление значения вечных ценностей. Заслуга Панарина состоит в том, что он предпринял попытку выявить базовую константу восточной цивилизации, и эта попытка, с нашей точки зрения, была успешной.

У Панарина можно усмотреть противопоставление Востока и Запада, поскольку он рассуждал о восточной погруженности в себя как противоположности западному экспансионизму. В процессе размышлений над сутью панаринского подхода к специфике Востока, мы пришли к выводу, что азиатские и евразийские культуры в понимании русского учёного опираются на интровертный тип сознания, отдающий приоритет внутреннему содержанию над внешними формами. В отличие от экспансионистского и глобально-империалистического Запада, ориентированного на фаустовское расширение вовне, Восток, мыслящий категориями вечности, является более изоляционистским и склонным к автаркии<sup>239</sup>.

Восточный мир, с точки зрения Панарина, обращён вовнутрь и вглубь себя, поскольку его цивилизационная специфика связана с идеей главенства внутреннего над внешним. Для азиатских и евразийских традиций характерна твёрдая убеждённость, что «Царствие Божие внутри вас есть»<sup>240</sup>. Таким образом, в отличие от западных экстравертов, стремящиеся максимально проявить себя вовне, народы Востока – это интроверты, ориентирующиеся на внутреннюю работу по постижению неких вечных архетипов.

В процессе анализа ключевых геополитических и цивилизационных принципов Востока как мировой цивилизации, Панарин последовательно

---

<sup>239</sup> Термин «автаркия» дословно означает самодостаточность

<sup>240</sup> Выражение из Евангелия от Луки: «Быв же спрошен фарисеями, когда придет Царствие Божие, отвечал им: не придет Царствие Божие приметным образом, и не скажут: вот, оно здесь, или: вот, там. Ибо вот, Царствие Божие внутри вас есть» [Лук. 17:20-21].

формулировал видение Востока как циклической и автаркийной альтернативы цивилизационного развития, что связано с представлением о разнонаправленности, нелинейности исторического процесса. Мыслитель выделял целый ряд черт, характеризующих многообразие восточной цивилизации.

Так, русский философ указывал, что азиатские и евразийские культуры ориентируются на принцип недеяния, пассивно-созерцательного отношения к миру, который в китайской даосской культуре воплощается в понятии у-вэй, означающем отказ от активной деятельности, созерцательность, спонтанность, немотивированность. Кроме того, в рамках двуполушарной структуры мира Восток, по мнению Панарина, характеризуется приоритетом духовной реальности над материально-вещественным миром. Далее, восточная цивилизация является коллективистской, а не индивидуалистической.

Согласно представлениям Панарина, азиатским и евразийским культурам присущ своеобразный космоцентризм, связанный с представлениями о гармоничном и божественном космосе как основе человеческого и природного бытия. Одной из важных черт восточного менталитета он считал континентальное мироощущение, где континент понимается как символ всего вечного и незыблемого. Восток характеризуется опорой на традиции. Политическая система восточных обществ – полагал русский философ – во многом определяется теократией, подразумевающей примат духовной власти как над политической, так и над экономической. Этот жреческий теократический принцип Востока воплощает собой приоритет вечности над временем в сфере властных отношений. В тоже время, при сближении с демократической стихией теократия принимает форму пророческого начала, пророчествующего о «светлом будущем» окончательного торжества правды-справедливости и установления царствия божия на земле. Секуляризованной формой теократии выступает идеократия – власть носителей некой идеи, воспринимаемой в качестве вневременной истины (легизм, конфуцианство в традиционном Китае, китайский маоизм – в современном).

Панариным разделялся взгляд на восточный принцип недеяния как на отказ от волюнтаристского активизма Запада. Ключевые принципы Востока, проистекающие из его циклизма и цивилизационного изоляционизма, обусловили большинство культурных констант азиатских и евразийских цивилизаций. Как уже говорилось выше, одной из фундаментальных доминант Востока, с точки зрения Панарина, является недеяние, не-суетность, спонтанность, созерцательное начало, противоположное активизму Запада. Для рассмотрения принципа недеяния мыслитель обращался к традиции китайского даосизма, в рамках которой Дао<sup>241</sup> представляет собой единство инь – пассивного, статичного, неизменного, «женского», «тёмного», не-иерархичного начала, и ян – активного, динамичного, «мужского», «светлого». Дао подразумевает космическую гармонию. Как утверждал мыслитель, в центре даосского мировоззрения находится идея вечного божественного космоса как совершенного универсального порядка, поэтому человек должен не отделять себя от окружающего мира, а следовать космическому закону Дао.

Следовательно, восточные народы видят внутреннюю, глубинную основу мира, суть которой – вселенская гармония. Если на Западе, начиная с модернистской эпохи Нового времени, произошла абсолютизация линейного времени и связанного с ним титаническо-прометеевского порыва, в результате чего оказалась нарушена некая вечная гармония между природой, человеком, обществом и Богом, то на Востоке гораздо больше полагаются на недеятельное созерцательное начало жизни. В евразийских и азиатских культурах частным случаем рассмотренной общецивилизационной установки на недеяние и созерцательность является отказ от волюнтаристской активности. Обратим внимание, что созерцательные установки недеяния в социальном отношении характерны, прежде всего, для священства, занимающегося духовным постижением абсолютной истины. Главенствующая роль жречества на Востоке обусловлена, в свою очередь, представлением о превосходстве всего вечного над временным.

---

<sup>241</sup> Дословно с кит. «путь», «предназначение»

В восточном принципе недеяния и созерцательности Панарин видел средство преодоления механистической отчужденности и обретения утраченной вечной гармонии. Восток отрицает субъективный активизм Запада, рассматривающий весь мир в качестве безвольного и безгласного объекта. Китайско-даосская идея Дао, апеллирующая к понятию вечного божественного космоса, с точки зрения русского мыслителя, может способствовать гармонизации и приобщению к вечности человеческой истории. В рамках даосизма человек должен не отделять себя от окружающего мира, а следовать вечному космическому Пути. Аналогичным образом, социальная и политическая система Востока основывается на философии социального Дао. Это означает, что, в отличие от исторически нетерпеливого прогрессистского Запада, восточные цивилизации осмысливают своё политическое и социальное бытие как причастное закону вечного возвращения жизни на круги своя. Они стремятся быть не столько современными, сколько «со-бытийственными» и «со-вечными», то есть соответствующими космическому круговороту мирового бытия, вращающегося вокруг некоего вневременного божественного начала. Подобная созерцательность всей восточной жизни, в том числе и общественно-политической, служит мощным гарантом против субъективистского волюнтаризма прометеевского типа.

А.С. Панарин стремился сформулировать видение экологического сознания Востока в контексте гармонии человека и природы. Помимо китайского даосизма с его принципом гармоничного и устойчивого миропорядка, внимание Панарина также привлекала к себе буддистская традиция, в рамках которой отчётливо обозначена идея общечеловеческого поворота лицом к природе. Мыслитель усматривал большой потенциал альтернативности в присущем буддизму принципе равноправия всех проявлений жизни на Земле, поскольку согласно ему человек считается частью мироздания, имеющей тесную взаимосвязь со всем многообразием элементов природного мира. Отсюда следует, что «мельчайшее насекомое наделяется здесь не меньшим символическим и ценностным значением, чем тот, кто в Европе признан

венцом творения»<sup>242</sup>.

Данная идея неирархичности всего живого означает самоценность и высокую значимость биосферы, чей статус становится равным социосфере. Благодаря этой установке природа из безгласного объекта превращается в полноценного субъекта мирового бытия, что делает возможным распространение на неё норм биоэтики<sup>243</sup>. Таким образом, значимость буддизма с точки зрения потенциала альтернативного развития, по мнению А.С. Панарина, заключалась в рассмотрении человека не просто как общественного, а как биосоциального существа, включенного в мир живой природы. Российский философ полагал, что высокий статус природного мира в буддизме может способствовать развитию экологического сознания постэкономического человека, преодолевшего экономикоцентризм западного Модерна.

Кроме характерного для Юго-Восточной Азии принципа биосоциального синтеза человека и природы, предполагающего рассмотрение антропосферы и социосферы как неотъемлемой части биогеоценозов, А.С. Панарина в контексте восточного экологического сознания также привлекала буддистско-индуистская этика ненасилия. Русский учёный подчеркивал, что «когда на Востоке говорят об этике ненасилия, имеют в виду отнюдь не только этику межчеловеческих отношений. Ненасилие означает воздержание от действий, способных внести деформацию в любую часть внутренне гармоничного Космоса»<sup>244</sup>.

По мнению мыслителя, несомненным достоинством восточной картины мира является её способность придать морально-нравственным ценностям всеобъемлющий характер, распространив этику ненасилия на взаимоотношения социума и космоса, человека и вселенной. Панарин рассматривал свойственный азиатским и евразийским культурам принцип отказа от насильственного волюнтаризма как сверхсовременный, считая его согласующимся с

---

<sup>242</sup> Панарин А.С. Россия в циклах мировой истории, 1999. С. 40.

<sup>243</sup> Панарин А.С. Указ. соч. С. 40.

<sup>244</sup> Панарин А.С. Указ. соч. С. 40.

коэволюционной перспективой развития, «устанавливающей взаимозависимость судеб человечества»<sup>245</sup>.

Ценность панаринских наблюдений заключается в том, что ему удалось обратить внимание на экологическую, биоцентричную направленность буддизма и индуизма как на ещё один вклад в становление восточной альтернативы западному Модерну с присущим ему технологическим волюнтаризмом фаустовского человека-титана, одержимого прометеевой гордыней. Если Запад пошёл по пути создания технотронного и электронного общества, предполагающего интеграцию антропосферы с техносферой и киберсферой, что, в конечном счете, подразумевает слияние человека с машиной – создание биороботов и киборгов, то для Востока магистральным путём развития является биосоциальный синтез человечества и природного мира, означающих гармонизацию отношений социума с миром живой природы.

Достаточно типичными можно назвать воззрения Панарина на место духовного принципа в рамках восточной цивилизации. Основополагающей базовой характеристикой Востока в рамках двуполушарной структуры мира, по Панарину, является приоритет духа над материально-вещественным миром. Этим азиатские и евразийские культуры отличаются от Запада, где доминирует либо материальность, либо, в лучшем случае, своеобразная душевность, понимаемая как средний элемент между духом и материей.

В Индии, к примеру, весь наблюдаемый вещественный мир считается майей – иллюзией, мнимостью, завесой, скрывающей истинное духовное бытие Брахмана-абсолюта. Можно сделать вывод, что в присущей Востоку спиритуалистической<sup>246</sup> установке, согласно которой материальное бытие – мнимая реальность, а духовное бытие – подлинная, наиболее полно выражает себя восточный принцип приоритета вечного над временным, внутреннего над внешним.

---

<sup>245</sup> Панарин А.С. Указ. соч. С. 40.

<sup>246</sup> От лат. spiritus – дух

По мнению Панарина, Восток как олицетворение приоритета вечного духа над материальным веществом может сыграть значимую роль в планетарной духовной реформации, дав тем самым начало новой фазе мировой истории. В условиях отчужденности от свойственного Востоку духа вечности Запад оказался лишён внутренней духовной глубины и деградировал до уровня глобальной финансово-банковской экспансии, отрекшись от своих корней. Следовательно, контакты с восточными обществами, приверженными спиритуалистическому подходу, – полагал Панарин – могут стимулировать ценностное обновление Запада.

Рассматривая воззрения Панарина на место и роль третьей стороны «треугольника» Запад – Восток – Россия, важно обратить внимание на панаринское видение России как цивилизации, соединяющей в себе черты западного и восточного миров, и в тоже время являющейся Не-Западом и Не-Востоком. До того, как выдвинуть политико-теоретическую концепцию православной (славяно-православной) цивилизации, Панарин уже рассматривал Россию как цивилизацию евразийскую, тем самым делая акцент на пространственном аспекте русского бытия.

Если православная цивилизация – это скорее проект, а не текущая реальность, то в панаринских воззрениях на Россию как на евразийскую цивилизацию проявился своеобразный цивилизационный и геополитический реализм. Не случайно, именно панаринское творческое евразийство оказалось наиболее востребованным в сфере практической реальной политики среди всех аспектов политико-философской теории Панарина, вылившись сначала в контакты с президентом Казахстана Нурсултаном Назарбаевым, являющимся автором статьи 1994 г. о необходимости евразийской интеграции и одним из отцов-основателей Евразийского союза, а затем и в сам процесс евразийской интеграции.

Действительно, православная цивилизация как политико-философский идеал отчасти не соответствует реальным чертам русской культуры XX – начала XXI века. Принимая во внимание историческую ситуацию современного



постсоветского и предшествовавшего постсоветского этапов развития российской цивилизации, можно задаться вопросом, можно ли считать, что догматика православия определяет на сегодняшний день ум русского человека в той же мере, в какой ислам влияет на умы арабов и персов? Неизбежно возникает и вопрос о том, сколько у нас на сегодня верующих и сколько воцерковленных? Эти и подобные вопросы отчасти указывают на причину, по которой православный глобальный проект до сих пор не реализован, тогда как евразийский цивилизационный проект имеет шансы на воплощение в жизнь, поскольку пространство Евразии – это объективная реальность, которая может получить геополитическое оформление «здесь и сейчас».

А.С. Панарин отстаивал представление о своеобразии российской цивилизации и российской политической культуры. В процессе своих исследований профессор Панарин обратил внимание на удивительный факт, что Запад настроен к России гораздо более враждебно, нежели к странам классического Востока. Мыслитель задавался вопросом, почему западный мир в своём модернистском и постмодернистском воплощениях считает русский народ главным противником? Он изучил первопричины западной неприязни по отношению к России и сделал логичный вывод, что русский культурно-исторический тип видится Западу носителем угроз его глобальной гегемонии. Эти угрозы кажутся ему тем более опасными, что они соединяют в себе идеальный и материальный факторы. Запад усматривает российский вызов своему доминированию в том, что Россия несёт в себе ценностно-мировоззренческую альтернативу, подкреплённую её геополитической, геостратегической мощью. Ценностный и геополитический вызовы Западу со стороны русского мира взаимодополняют друг друга.

С точки зрения Панарина, первым составным элементом русской альтернативы является антибуржуазный протест<sup>247</sup>. Российская антибуржуазность проявляется в том, что капитализм воспринимается как торжество неправды над правдой, поскольку верхушку социальной иерархии

---

<sup>247</sup> Панарин А.С. Россия в циклах мировой истории. М.: Изд-во МГУ, 1999. С. 195.

составляют не те, кто обладает некими положительными качествами, а владельцы большого количества капиталов, полученных, как правило, благодаря таким негативным чертам личности как алчность, жадность и отсутствие морально-нравственных норм.

По мнению Панарина, социальное неравенство в рамках буржуазного общества является безнравственным, потому что «это – не неравенство, связанное с выделением героев, мудрецов или праведников, не богатство благородных, а богатство пронырливых и беззастенчивых»<sup>248</sup>. Русский антикапитализм создаёт у западной цивилизации ощущение, что для ликвидации российской опасности необходимо любой ценой обуржуазить Россию и интегрировать её в мировую систему рыночного капитализма.

Однако дважды – в 1861 г. при Александре II и в 1991 г. при Ельцине – эти попытки приводили к разрушительным последствиям: качество капиталистического класса после каждой волны обуржуазивания России неуклонно ухудшалось и вело к росту национального нигилизма в среде российских собственников. Ценность панаринских рассуждений о судьбах буржуазии в исторической России заключается в том, что мыслитель сумел показать несводимость российской цивилизации к капитализму: поскольку русский народ отвергает идею стяжательства и не склонен к накоплению материальных богатств, то всякий раз строительство капиталистической системы приводило российское общество к катастрофе.

Можно отметить, что неприятие российской ментальностью чрезмерного обогащения отражено во многих русских пословицах и поговорках: «С трудов праведных не наживёшь палат каменных» и др. Вместе с тем, данный тезис о русском нестяжательстве следует уточнить следующими рассуждениями: несмотря на неприятие неумеренного накопительства, достаток и зажиточность принимаются российской политической культурой как норма. Отсюда можно сделать важный вывод, что отстаиваемый ранним Панариным проект народного капитализма с опорой на национальный класс промышленников и

---

<sup>248</sup> Панарин А.С. Указ. соч. С. 195.

предпринимателей, отсылающий к классической индустриальной эпохе XIX – первой половины XX вв., имеет определенные шансы поучить поддержку со стороны русского народа. Однако можно с уверенностью говорить о несовместимости русского мира и той спекулятивно-финансовой модели во главе с мировой банковской олигархией Уолл-стрит и лондонского Сити, которая господствует на современном Западе.

Второй причиной неприязни Запада по отношению к российской цивилизации Панарин называл русскую философию будущего, её устремленность в «прекрасное далёко» в противоположность настоящему. Если для Запада важно настоящее, жизнь здесь и сейчас, то инаковость России проявляется в том, что она ориентирована на другой тип развития – не только материального, но и духовного, что придаёт русской модели модернизации органичный, жизненный, творческий, гармоничный характер.

Поскольку для русского мира первостепенную важность имеет историческая перспектива, затрагивающая одновременно землю и небо, то эта футуристическая устремленность побуждает игнорировать сиюминутные трудности. Россия рвётся в будущее и тратит все свои силы на поиск путей прорыва к «новой жизни и новой земле». Запад боится русской веры в возможность жить иначе, нежели это происходит в рамках неолиберальной глобалистской современности, воплощенной в «новом мировом порядке» во главе с США.

Мыслитель указывал, что русский народ призван выстраивать своё видение будущего не с позиций либерально-капиталистической удовлетворенности мондиалистским статус-кво, а на основе великого культурного и религиозного наследия. Враждебность Запада по отношению к России – считал философ – обусловлена тем, что русский культурно-исторический тип в качестве критериев истинного прогресса видит не цифры роста материального благосостояния, а воплощение идеалов справедливости и духовного развития.

Полемическая заостренность суждений Панарина о правде и справедливости обусловлена тем, что он писал свои работы в обнищавшей, раздавленной,

истекающей кровью России, переживавшей процессы демодернизации, деиндустриализации, олигархизации и криминализации. Философ видел свою миссию русского интеллектуала в том, чтобы напомнить униженному и оскорблённому народу о его великих исторических и духовных ценностях. Учёный чувствовал, что российская цивилизация является носителем особого исторического призвания. По мнению философа, русские должны воскресить надежду на лучшее будущее, осуществить реванш истории, вернуть человечеству веру в большие исторические смыслы, но именно этого боятся западные неолибералы. Парадоксально, что сегодня на фаустовском, прометеевско-титаническом Западе «поистине опасными признаются “игры времени”, связанные с воскресением духа историзма, питающегося не скептическим сомнением, а, напротив, новой возвышенной и упорной верой – верой в торжество нравственности и справедливости, в конечную духовную удачу человечества»<sup>249</sup>.

Важность сделанного Панариным вывода об авангардной роли России в историческом процессе как причине западной враждебности к ней состоит в том, что он расшифровал закодированный в русской культуре иной тип цивилизационного развития, альтернативный по отношению к западному миру. Думается, что этим выводом Панарин продолжил традиции русской философии, всегда искавшей пути национальной творческой модернизации: это касается не только славянофилов, почвенников, народников, евразийцев, но даже и классических русских либералов-западников, которые, в отличие от современного космополитического западничества, предлагали свою интерпретацию национальной идеи – России как альтернативного Запада и великой европейской державы. Политолог сумел показать, что западная цивилизация питает неприязнь по отношению к русскому культурно-историческому типу отнюдь не потому, что он воплощает контр-Модерн: напротив, русские – это скорее исторические максималисты и футуристы,

---

<sup>249</sup> Панарин А.С. Указ. соч. С. 199 – 200.

угрожающие планам западных глобалистов своим потенциальным радикализмом и дестабилизирующей революционностью.

Третьей причиной неприязни по отношению к русским Панарин считал имеющееся у Запада подозрение, что Россия способна консолидировать и возглавить цивилизации Востока в их борьбе за равноправие с евроамериканским миром. В данном случае жёсткой критике со стороны трансатлантической цивилизации подвергается русское евразийство. Учёный предположил, что Западом в его стремлении подавить русский народ движет страх перед возможным союзом России и Востока с целью дать отпор однополярной гегемонии США и вестернизации в целом. Запад проявляет русофобию постольку, поскольку боится России как возможного защитника восточных культур и союзника Азии в борьбе за многополярный, полицентричный мир.

Ещё одной причиной враждебного отношения Запада к России А.С. Панарин считал духовный вызов со стороны русской культуры. Речь идет о том, что трансатлантическому материализму и технократизму противопоставляется планетарная реформация духа и глобальная ценностная альтернатива.

Наконец, Запад – полагал Панарин – не может простить России того, что в ней не удаются планы радикальной вестернизации. В начале XX в. потерпели поражение крайние западники левого толка – сторонники мировой перманентной революции из числа большевиков-троцкистов, а в конце столетия с аналогичным крахом столкнулись уже радикально-либеральные западники – рыночники монетаристской школы. Философ отмечал способность русской культуры к адаптации на национальной почве западных по происхождению мобилизационных моделей модернизации.

Такая национализация западного типа развития происходила в России дважды: первая русификация европейского модернистского проекта началась при Петре I в рамках петербургского периода истории, а вторая случилась при большевиках. Успехи подобного мобилизационного западничества также приводят к росту враждебности Запада по отношению к России. Заслугой

Панарина в деле анализа этой причины западной русофобии, связанной с противодействием России волнам евроамериканизации, является то, что он сумел показать способность российской цивилизации не просто к противодействию вестернизации, но и к её переработке в специфическую русскую модернизацию, которую Освальд Шпенглер в негативном смысле называл псевдоморфозом<sup>250</sup>.

Обратив внимание на отрицательное отношение Запада к русскому культурно-историческому типу, Панарин рассмотрел причины этой подозрительности и недружественных намерений. Их корень философ увидел в фундаментальных цивилизационных отличиях, в различных ценностных ориентирах и особенностях мировосприятия. Учёному удалось выявить глубинные причины неприязни Запада по отношению к русской культуре. Если обобщить эти социокультурные факторы, можно свести их к цивилизационной альтернативности России, её инаковости, непохожести российской политической культуры на трансатлантический цивилизационный регион. В первую очередь, своеобразие русского мира определяется тем, что России присуще иное понимание модернизации, отличающее её как от Запада, так и от Востока. Русский прогресс характеризуется ориентацией на достаток, а не на богатство, и подразумевает не столько материальный рост, сколько духовно-ценностное развитие.

С точки зрения панаринских взглядов был важен пространственный аспект своеобразия российской цивилизации. Много внимания Панарин уделял пространственному аспекту своеобразия русского мира. С точки зрения философа, важной характеристикой России, отличающей русскую идентичность от Запада, является её понимание как цивилизации абсолютного пространства. О присущем русскому культурно-историческому типу пространствоцентризме философ писал: «Возможно, что альтернатива русского пути, осмысливаемая по мере того, как проявляется банкротство

---

<sup>250</sup> Псевдоморфозом О. Шпенглер называл наложение одной культуры на другую, что, с его точки зрения, приводит к искажению развития последней.

вестернизации, таинственным образом связана с огромностью и неповторимостью её пространства.

Западнический прогрессизм обесценивает пространство, все свои надежды возлагая на историческое время, на новый этап прогресса. Наша вестернизированная интеллигенция в особенности характеризуется ослабленным чувством пространства. Только этим может объясняться её нынешняя поразительная геополитическая беззаботность. Между тем наше пространство даёт нам сегодня, может быть, последний шанс»<sup>251</sup>. Русский мыслитель справедливо отмечал, что Россия и Запад характеризуются разным отношением к философской категории пространства. Если трансатлантическая цивилизация использует пространство для утилитарных, инструментальных целей, то «российская традиция отличается совсем иным отношением к своему пространству. Его огромность воспринималась в положительном, экзистенциальном значении: простор как воля, освобождающая ширь, место инициатив, порывов... Пожалуй, ни в чём так явственно не выразилась вырожденческая суть эпигонствующего западничества, как в боязни российского пространства – огромных энергий, масштабных характеров, им порождаемых

Следовательно, для русских пространство – это философско-мировоззренческая категория, имеющая большое духовно-ценностное содержание и понимаемая как место реализации творческого духа. Со стороны Панарина одним из главных обвинений в адрес большевизма было прогрессистское пренебрежение пространством во имя «светлого будущего»: «Коммунистическое кочевничество во Времени – марш к светлому будущему, минуя повседневность, привело к неслыханному запустению Пространства»<sup>252</sup>. Панарину удалось показать, что русская культура и история в значительной мере обусловлены российской географией, поэтому разрушение пространства

---

<sup>251</sup> Панарин А.С. Реванш истории: Российская стратегическая инициатива в XXI веке. М.: Русский миръ: Моск. учеб., 2005. С. 14.

<sup>252</sup> Панарин А.С. Указ. соч. С. 186.

России неизбежно ведёт к уничтожению её цивилизационной специфики. Выдвигавшаяся русским философом идея «реванша истории» неразрывно связана с реваншем географии.

Панарин отмечал, что исповедуемое русским народом восточное христианство, в отличие от западного, включает в себя образ матери-земли, воплощающий континентальные архетипы суши. В данном случае указывалось на существование взаимообусловленности между русской культурной доминантой пространства и тесной связью России с почвой, географией, континентом. Однако пространствоцентризм русской цивилизации означает не только привязанность к определенной континентально-географической основе и не сводится к геоцентризму, но также подразумевает особую связь с небесным пространством, в том числе и с межзвёздным (космическим). Отсюда следует вывод, что первенство русских в деле освоения космоса, ознаменовавшееся запуском спутника в 1957 г. и полётом Гагарина в 1961 г., с цивилизационной точки зрения было далеко не случайным.

Панарин указывал, что разность политических культур Запада и России выразилась в разном понимании пространственно-временного континуума. Западный мир признает духовное измерение исключительно за временем, пожирающим пространство, культуру, национальные и цивилизационные качества народов. Россия, напротив, выступает как защитница пространства, заложенного в нём географического разнообразия и цивилизационных ценностей. Русская культура, препятствуя уничтожению национальных качеств и обезличиванию идентичностей, осуществляет реабилитацию пространства с присущим ему цивилизационным разнообразием, в основе которого лежат те или иные географические и природно-климатические особенности. Философское осмысление российской цивилизации привело А.С. Панарина к убеждению, что России присуще не столько материальное, сколько духовное и душевное понимание пространственного измерения бытия, рассматриваемого как источник новых смыслов.



Панарин писал о срединности как ключевой проблеме изучения России в качестве цивилизации. Ключевой проблемой изучения России как цивилизационного пространства А.С. Панарин считал её понимание в качестве срединной цивилизации. Учёный был не первым и не последним среди тех мыслителей, которые, анализируя роль и место России в мировом цивилизационном процессе, подчеркивали её срединное положение, позволяющее ей соединять Восток и Запад, Север и Юг. Не случайно, британский геополитик Хэлфорд Макиндер в начале XX в. называл территорию Российской империи «осевым регионом»<sup>253</sup> и «хартлендом»<sup>254</sup> – сердцевинной, срединной, центральной землей. Ещё до Макиндера в XIX в. у позднего славянофила и панслависта Владимира Ламанского, писавшего о противостоянии романо-германского Запада с греко-славянским Востоком<sup>255</sup>, «Россия, славянские и некоторые неславянские народы были объединены под названием “среднего мира”: “ненастоящей Европы и ненастоящей Азии”»<sup>256</sup>. Российское цивилизационное пространство, включающее в себя многие культуры и народы, занимало особое место в исследовательской работе А.С. Панарина не только по причине его собственного происхождения. Считая Россию срединной цивилизацией, политический философ связывал с русской культурой колоссальный объединительный, интеграционный потенциал.

Во-первых, важнейшим геополитическим обретением России как срединного мира Панарин называл цивилизационную интеграцию вдоль вертикальной оси Север – Юг. В рамках этого социокультурного синтеза – обращал внимание учёный – России удалось обеспечить прохождение через свою территорию наиболее коротких меридиональных путей, соединяющих Юго-Восточную Азию с Северо-Западной Европой, центральноазиатский регион – с Восточной Европой, Индийский океан – с Северным Ледовитым и Атлантическим.

---

<sup>253</sup> От англ. *pivot area*

<sup>254</sup> От англ. *heartland*

<sup>255</sup> Ламанский В.И. Об историческом изучении греко-славянского мира в Европе // Ламанский В.И. Геополитика панславизма. М.: Институт русской цивилизации, 2010. С. 68.

<sup>256</sup> Климаков Ю.В. Предисловие // Ламанский В.И. Указ. соч. С. 14.

Большое и единое пространство, созданное русским культурно-историческим типом в процессе своего исторического развития, Панарин называл великой равниной.

Заслуга политического философа состояла в том, что он обосновал роль России как цивилизационного моста и мирового посредника, закреплённую за ней благодаря её срединному положению. Мыслитель подчеркивал интеграционную способность русской культуры, вытекающую из её срединной специфики и позволяющую ей создавать единое геокультурное поле межцивилизационной коммуникации и межкультурной кооперации. Уделяя большое внимание культурно-историческим синтезам не только вдоль ставшего уже традиционным разделения по горизонтальной линии Восток – Запада, но также и по вертикальной оси Север – Юг, А.С. Панарин соотносил южный социокультурный полюс с кочевыми цивилизациями, а северный – с оседлыми.

Во-вторых, Россия как срединная цивилизация обеспечивает цивилизационное взаимодействие вдоль горизонтальной оси Восток – Запад. В контексте западно-восточной коммуникации А.С. Панарин считал особенно важной связь Атлантического и Тихоокеанского пространств. Русская культура – подчеркивал политолог – смягчает противоречия между Западом и Востоком, выступая в качестве ретранслятора и реинтерпретатора западного опыта для цивилизаций Азии.

Отметив, что срединное положение России закрепило за ней роль цивилизационного моста и мирового посредника, обеспечивающего межкультурную коммуникацию и трансцивилизационную кооперацию, мыслитель тем самым со всей определенностью показал, что именно русская культура делает возможной диалог цивилизаций, а не только их столкновение.

Таким образом, лишь при условии гармонии и равновесия между всеми сторонами мирового «треугольника» Запад – Восток – Россия в мировой политике возможны глобальная стабильность и международная безопасность. В условиях же существующих сегодня перекосов и дисбалансов практически неизбежными становятся те самые «стратегическая нестабильность» и

«четвертая мировая война», о которой Панарин писал в книге «Стратегическая нестабильность в XXI веке». Для исправления ситуации Панарин считал целесообразным союз России со странами глобального Востока и Юга, составляющими так называемый «третий мир». Поэтому неудивительно, что для А.С. Панарина был свойственен подход к евразийству как к мосту между политическими культурами России и Востока. В 1990-е годы А.С. Панарин принимал активное участие в разработке современного евразийства, желая обеспечить участие России в тех процессах, которые сегодня получили развитие в рамках таких организаций как БРИКС и ШОС. В тот период философ обращал особое внимание на связь между срединностью России и её принадлежностью к североевразийскому пространству, которое, в свою очередь, мыслилось российским политологом как часть большой, материковой Евразии. Отличительной чертой панаринского подхода являлось широкое понимание «евразийскости», которую мыслитель трактовал в качестве причастности ко всему континенту. Не будучи склонным отождествлять «евразийскость» только со срединным миром, занимающим промежуточное положение между Европой и Азией, А.С. Панарин считал Россию североевразийской цивилизацией, делящей всё пространство континентальной Евразии с целым рядом великих культур: китайской, индийской, арабской, персидской, тюркской и континентально-европейской. Когда в начале 2000-х гг. увлечения философа стали смещаться в сторону идеи православной восточнохристианской цивилизации, евразийство было органично интегрировано в панаринский цивилизационный интеграл наряду с православным социал-традиционализмом. Это проявлялось в том, что российский политолог всегда подчеркивал культурно-цивилизационную терпимость третьего Рима, проявившуюся в способности сохранять «посредством особого, нередукционистского синтеза и славяно-православную Европу и тюрко-мусульманскую Азию для будущей истории<sup>257</sup>». Следовательно, в евразийстве А.С. Панарин видел мост, соединяющий

---

<sup>257</sup> Панарин А.С. Россия в циклах мировой истории. М.: МГУ, 1999. С. 206.

православную восточнохристианскую цивилизацию, представленную византийским и славянским мирами, с великими культурами азиатского Востока: тюрками, монголами, китайцами, индийцами, исламским миром.

Следовательно, евразийский период творчества А.С. Панарина важен тем, что он характеризовался активной разработкой восточного вектора русской идеи, когда российский учёный увлекался цивилизациями Востока и рассматривал Азию как потенциальный источник альтернативного мироустройства. В выпущенной в 1999 г. – на пике евразийского периода творчества – монографии «Россия в циклах мировой истории»<sup>258</sup> А.С. Панарин утверждал, что «Россия – восточная страна по своей структуре, в ней преобладает не индивидно-номиналистическое, а соборное начало. Но в мотивационном отношении она приобщена к западному прометеизму, её увлекают вселенские проекты фаустовской культуры. На Востоке её воспринимают “полпредом” Запада, на Западе – носителем восточных начал»<sup>259</sup>.

В 1990-е гг. А.С. Панарин был склонен понимать Россию как евразийский северо-восток – органичную часть большого единого Востока, подчеркивая, что именно русские обеспечивают целостность евразийского пространства. Важнейшим условием сохранения целостности Северной Евразии учёный считал способность российской цивилизации осуществлять синтез русско-славянского и тюркско-туранского начал: «Евразийское понятие – понятие цивилизационное. Нам следует уяснить: в Евразии создали великую цивилизацию, цивилизацию славяно-тюркскую. Она погибнет, если не будет теснейшего союза славян и тюрков... Геополитическое пространство Евразии – пространство с очень мощной энергетикой, с чётко отлаженным порядком, где

---

<sup>258</sup> Панарин А.С. Указ. соч.

<sup>259</sup> Панарин А.С. Указ. соч. С. 41.

разойтись в стороны, локализоваться невозможно. В нём есть свои законы: либо действительно тесный союз, либо опасная вражда»<sup>260</sup>.

Следуя методологии евразийства, А.С. Панарин утверждал, что соседство в России двух цивилизаций – православно-восточнославянской и тюркско-мусульманской – является не негативным, а позитивным фактом, создающим благоприятную среду для межкультурного диалога и помогающим выработке общечеловеческих универсалий и глобальных синтезов. Политический философ подчеркивал, «что “миграция” нашего тюркского элемента из североевразийского пространства на юг станет на деле не началом воссоединения мусульманской цивилизации, а началом вселенской катастрофы, связанной с новым противоборством оседлой и кочевнической культур в масштабах планеты»<sup>261</sup>. Таким образом, одним из главных достижений евразийского поворота на Восток А.С. Панарин считал то, что в рамках славяно-тюркского союза удалось соединить в одно целое оседлый Север и кочевой Юг. Отсюда следует, что обособление тюркско-туранского начала, тяготеющего к южноевразийскому цивилизационному пространству, от славян Северной Евразии ведёт к разрушению межкультурного симбиоза оседлости и кочевничества, означающему новое противостояние кочевников Юга с оседлыми народами Севера. Соотнеся геополитическую и геоэкономическую<sup>262</sup> дихотомию Север – Юг с оседлыми и кочевыми культурами соответственно, А.С. Панарин сумел внести существенный вклад в разработку данной проблематики, наполнив социокультурным содержанием планетарное разделение на северные и южные цивилизации. Тем самым, политический философ кардинально реинтерпретировал сугубо экономическую оппозицию «богатого Севера» и «бедного Юга».

---

<sup>260</sup> Панарин А.С. Евразийское течение в геополитическом пространстве // Проблемы реинтеграции постсоветского пространства: экономические и политические аспекты. М., 2007. С. 172 – 173.

<sup>261</sup> Панарин А.С. Расколы и синтезы: конкурс цивилизационных проектов в Евразии // Панарин А.С. “Вторая Европа” или “третий Рим”? Избранная социально-философская публицистика. М.: ИФРАН. 1996. С. 125.

<sup>262</sup> Термин связан с именем Фернана Броделя (1902 – 1985) – французского историка из “школы Анналов” и одного из основоположников мир-системного анализа

Подводя итоги рассмотрению евразийского аспекта российской цивилизации как части глобального «треугольника» Запад – Восток – Россия, постараемся раскрыть значение панаринского вклада в данную проблематику. Прежде всего, А.С. Панарину удалось органично интегрировать евразийство в общую ткань глобально-цивилизационного подхода, рассматривавшегося политическим философом как определяющая черта цивилизационного интегрализма. В духе своей миро-цивилизационной парадигмы мыслитель делал акцент на интеграционном потенциале евразийской идеологии, способной удачно соединять русское и славянское социокультурное начало с народами классического Востока: во-первых, с живущими по соседству с русскими на пространствах центральной, северной и северо-восточной Евразии тюрками; во-вторых, с великими восточными цивилизациями Китая, Индии, Ирана и арабского мира. Панарину удалось дать новый взгляд на евразийство, вписав это течение общественно-политической мысли в современный мировой контекст, определяемый дихотомией глобального Запада и глобального Востока. Евразийский аспект не противопоставлялся философом другим элементам русского мира, а согласовывался с ними. Мыслитель соединял такие близкие философские идеи как евразийство, византизм, славянофильство, делая их одной из важнейших характеристик России как цивилизации. Кроме того, особенностью панаринского евразийства являлась глубокая привязанность мыслителя к принципам народности, демократизма, понимаемого как народовластие и общественное самоуправление, взаимопомощи и социальной справедливости, что идейно сближало А.С. Панарина с левыми евразийцами ввиду его ярко выраженной эгалитарной и анти-элитарной направленности.

## Заключение

Критический анализ политико-философской теории А.С. Панарина позволяет заключить, что он, с одной стороны, занимает место крупного политического философа конца XX – начала XXI века. С другой стороны, его авторская концепция не лишена спорных моментов, слабых мест и определённых максималистских перегибов. Эти особенности обусловлены тем, что Панарин, критикуя экономикоцентричный взгляд на политику «снизу», с позиций материального, торгово-производственного базиса, сам встал на позиции этикоцентризма, этического максимализма. Он предложил взглянуть на мир политического «сверху», с позиций верховенства этики и определённого интегрального идеала, обусловившего присущий его философии политики категорический императив по «собираанию пространств» (выражение В.Л. Цымбурского), объединению миров. Данный интегральный идеал Панарина соотносим со славянофильским понятием «соборность» как обозначением идеи «единства во множестве» (выражение славянофила А.С. Хомякова).

Если Никколо Макиавелли отделил политическое от этического, став отцом-основателем «чистой» политической науки, то Панарин стремился их соединить, тем самым возвращаясь к Платону и Аристотелю в до-макиавеллевскую эпоху. В основе методологической установки Панарина лежит подход к политическому с точки зрения платоника-идеалиста, поэтому его философия политики относится к сфере Должного, а не Сущего и Возможного, которыми и призвана заниматься политология.

Слабость концепции Панарина связана с недостатком геополитического реализма, вследствие того, что ей не достаёт прагматично-политологического уровня анализа действительности. Политика по Панарину – это не концентрированное выражение экономики, как говорили классики марксизма, и даже не концентрированное выражение борьбы за власть, как сказали бы Н. Макиавелли и К. Шмитт. Скорее, это концентрированное выражение этики.

Точно также, политика по Панарину – это не столько «искусство Возможного» по О. Бисмарку, сколько искусство Должного.

Тем не менее, если оценивать тот теоретический вклад, который был внесён Панариным не в политическую науку как «чистую» политологию, а в становление отечественной политической философии и философии политики, то его следует признать весьма значительным. Панаринский платонизм имел своей экзистенциальной основой тягу к большим идеям и высоким смыслам, поэтому Панарин стремился, прежде всего, восстановить смысловую вертикаль в условиях утраты коммунистических смыслов после распада СССР.

Панарин концептуализировал представления о месте и роли России в современном мире, в системе координат Запад – Восток и Север – Юг. Как подчеркивает исследователь панаринского творчества А.Н. Харин, «М. Хайдеггер в своих прекрасных лекциях о Ф. Ницше говорил, что настоящий мыслитель это тот, кто мыслит какую-то одну мысль, вокруг которой и крутится всё сущее. А.С. Панарин был мыслителем в хайдеггеровском смысле – в центре его творчества была Россия, о чём бы он ни писал – евроатлантическом мире, глобальных процессах, цивилизации»<sup>263</sup>. Панарин, безусловно, был философом-патриотом, однако, следует сделать важную оговорку, что панаринский патриотизм направлен не столько на Россию Сущего и Возможного, сколько на Россию Должного, идеальную Россию, «Россию вечную».

Хотя влияние философии политики Панарина на современный политико-философский дискурс носит относительно локализованный, ограниченный и недостаточно масштабный характер, однако, потенциальные пределы этого влияния определяются границами полицентрично-многополярного дискурса, поэтому при условии критического переосмысления пределы роста значимости панаринской авторской концепции все ещё не достигнуты.

---

<sup>263</sup> Харин А.Н. «Византийский глобализм» Александра Панарина [электронный ресурс] // Русская идея. Сайт консервативной политической мысли. URL: <https://politconservatism.ru/blogs/vizantijskij-globalizm-aleksandra-panarina> (дата обращения: 14.10.2018)



Влияние трудов Панарина на отечественную политическую философию и шире – на весь философско-политический дискурс осуществляется посредством деятельности нескольких центров влияния, а также проводников влияния, которые стремятся сделать более весомой ту роль, которую панаринская философия политики играет в современном дискурсе. Особую значимость в этом отношении имеет деятельность философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова и, прежде всего, кафедры философии политики и права, выступающую главным организатором международных Панаринских чтений. Эта работа осуществляется в рамках программы «Цивилизационный путь России» Научного совета при Президиуме РАН по культурному и природному наследию (под руководством академиков Е.П. Челышева и В.А. Черешнева) совместно с Российским НИИ культурного и природного наследия имени Д.С. Лихачёва (Института Наследия). В последние годы всё заметнее становится деятельность Экспертного совета Всемирного Русского Народного Собора (председатель ВРНС – Патриарх Кирилл) в осуществлении программы. Примером может служить популяризация теории Панарина в ряде регионов страны, а также юбилейное заседание Собора в Московском Кремле при участии Президента РФ (1 ноября 2018).

Вторым по значимости центром влияния была Государственная Академия славянской культуры, основанная при участии Панарина и оказавшая действенное влияние на политико-философский дискурс в странах славянского мира.

Третий центр влияния является кафедра международных отношений и внешней политики Донецкого национального университета, где осуществляется программа изучения и популяризации наследия А.С. Панарина под руководством профессора Д.Е. Музы.

Четвертым центром влияния на политико-философский дискурс отчасти может считаться портал «Русская идея. Сайт консервативной политической мысли»<sup>264</sup>

В заключении представляется важным подчеркнуть, что в качестве наиболее ёмкой характеристики для обозначения фундаментальных мировоззренческих и идейных основ в диссертации впервые вводится концепт «цивилизационного интегрализма», означающий сочетание цивилизационного подхода с «творческой волей к синтезу» (выражение Панарина). Под цивилизационным интегрализмом следует понимать интегративную направленность панаринской цивилизационной политфилософии. Характеризуя А.С. Панарина как «цивилизационного интегралиста», мы тем самым подчёркиваем, что главным в его цивилизационной политической теории и философии политики является ярко выраженная многомерная интегративность при столь же ярко выраженном стержне в виде теории цивилизаций. В.Н. Расторгуев также отмечает присущую цивилизационной политико-теоретической концепции А.С. Панарина многомерность: «...Панарин очень многомерен и многомирен, потому что большое количество интеллектуальных миров – речь идёт о богословии, французской философии, мировой культуре в целом, святоотеческом наследии – сошлось в его жизни, в его сознании, в его творчестве... Он очень близок в стиле изложения, в парадоксальности мышления, в поиске затаённых смыслов к постмодернистам, особенно к французским... Он их любил, знал, цитировал, находил у них интересные трезвые мысли. В этом отношении преемственность очевидна. О преемственности по отношению к святоотеческому учению я уже говорил. Что касается конкретных теоретических направлений, то он продолжал линию цивилизационного подхода, хотя его линия, безусловно, во многом отличается. Высшая установка – сохранение цветущего многообразия.

---

<sup>264</sup>Русская идея. Сайт консервативной политической мысли <https://politconservatism.ru/>

Это то направление, к которому принадлежали и Данилевский, и Леонтьев... То есть Панарин напрямую связан с целым веером имён»<sup>265</sup>.

В основу интегративной философии политики А.С. Панариным была положена «творческая воля к синтезу» – «та самая воля, которая так необходима для преодоления модных крайностей и интеллектуального экстремизма», что подразумевает творческое переосмысление философско-теоретических идей и концепций, равно как и стремление взять всё лучшее из каждой из них, интегрировав их в рамках интегративной политико-философской теории.

Панарин является представителем интегративной («пушкинской») парадигмы в философии: «Для XX столетия, особенно второй его половины, характерно общее нарастание волны интеграции. Тем не менее, вполне зримо выделяются мировые и региональные лидеры философской интеграции... Потребность в формировании картины реальности, включающей в себя результаты всей духовной и практической деятельности человека, вызвала к жизни множество школ и течений, сделавших попытку сформировать целостную картину бытия»<sup>266</sup> Таким образом, усматривая не только борьбу, но и единство противоположностей, А.С. Панарин являлся сторонником многомерной интеграции (междисциплинарной, межкультурной, цивилизационной, геополитической). Выстраивая мосты между философским и политическим измерениями бытия, А.С. Панарин в значительной степени опирался на триаду тезис-антитезис-синтез, согласно которой возможно объединение философского тезиса и политического антитезиса в рамках высшего политико-философского синтеза.

Подводя итог данной диссертационной работе, необходимо сформулировать ключевые выводы и оценки, сделанные на основе анализа и обобщения сгруппированного по темам источникового материала.

---

<sup>265</sup> Расторгуев В.Н. Второе заседание клуба «Консервативная перспектива» (расшифровка видеозаписи). URL: <https://www.youtube.com/watch?v=jorj2NHS9Ho>

<sup>266</sup> Булычев И.И. Об интегративной парадигме в философии XX столетия. С. 3.

Во-первых, анализируя в рамках теории личностного знания М. Полани идейно-философские истоки панаринской авторской концепции, мы можем сделать вывод о решающей роли континентально-европейской и русской философии в качестве источника интеллектуального влияния на философию политики Панарина.

Во-вторых, становление философии политики Панарина, характеризуемой нами в качестве цивилизационного интегрализма, делится на три ключевых этапа. Первый этап – умеренно-западнический, длившийся до начала и, в остаточной форме, середины 1990-х гг. был связан с русским европеизмом, выразившимся в концепции России как «третьей», русской Европы, отличной от западноевропейского и восточноевропейского миров, представляющих собой соответственно «первую» и «вторую» Европу. Второй период эволюции панаринской политико-философской теории, продолжавшийся на всём протяжении 1990-х гг., может быть охарактеризован как неоевразийский. Творческое неоевразийство А.С. Панарина базировалось на идее поворота на Восток и Северо-Восток, означая понимание России в качестве северо-восточной цивилизации. Идентификация русского мира как североевразийской части большого и великого Востока подразумевала необходимость стратегического союза с другими евразийскими и азиатскими культурами. Третий и последний этап эволюции политико-теоретических концепций А.С. Панарина довольно сложно обозначить с помощью какого-либо одного термина, но наиболее удачным для обозначения этого самого позднего периода творчества Панарина нам представляется введённый А.Н. Хариным концепт «византийского глобализма», поскольку тогда действительно прослеживается определённый поворот от неоевразийства к православному неовизантизму. «Византийский глобализм» в конечном счёте увенчивает собой панаринский цивилизационный интегрализм, поскольку тогда именно на этом последнем, «византийско-глобалистском» этапе эволюции своей авторской концепции мыслитель сводил свои идеи в единую интегральную систему на основе

принципа «творческой воли к синтезу», становясь цивилизационным и одновременно «левым» интеллектуалом.

Эта века характеризовалась переносом акцентов с евразийства на идею православной восточнохристианской цивилизации как нового Второго мира, не принадлежащего ни к Первому миру Запада, ни к Третьему миру Востока. Данный период, хронологически охватывающий начало 2000-х гг., может рассматриваться как эволюция в сторону православного социал-традиционализма, в рамках которого также уделялось внимание византийскому эллинизму, являющемуся одним из элементов восточнохристианского мира.

Панарин во многом выступал как «соборник»-солидарист, приверженный идеалам солидарности, общего дела, сотрудничества разных субъектов истории – своего рода исторической всесубъектности. Важное значение имеет эгалитарный аспект панаринской политико-философской теории, выразившийся в обосновании активной социальной политики и представляющий собой творческое переосмысление русского стремления к социальной справедливости и солидарности. На заключительном этапе научной деятельности учёный способствовал рождению левого консерватизма и народно-социального традиционализма, поскольку стремился навести мосты между, с одной стороны, левой идеологической парадигмой, базирующейся на эгалитарных принципах народности, демократизма, взаимной солидарности, социального государства и, с другой стороны, христианским консерватизмом как «партией порядка», удерживающей хаос от поглощения всего разнообразия вечных и исторически сложившихся духовных ценностей народа, а также традиционализмом, развивающим традицию как «связь времён и пространств в вечности».

В-третьих, систематизация философии политики А.С. Панарина доказывает сформулированный на основе анализа панаринской концепции тезис о том, что значимое место в рамках панаринского подхода к развитию российской политической философии составляли социально ориентированные, эгалитарные, «левые» принципы, на основании которых в качестве источника

власти рассматривался народ, а не элиты. Квинтэссенцией основополагающих для мыслителя методологических и общественно-политических принципов можно считать идею народного капитализма, предполагающую построение социально-рыночного хозяйства, в рамках которого происходит адаптация капиталистической системы к русским общинным ценностям правды-справедливости, взаимопомощи, народного и социального государства.

Кроме того, в качестве ещё одного отражения ключевых панаринских политико-философских установок следует назвать концепцию религии как идеологии «нищих духом», бедных, угнетённых, униженных и оскорблённых. В данном случае речь идёт о своего рода православной «теологии освобождения», подразумевающей необходимость появления левого православия как синтеза восточного христианства с мировым социалистическим и социально-демократическим движением.

В-четвертых, анализ тематического разнообразия панаринской политико-философской теории позволяет выделить в творчестве А.С. Панарина 5 наиболее фундаментальных тем. 1) Мыслитель занимался глобальным политическим прогнозированием на основе анализа политической культуры и цивилизационных особенностей вдоль планетарных осей Восток – Запад и Север – Юг. 2) Политический философ осуществлял поиск цивилизационных альтернатив, позволяющих воплощать в жизнь культуросцентричную модернизацию без вестернизации: его интересовали, прежде всего, восточный и русский пути развития. 3) Учёный развивал альтернативные модели глобализации, противопоставляя данный подход не только однополярному американоцентричному мондиализму, но и изоляционистскому антиглобализму. 4) Философ стремился вписать православную восточнокристианскую цивилизацию в рамки глобального мира. 5) Мыслитель разрабатывал представление о религии как о народной идеологии социальных низов, и на этом фундаменте пытался выстроить союз христианства с мировым левым движением. В целом для Панарина научное и политико-философское знание – это путь поиска ответов на глобальные вызовы современности.

В-пятых, раскрывая научное значение панаринской политико-философской теории как методологической основы цивилизационного интегрализма, можно сделать вывод, что методология, основанная на философии политики А.С. Панарина, должна сводиться к четырем основным постулатам. Первым элементом панаринской цивилизационно-интегративной парадигмы следует назвать принцип межкультурной коммуникации и межкультурного диалога, противоположный теории Сэмюэла Хантингтона о столкновении цивилизаций вдоль линий цивилизационных разломов. В качестве второго постулата выработанной Панариным методологии можно выделить необходимость осмысления цивилизационной самобытности каждой культуры, что позволяет на глубинном уровне постичь плюрализм цивилизаций и существующие качественные различия между отдельными культурами. Третьим методологическим постулатом следует назвать объединение многообразия культур и цивилизаций в более широкие общности, обозначаемые сторонами света – глобальный Восток, Запад, Север, Юг. Наконец, четвертым постулатом панаринской парадигмы цивилизационного интегрализма является поиск универсального всечеловеческого единства, интегрирующего в себя как отдельные цивилизации, так и более масштабные глобально-цивилизационные общности, соответствующие восточной, западной, северной и южной сторонам света.

В-шестых, отвечая на вопрос о месте и роли Запада посредством анализа выработанного А.С. Панариным видения цивилизационных начал западного мира, нужно сделать вывод, что мыслитель предъявлял Евроатлантике своего рода политико-философские и идейно-мировоззренческие обвинения. Критически оценивая западную цивилизацию, политический философ выдвигал в качестве аргументов ряд позиций. Прежде всего, панаринское понимание глубинной цивилизационной первоосновы Запада сводилось к тому, что в основе евроамериканского мира лежит дух кочевничества во времени, из которой вытекает экспансионистско-империалистический принцип «воли к власти» (могуществу, господству, доминированию), воплощенный в титанизме,

прометеизме и фаустианстве. Определяя сущность западной цивилизации через идею возведённой в абсолют «стрелы времени», Панарин персонифицировал Запад в мифологических фигурах верховного титана Кроноса, символизирующего хронос-время и пожирающего пространство, одержимого гордыней Прометея, также являющегося титаном, и стремящегося к господству над природой и внешним миром самоуверенного, нетерпеливого Фауста.

Определяя содержание понятия «Запад» с помощью фаустовского, прометеевско-титанического активизма, мыслитель в то же время считал его сложносоставной цивилизацией, неоднородной по своей структуре и состоящей из сильно различающихся элементов: 1) Европы и США как новых Афин и нового Рима соответственно; 2) континентально-европейской и трансатлантической идентичностей; 3) романской, германской и фрагментарно сохранившейся кельтской цивилизаций; 4) в пределах романского культурного ареала – иберийского (испано-португальского), французского и итальянского регионов; среди германских народов – северогерманской протестантской и южногерманской католической ветвей, а также совершенно особой англосаксонской цивилизации, которая, в свою очередь, делится на британский и северо-американский миры; 5) Южной романо-католической Европы и североевропейской Балто-Атлантики; 6) Восточной и Юго-Восточной – «второй» – Европы, имеющей значительные культурно-исторические отличия по сравнению с «первой», Западной Европой.

В эпоху Нового времени ориентированные вовне экстраверты Запада в рамках титаническо-прометеевско-фаустовского кочевничества во времени встали на путь линейного однонаправленного прогресса и материально-технического новаторства, который оказался чреват механико-технократическим, материалистическим и экономикоцентричным нигилизмом по отношению к культуре, истории, традициям, географии, идентичности и региональному этноплюрализму. Западная доминанта линейного однонаправленного прогресса, делающая акцент на количественных показателях экономического роста в ущерб качественному цивилизационному



разнообразие, получила своё концентрированное выражение в проекте Модерн. Во второй половине XX в. произошла трансформация Модерна в Постмодерн вследствие процесса «виртуализации» – вытеснения материальной реальности во имя виртуальных симулякров. Наиболее ярко данный процесс проявился в переходе от промышленного капитализма XIX – 1-й половины XX в., опиравшегося на реальный сектор производства, к финансово-банковскому постиндустриализму, основанному на спекулятивно-ростовщической экономике «виртуального» типа. Завершением этого пути стал тот глобально-капиталистический «новый мировой порядок» во главе с США, который сформировался после краха советского проекта. В этой связи особое внимание А.С. Панарин уделял научной и философской критике англосаксонского трансатлантического неолиберализма.

Таким образом, с одной стороны, Запад несёт в себе черты сложносоставной цивилизационной системы. С другой стороны, в современных условиях всё внутреннее разнообразие западного мира находится в подавленном состоянии, будучи унифицированным на основе неолиберально-мондиалистской модели общества потребления. Следовательно, ключевым для Запада является противоречие между рыночно-капиталистической унификацией и сохранением уникального своеобразия своих элементов – локально-региональных, национальных и цивилизационных.

Западная цивилизация в трактовке А.С. Панарина олицетворяет глобальный инерционный сценарий, представляющий собой экстраполяцию в будущее тех культурно-исторических тенденций, которые были заложены на заре Нового времени. Основываясь на абсолютизации категории времени, Запад движется по прямой исторической траектории в соответствии с логикой линейного прогресса, заданной триединством принципов титанизма, прометеизма и фаустианства, переходя от классического индустриального Модерна к виртуальному Постмодерну и «концу истории». Вследствие того, что прямолинейное наращивание производительных сил неизбежно упирается в

«пределы роста», данный вариант будущего, с точки зрения Панарина, чреват глобальной планетарной катастрофой.

Инерционный западнический сценарий означает:

- во-первых, продолжение глобальной вестернизации и американизации;
- во-вторых, идейную монополию радикального неолиберализма в экономике, политике, социальных отношениях и культуре;
- в-третьих, господство «золотого миллиарда»;
- в-четвертых, выпотрошенную до полного истощения, эксплуатируемую планету;
- в-пятых, переход к трансгуманизму как идеологии постчеловечества, знаменующей собой окончательную замену природной биосферы искусственной техносферой, строительство ускоренными темпами технотронного и электронного общества, слияние человека с машиной в рамках парадигмы киборгизации и биороботизации, а также вытеснение реальности виртуальностью и торжество постмодернистских симулякров;
- в-шестых, забвение традиции как «связи времён и пространств в вечности», исторического единства прошлого, настоящего и будущего, преемственности отцов и детей, передачи из поколения в поколение исторического наследия предков, сопричастности потомков корням своего народа.
- В-седьмых, выявляя взгляды Панарина на восточный мир как на цивилизационную альтернативу мондиализму и глобализму неолиберального Запада, следует сделать вывод, что образ Востока в представлении политического философа был связан с циклическим типом развития как цивилизационной альтернативой линейному однонаправленному прогрессизму Запада. Социокультурным фундаментом восточной цикличности является принцип вечного возвращения жизни на круги своя, означающий исторический круговорот мирового бытия, вращающегося вокруг некоего вневременного божественного начала. Альтернативность азиатских и евразийских культур

Панарин усматривал в том, что присущий им циклизм делает возможным новое возрождение классического «осевого времени» I тыс. до н.э., призванного осуществить планетарную духовную реформацию, а также направить контрреформационную фундаменталистскую энергетику в созидательное и творческое русло. Поворот на Восток как альтернативный сценарий развития человечества подразумевает возвращение к гармонии природного космоса и реабилитацию всего естественного (природы, человека), а также переход к многообразию политических и социально-экономических структур (больших и малых, сильных и слабых, технологических и аграрных сообществ), обусловленному культурно-цивилизационным плюрализмом восточного мира.

- В-восьмых, формулируя панаринское видение России как Второго мира, соединяющего в себе черты западной и восточной цивилизаций, и в тоже время являющегося Не-Западом и Не-Востоком, нужно сделать следующие выводы. Россия виделась Панарину носительницей одновременно нелинейного и нециклического, творческого пути глобального и цивилизационного развития (позиция, созвучная воззрениям Н.Я. Данилевского о «четырехосновной» славянской цивилизации), имеющего многомерный, разнонаправленный, поливариантный и всесторонний характер. Опирающаяся на принцип целостного творчества русская модель альтернативной модернизации и глобализации учитывает факторы культуры, географии, истории, этнонациональной идентичности, традиций, региональных особенностей, синтезируя их все в рамках единого порыва в будущее, грандиозного рывка к некоей небывалой новизне. Руководствуясь идеалом творческой полноты и целостности, занимающая срединно-северное, североевразийское положение Россия исходит из представления о безграничных возможностях человека.

Сам факт того, что российская культура возникла и существует в крайне неблагоприятных условиях Северной Евразии, находящейся на стыке Востока и Запада, говорит о ней как о цивилизации творческого синтеза. Таким образом, российский мироустроительный проект основывается на особом понимании будущего как чего-то иного по сравнению с настоящим, устремленности к

«новому небу и новой земле», вере в большую историю, желании скачка в грядущее, стремлении возводить в абсолют и доводить до предела всё, что касается завтрашнего дня, а также готовности ради этого терпеливо переносить трудности в настоящем. Фактически Панарин внёс свой вклад в многовековые поиски русской идеи: его ответ на данный вопрос сводился к тому, что русской идеей является определённый интегральный идеал, философия творчества, творческого труда и развития как общего дела для всех и каждого.

Русская идея творческого синтеза подразумевает равновесие, соразмерность общего и частного, глобального и локального, вселенского и национального, коллективного и личного, субъекта и объекта, тогда как на Западе субъектностью обладает исключительно частное, в то время как общее выступает лишь в качестве пассивного объекта, а на Востоке, наоборот, доминирует приоритет общего над частным. России благодаря установке на гармоничное сочетание этих начал удаётся органично соединять восточные и западные смыслы, переосмысливать их и наполнять своим собственным цивилизационным содержанием.

Сутью той альтернативной модели модернизации и глобализации, носителем которой выступает Россия, являются диалог цивилизаций и межкультурная коммуникация, благодаря чему удаётся осуществлять совместное справедливое развитие разных народов, наций, регионов, культур, обществ, традиций и идентичностей. Североевразийский глобальный и полицивилизационный проект будущего как общего дела для всех подразумевает концепцию солидарного и непротиворечивого прогресса человека (общества, культуры), природы (мира, космоса, биосферы) и техники, иначе именуемую коэволюцией. Русские – это цивилизационные интеграллисты и творческие максималисты, для которых возведённое в абсолют целостное творчество выступает как интегрирующее начало, обеспечивающее взаимную солидарность внутри народа и общества на основе идеи развития. Они не только народ-посредник, примиряющий противоположности в рамках всеединства разнородных смыслов, но и народ-мечтатель, стремящийся ко всему немислимому,

невообразимому, невозможному и поэтому верящий в принцип всевозможности.

Русская коэволюционная альтернатива во многом опирается на пространствоцентричную парадигму, подразумевающую видение категории пространства в качестве величины, наполненной духовно-ценностным содержанием. Пространствоцентричное понимание исторического развития позволяет поддерживать целостность пространственно-временного континуума, избегая свойственной Западу абсолютизации категории времени. В рамках панаринского подхода российская цивилизация воплощает в себе культуросцентричную, этикоцентричную и историоцентричную модель альтернативной модернизации и глобализации без вестернизации. Североевразийский Модерн знаменует собой такую глобально-цивилизационную альтернативу, которая опирается на принципы правды-справедливости, солидарности, соборности, взаимопомощи, позволяя вместе с тем сохранять многовековые традиционные устои. Срединно-северный сценарий как попытка творческого синтеза всех достижений человечества включает в себя, во-первых, отказ от крайних проявлений западного капитализма, гипер-активизма и секулярности; во-вторых, реабилитацию восточных культур и их соединение с западным прогрессом, при одновременном отказе от вестернизации.

Следовательно, особые черты российской культуры, связанные с её стремлением абсолютизировать, доводить до максимума принцип целостного творчества, позволяют видеть в ней центр притяжения для разных народов, регионов, культур, поэтому роль России заключается в том, чтобы быть срединно-северной, североевразийской опорой полицентричного, многополярного мирового порядка.

Таким образом, мы теперь можем достичь поставленной цели, дав развернутый ответ на вопрос о научном вкладе А.С. Панарина в становление отечественной философии политики на современном этапе развития:

1) Учёный призвал философов и политологов идти по пути творческого синтеза, отказавшись от слепого подражания Западу, некритических заимствований европейских и американских смыслов, бездумного копирования западных идеологий. Он стремился к тому, чтобы постсоветская философия политики строилась на принципах оригинальности, самобытности и критического здравомыслия, означающих отказ от идеологизированных упрощений и вульгаризированных искажений научного знания в угоду модернистским и постмодернистским концепциям. А.С. Панарин пытался преодолевать узость и самоуверенность любой идеологии, противостоя догматическому диктату Модерна и Постмодерна путём подчёркивания их относительного характера. Прежде всего, панаринская политико-философская теория преодолевает рамки «великих учений» Нового времени: коммунизма и либерализма как двух мировых идеологий Модерна, столкнувшихся в ходе Холодной войны XX в., а также национализма, порожденного новоевропейским феноменом национального государства. Следуя по этому срединному пути, российская философия политики должна, по мысли Панарина, прокладывать путь между коммунизмом, либерализмом и национализмом, даже «подниматься над ними».

2) А.С. Панарину удалось заложить фундамент самостоятельного русского политико-философского дискурса, представляющего собой глобальную и полицивилизационную альтернативу западной модернистско-постмодернистской парадигме. Педагогическое значение трудов учёного заключается в том, что он попытался создать самобытную российскую, а не переводную политическую теорию, которая давала бы альтернативную интерпретацию всемирно-исторического развития, содержащую самостоятельные ответы на современные вызовы, стоящие не только перед Россией, но и перед другими цивилизациями, а также мировым сообществом в целом. Заслуга мыслителя перед российским и международным сообществом заключается в том, что он наряду с рядом других отечественных философов создал предпосылки для появления новой глобальной теории, объясняющей

современность в контексте трудной переломной эпохи рубежа тысячелетий и во многом равновеликой марксизму – как классическому, так и неклассическому, прежде всего, русскому (большевизму-ленинизму), а также европейскому (грамшизму, «новым левым»). Её мировоззренческим ядром является представление о необходимости максимально полной и целостной реализации творческого принципа; гармоничного развития общества, природы и техники; перехода от «одномерного человека» Г. Маркузе к многомерной, всесторонней и гармонически развитой личности в рамках цивилизационного интегрализма.

3) Значимым для современной отечественной политической философии является призыв Панарина повернуться лицом к народу. Систематизация панаринской политико-философской теории позволяет утверждать, что одну из основ панаринского подхода к развитию российской философии политики составляли эгалитарные, социально ориентированные принципы.

4) Большую ценность представляет прогностическая функция политико-философской концепции Панарина. Его научная заслуга как футуролога состоит в том, что он дал общеметодологическое и философское обоснование тех общечеловеческих планетарных процессов, которые протекали уже в XX в. и стали активно набирать силу в XXI столетии. В фундаменте панаринских прогнозов лежит взвешенный, целостный взгляд на мировую историю и современность, основанный на диалоге цивилизаций, межкультурной коммуникации, поиске социальной гармонии, балансе общего и частного. В соответствии с данной картиной мира нарушение цивилизационного равновесия в общечеловеческом масштабе неизбежно чревато планетарной катастрофой. Анализируя глобальные процессы, философ предупреждал, что в случае сохранения неолиберальной гегемонии однополярного мондиализма, основанной на приоритете частного над общим и целым, человечество ждёт рост «стратегической нестабильности» в XXI в., и прогнозировал «глобальную гражданскую войну» между богатым Севером и бедным Югом. Сегодня панаринские прогнозы сбываются на наших глазах.

5) Особый интерес для отечественной политической теории и философии политики представляют ряд панаринских идей, ставших квинтэссенцией основополагающих для него методологических и общественно-политических принципов. К ним можно отнести, во-первых, концепцию народного капитализма, являющуюся попыткой творчески переосмыслить рыночную модель, наполнив её русским национальным и цивилизационным содержанием. Во-вторых, значимой является одна из ключевых панаринских установок на сближение религии и политики, подразумевающая концепцию своего рода народного христианства как идеологии социальной справедливости и общественной солидарности.

6) Важнейшей характеристикой политико-философской теории Панарина, которая может составить одну из основ отечественной философии политики, является интеграция цивилизационного подхода и глобалистики. Соединение двух этих парадигм достигается благодаря тому, что базовой единицей панаринского анализа являлись мировые цивилизации, понимаемые не только как локальные культурно-исторические типы, но и как органичные части глобальных процессов. Сам Панарин именовал синтез национальной и всемирной истории «пушкинской парадигмой».

7) Политико-философская теория Панарина может рассматриваться в качестве методологической основы одновременно цивилизационного регионоведения и цивилизационной глобалистики

8) Важное значение для современной отечественной философии политики имеет выработанная Панариным концепция всемирной истории, базирующаяся на планетарном треугольнике Запад – Россия как Северная Евразия, срединный Север – Восток, в рамках которого эти цивилизации олицетворяют собой Первый, Второй и Третий миры соответственно. Воплощением нового Второго мира Панарин считал православную восточнохристианскую цивилизацию, отличающуюся не только от Первого мира Запада, но и от Третьего мира Востока. В пределах этого треугольника происходит диалог культур и цивилизаций, воплощающих в себе глобальные сценарии будущего развития



человечества. Кроме того, панаринская всемирно-историческая концепция включает в себя контуры другого планетарного треугольника Север – Юг – Евразия как большой и великий Восток, где Югом является некий Четвертый мир с ядром в виде исламской цивилизации, уже не тождественный классическому Востоку.

9) Философия политики Панарина может рассматриваться в качестве ключа к переосмыслению политической теории, поскольку, согласно панаринскому пониманию, в основе политики должно лежать не столько разделение на друзей и врагов (К. Шмитт), сколько интеграция разнородных начал, примирение противоречий, творческий синтез различных смыслов, диалектическое единство противоположностей. Такая политическая теория базируется на логике максимально целостного творчества, преодолевающей конфликтную двойственность «чёрно-белого» разделения на противостоящие друг другу идейно-политические лагеря.

В завершение диссертационного исследования обозначим несколько самых перспективных направлений научной и политико-философской деятельности А.С. Панарина с точки зрения их дальнейшего развития в рамках российской политической философии.

К этим направлениям, на наш взгляд, относятся: 1) Глобальное политическое прогнозирование на основе анализа политической культуры и цивилизационных особенностей вдоль планетарных осей Восток – Запад и Север – Юг, которое можно рассматривать как политическую футурологию, направленную на анализ будущего человечества 2) Поиск альтернативных моделей модернизации и глобализации, указывающих иные пути всемирно-исторического развития, нежели господствующее сейчас однополярное мироустройство на основе глобальной американизации и вестернизации. 3) Синтез цивилизационного подхода и глобалистики, то есть попытка связать идею плюрализма цивилизаций с глобальными процессами мировой политики 4) Попытка создать новую глобальную миропроектную теорию, в том числе на основе интеграции религии и политики, светского и теократического типов

сознаний. 5) Культивирование творческого подхода к традиционному и современному опыту, проблемам прошлого, настоящего и будущего; максимальное применение принципа целостного творчества в сфере политики, политологии и политической философии.

## Список использованных источников и литературы

### Источники:

#### *Монографии:*

- 1) Панарин А.С. Альтернативно ли “альтернативное общество”. М.: Знание, 1987.
- 2) Панарин А.С. Глобальное политическое прогнозирование. Учебное пособие. М.: Алгоритм, 2000.
- 3) Панарин А.С. Искушение глобализмом. М.: Эксмо, 2003.
- 4) Панарин А.С. Политология. Учебник. М.: Проспект, 1997.
- 5) Панарин А.С. Политология. Западная и Восточная традиции. М.: Университет, 2000.
- 6) Панарин А.С. Политология. О мире политики на Востоке и на Западе: Учеб. пособие. М.: Университет, 1999.
- 7) Панарин А.С. Православная цивилизация в глобальном мире / Панарин А.С. Православная цивилизация. М.: Институт русской цивилизации, 2014.
- 8) Панарин А.С. Реванш истории: Российская стратегическая инициатива в XXI веке. М.: Русский мир: Моск. учеб., 2005.
- 9) Панарин А.С. Россия в цивилизационном процессе (между атлантизмом и евразийством). М.: ИФРАН, 1994.
- 10) Панарин А.С. Россия в циклах мировой истории. М.: МГУ, 1999.
- 11) Панарин А.С. Русская культура перед вызовом постмодернизма. М.: ИФРАН, 2005.
- 12) Панарин А.С. Стиль “ретро” в идеологии и политике. Критический очерк французского неоконсерватизма. М.: “Мысль”, 1989.
- 13) Панарин А.С. Стратегическая нестабильность в XXI веке / Панарин А.С. Православная цивилизация. М.: Институт русской цивилизации, 2014.
- 14) Панарин А.С. Философия политики. М.: Наука, 1994.
- 15) Кучмаева И. К. Из суеты в суть: история академии в лицах. М.: Достоинство, 2013.

- 16) Кропоткин П.А. Справедливость и нравственность / Кропоткин П.А. Этика: Избранные труды. М.: Политиздат, 1991.
- 17) Ламанский В.И. Геополитика панславизма. М.: Институт русской цивилизации, 2010.
- 18) Ленин В.И. Полное собрание сочинений. Издание 5-е. Том 25. М.: Издательство политической литературы, 1969.
- 19) Струве П.Б. Patriotica: Политика, культура, религия, социализм. М.: Республика, 1997.
- 20) Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. 1. Гештальт и действительность. М.: Мысль, 1998.
- 21) Философия истории: Учеб. пособие / Под ред. проф. А.С. Панарина. М.: Гардарики, 2001.
- 22) Первые Панаринские чтения: Культурное наследие как основа национальной идентичности (27 мая 2004 г. Государственный исторический музей, Москва, Красная площадь). М.: ГАСК, 2005.

*Статьи:*

- 1) Громов М.Н. Путь к истине // Первые Панаринские чтения: Культурное наследие как основа национальной идентичности. М.: ГАСК, 2005.
- 2) Зарубина Н.Н. Биография Александра Сергеевича Панарина // Первые Панаринские чтения: Культурное наследие как основа национальной идентичности. М.: ГАСК, 2005.
- 3) Кучмаева И.К. Недремлющая совесть (воспоминания об Александре Сергеевиче Панарине) // Первые Панаринские чтения: Культурное наследие как основа национальной идентичности. М.: ГАСК, 2005.
- 4) Панарин А.С. Евразийский проект в миросистемном контексте // Восток, 1995. № 2.
- 5) Панарин А.С. Евразийское течение в геополитическом пространстве // Проблемы реинтеграции постсоветского пространства: экономические и политические аспекты. М.: Клуб «Реалисты», 2007.

6) Панарин А.С. Вечные ценности в русской культуре: размышления на рубеже тысячелетий // Панарин А.С. Русская культура перед вызовом постмодернизма. М.: ИФРАН, 2005.

7) Панарин А.С. “Вторая Европа” или “третий Рим”? Избранная социально-философская публицистика. М.: ИФРАН, 1996.

8) Панарин А.С. “Вторая Европа” или “третий Рим”? (Парадоксы европеизма в современной России) // Панарин А.С. “Вторая Европа” или “третий Рим”? Избранная социально-философская публицистика. М.: ИФРАН. 1996. С. 127 – 153.

9) Панарин А.С. Расколы и синтезы: конкурс цивилизационных проектов в Евразии // Панарин А.С. “Вторая Европа” или “третий Рим”? Избранная социально-философская публицистика. М.: ИФРАН. 1996. С. 90 – 126.

10) Панарин А.С. Расшифровка видео-интервью (Ялта, Крым, 1999) из фильма «Памяти Александра Сергеевича Панарина» // Авт. Сенюшкина Т.А. 2013. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=8C1ARcg7JQs>

11) Панарин А.С. Революционные кочевники и цивилизованные предприниматели [электронный ресурс] // Вест. АН СССР. 1991. №10. С. 19 – 37. URL: [http://www.ras.ru/publishing/raserald/raserald\\_articleinfo.aspx?articleid=48750d28-319d-4ba9-b47e-c402897ae6d1](http://www.ras.ru/publishing/raserald/raserald_articleinfo.aspx?articleid=48750d28-319d-4ba9-b47e-c402897ae6d1)

12) Панарин А.С. Революционные кочевники и цивилизованные предприниматели // Вест. АН СССР. 1991. №11. С. 30 – 45. URL: [http://www.ras.ru/publishing/raserald/raserald\\_articleinfo.aspx?articleid=52214ee7-08b2-4df0-a7c7-790b81079231](http://www.ras.ru/publishing/raserald/raserald_articleinfo.aspx?articleid=52214ee7-08b2-4df0-a7c7-790b81079231)

13) Панарин А.С. Россия в Евразии: вызовы и ответы // Вестник Московского университета, Серия 12, 1994, № 5.

14) Панарин А.С. Россия в Евразии: геополитические вызовы и цивилизационные ответы // Социальная философия и философская антропология: Труды и исследования. М.: ИФРАН, 1995. С. 5 – 25.

15) Панарин А.С. Слабые против сильных. Последнее интервью известного русского философа Александра Панарина [Электронный ресурс] // Трибуна. М., 2005. 3 марта 2005. URL: [http://ruskline.ru/monitoring\\_smi/2005/03/03/slabye\\_protiv\\_sil\\_nyh/](http://ruskline.ru/monitoring_smi/2005/03/03/slabye_protiv_sil_nyh/)

16) Панарин А.С. Социология утопизма: неоконсерватизм против модернизма // Панорама буржуазной социологии XX в. (Франция, Италия) М.: ИНИОН, 1980.

Литература:

Монографии:

1) Василенко И.А. Политическая глобалистика: Учебное пособие для вузов. М.: Логос, 2003.

2) Гаджиев К.С. Политическая наука: Учебное пособие. М.: Международные отношения, 1995.

3) Ерасов Б.С. Цивилизации: универсалии и самобытность. М.: Наука, 2002.

4) Жданова Г.В. Евразийство. История и современность. Калуга: ИД «Эйдос», 2004.

5) Идеино-политическая сущность маоизма. М.: Наука, 1977.

6) Исход к Востоку. Философия Евразийства. / под ред. О.С. Широкова. М.: Добросвет, КДУ, 2008.

7) Международный форум «Примаковские чтения». Сборник материалов. 2016. М.: АИРО-XXI, 2017.

8) Международное публичное право. Учебник. / Под ред. К.А. Бекашева. М.: «Проспект», 1999.

9) Муза Д.Е. Россия в системе координат глобального мира: метафизика, идеология, прагматика. Пушкино: Центр стратегической конъюнктуры, 2015.

10) Первые Панаринские чтения: Культурное наследие как основа национальной идентичности (27 мая 2004 г. Государственный исторический музей, Москва, Красная площадь). М.: ГАСК, 2005.

- 11) Полани М. Личностное знание. На пути к посткритической философии. М.: Прогресс. 1985.
- 12) Поланьи К. Великая трансформация: политические и экономические истоки нашего времени. СПб.: Алетейя, 2002.
- 13) Примаков Е.М. Собрание сочинений. В 10-ти томах. Том 6. М.: ТПП РФ; Российская газета, 2016.
- 14) Пугачев В.П., Соловьев А.И. Введение в политологию: Учеб. пособие для студентов высш. учеб. заведений. М.: Аспект Пресс, 1995.
- 15) Расторгуев В.Н. Пророк в своем отечестве. О прогностическом даре Александра Панарина. М.: ГАСК, 2010.
- 16) Россия как государство-цивилизация: высшие цели и альтернативы развития. Коллективная монография по материалам Юбилейных международных Панаринских чтений, посвящённых 75-летию со дня рождения А.С. Панарина. М.: Институт Наследия, 2016.
- 17) Саркисянц Мануэль. Россия и мессианизм. К «русской идее» Н.А. Бердяева. СПб: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2005.
- 18) Спиридонова В.И., Соколова Р.И., Шевченко В.Н. Россия как государство-цивилизация: философско-политический анализ. М.: ИФ РАН, 2017.
- 19) Соловей Т.Д., Соловей В.Д. Несостоявшаяся революция: Исторические смыслы русского национализма. М.: Феория, 2009.
- 20) Сэдживик М. Наперекор современному миру: Традиционализм и тайная интеллектуальная история XX века. М.: Новое литературное обозрение, 2014.
- 21) Философия политики и права: Ежегодник научных работ. Вып. 6. Цивилизации в эпоху глобализма. К 75-летию со дня рождения А.С. Панарина / Под общ. ред. проф. Е.Н. Моцелкова, проф. О.Ю. Бойцовой и проф. В.Н. Расторгуева; науч. Редактор А.В. Никандров / МГУ имени М.В. Ломоносова. Философский факультет. М.: Издатель Воробьев А.В., 2015.
- 22) Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. М.: АСТ: АСТ МОСКВА, 2007.

23) Харин А.Н. Альтернативные модели нации-государства в современном мире: монография. М.: Наука, 2016.

24) Харин А.Н. Модели государственного устройства в условиях глобализации: сценарии для России. М.: Наука, 2013.

25) Шмитт К. Понятие политического. СПб: Наука, 2016.

26) Электронное научное издание «Альманах Пространство и Время». Том 9. Выпуск 1. 2015. URL: <http://j-spacetime.com/actual%20content/t9v1/index.php>

*Статьи:*

27) Александр-Деви И. Русская национальная идея в концепции А. С. Панарина [электронный ресурс] // Политэкс. 2005. № 2. URL: <http://www.politex.info/content/view/150/30/> (дата обращения 10.02.2014)

28) Бакунин М.А. Избранные сочинения. Том III. СПб: Книгоиздательство Союза анархо-синдикалистов «Голос труда», 1920.

29) Бонцевич Н. Н. Концепция американской мировой гегемонии Генри Льюса // Альманах современной науки и образования. Тамбов: Грамота, 2008. № 6. Ч. 1. С. 36-38.

30) Валлерстайн И. В терминах традиционной социальной науки я – еретик // Вопросы образования. 2006. №4. С. 27 – 31.

31) Гурко В.В. “Синтез всех на свете противоположностей” (Концепция творческой личности и теория “соборности” Вяч. Иванова) // Вестник МГУ. Серия 19. Лингвистика и межкультурная коммуникация. 1999. №4.

32) Громов М.Н. Путь к истине // Первые Панаринские чтения: Культурное наследие как основа национальной идентичности. М.: ГАСК, 2005.

33) Зарубина Н.Н. Биография Александра Сергеевича Панарина // Первые Панаринские чтения: Культурное наследие как основа национальной идентичности. М.: ГАСК, 2005.

34) Зеленков А.И. Прозревая время (смысл и значение творческого наследия Александра Сергеевича Панарина) // Социология: научно-теоретический журнал. 2007. №1. С. 3 – 12.



- 35) Кульков В.М. Альтермодернизация как вектор развития России // Вопросы политической экономии. Научный электронный экономический журнал. 2013. №3 (8).
- 36) Кучмаева И.К. Недремлющая совесть (воспоминания об Александре Сергеевиче Панарине) // Первые Панаринские чтения: Культурное наследие как основа национальной идентичности. М.: ГАСК, 2005.
- 37) Ларюэль М. Александр Панарин и “цивилизационный национализм” в России // Русский национализм: идеология и настроение: (сб. статей). М.: Центр “Сова”, 2006. С. 165 – 182.
- 38) Малинов А.В. Историсофские мотивы гуманитарной политологии А.С. Панарина // Вече. Альманах русской философии и культуры. Выпуск 15. СПб., 2003.
- 39) Медоваров М.В. Политическое измерение исихазма в поздней Византии и в новейшей истории России [электронный ресурс] // Развитие и экономика. Сентябрь 2012. №4. С. 194 – 203.
- 40) Межуев Б.В. О реализме и берегах цивилизации [электронный ресурс] // Взгляд. Деловая газета. URL: <https://vz.ru/columns/2017/1/13/853243.html> (дата обращения: 19.10.2018)
- 41) Мельвиль А.Ю. Политология: учеб. М.: Московский государственный институт международных отношений (Университет) МИД России, Проспект, 2010.
- 42) Окара А.Н. Социальная солидарность как основа нового «миростроительного» проекта // Идеология и философия солидаризма. Материалы научного семинара. Вып. №9. М.: Научный эксперт, 2010.
- 43) Официальная хроника Московского Патриархата (<http://www.patriarchia.ru/db/text/3730705.html><http://www.pravoslavie.ru/news/73458.htm>)
- 44) Павловский И.В. Православие и русский национальный характер // Вестник МГУ. Серия 19. Лингвистика и межкультурная коммуникация. 2004. №2.

45) Павловский И.В. Регионоведение сегодня / Вестник МГУ. Серия 19. Лингвистика и межкультурная коммуникация. М.: МГУ им. М.В. Ломоносова, 2005. № 2.

46) “Перелом”. Сборник статей о справедливости традиции // составитель А.В. Щипков. М.: ПРОБЕЛ-2000, 2013.

47) Пеунова М. Восточная инкарнация европейских «новых правых»: Александр Панарин и неоевразийский дискурс в современной России // Форум новейшей восточноевропейской истории и культуры. С. 159-174. URL: <http://www1.ku-eichstaett.de/ZIMOS/forum/docs/forumruss12/a10Panarin%20Peunova.pdf>

48) Поляков В. Философ-воин [электронный ресурс] // Литературная газета. 2004. №22. URL: [http://ruskline.ru/monitoring\\_smi/2004/06/02/filosof-voin/](http://ruskline.ru/monitoring_smi/2004/06/02/filosof-voin/)

49) Расторгуев В.Н. «Русский мир» и цивилизационная идентичность // Вестник ПСТГУ I: Богословие. Философия 2015. Вып. 3 (59). С. 152-158.

50) Савельев А.Н. Стратегическая политология Александра Панарина. Размышления над книгой А.С. Панарина «Стратегическая нестабильность в XXI веке» [электронный ресурс] // Золотой лев. №61 – 62. URL: <http://www.zlev.ru/n61.htm>

51) Савельев А.Н. Родное и вселенское в условиях глобального кризиса (размышления над книгой А.С. Панарина «Православная цивилизация в глобальном мире» [электронный ресурс] // Национальные интересы. URL: [http://www.ni-journal.ru/archive/dc347408/n3\\_2002/37fd22b0/c04b6c38/](http://www.ni-journal.ru/archive/dc347408/n3_2002/37fd22b0/c04b6c38/)

52) Савицкий П.Н. Поворот к Востоку // Указ. соч. С. 37 – 40.

53) Сорокин П. Моя философия – интегрализм. URL: [https://rospil.ru/thought/sorokin/sorokin\\_sbornik1/0015.pdf](https://rospil.ru/thought/sorokin/sorokin_sbornik1/0015.pdf)

54) Фатющенко В.И. Программа курса «Русский мир в контексте мировых цивилизаций» // Вестник МГУ. Серия 19. Лингвистика и межкультурная коммуникация. 2000. №3.

55) Фукуяма Ф. Конец истории? [электронный ресурс] / Электронный научный архив УрФУ. URL: <http://elar.urfu.ru/bitstream/10995/226/1/fukujama.pdf>

56) Харин А.Н. «Византийский глобализм» Александра Панарина [электронный ресурс] // Русская идея. Сайт консервативной политической мысли. URL: <https://politconservatism.ru/blogs/vizantijskij-globalizm-aleksandra-panarina> (дата обращения: 14.10.2018)

57) Харин А.Н. А.С. Панарин о неолиберальном проекте // Россия в глобальном мире: Труды 6-й Всероссийской науч.-теорет. конф. СПб.: Изд-во Политехнич. ун-та, 2008. С. 140 – 145.

58) Харин А.Н. К проблеме духовных основ российской государственности // Российская государственность в XXI веке (государственно-правовые институты и политические процессы в России: прошлое, настоящее, будущее): сборник статей межрегиональной научной конференции. Киров, ИП Жидков, 2008. С. 157 – 167.

59) Харин А.Н. Глобалистский проект и Россия в творчестве А.С. Панарина // Геополитика и безопасность. 2011. №4. С. 43 – 48.

60) Харин А.Н. Философ многополярности. “Антиамериканизм” и “американизм” в творчестве известного русского политолога [электронный ресурс] // Terra America. URL: <http://www.terra-america.ru/filosof-mnogopolyarnosti.aspx> (дата обращения 10.02.2014).

61) Харин А.Н. А.С. Панарин и основы российской государственности // Социально-гуманитарные знания. 2013. №1. С. 47 – 57.

62) Харин А.Н. Модернизация и общественная безопасность в творчестве А.С. Панарина // Социология безопасности: проблемы, анализ, решения. Материалы Международной научной конференции – пятых социологических чтений. Часть II. Санкт-Петербург, 19-20 апреля, 2013 // Балт. гос. техн. ун-т. СПб., 2013. С. 140 – 141.

63) Харин А.Н. Рождение Модерна // Педагогика. Общество. Право. 2014. №1. С. 70 – 76.

64) Харин А.Н. Три сценария модернизации по А.С. Панарину // Социально-гуманитарные знания. 2014. №4. С. 255 – 266.

65) Харин А.Н. А.С. Панарин: Традиция versus Глобализм // Цивилизационная миссия России. XI Панаринские чтения: Сборник статей / Отв. ред. В.Н. Расторгуев. Пушкино: Центр стратегической конъюнктуры, 2014. С. 244 – 252.

66) Харин А.Н. Идеология глобализма versus православный проект // Вестник ВятГГУ. 2015. №1. С. 29 – 34.

67) Хоружий С.С. Что такое SYNERGEIA? Синергия как универсальная парадигма: ведущие предметные сферы, дискурсивные связи, эвристические ресурсы // Вопросы философии. М.: Наука, 2011. № 12.

68) Цыганков А.П. Александр Панарин как зеркало российской революции // Идеология и политика. Киев: Фонд качественной политики, № 1(3), 2013. С. 4 – 36.

69) Цыганков А.П. Национальный либерализм Александра Панарина: уроки поражения // Свободная мысль – XXI. 2005. №9. С. 100 – 117.

70) Щипков А.В. Реабилитация здравого смысла. Как надо понимать левый консерватизм [электронный ресурс] // Литературная газета URL: <http://www.lgz.ru/article/-30-6424-24-07-2013/reabilitatsiya-zdravogo-smysla/>

*I. Авторефераты*

1) Восканян Л.Т. Эволюция политологической концепции А.С. Панарина: автореф. дис. ...канд. полит. наук. Ростов-на-Дону, 2013.

2) Беляев Е.А. Теория и практика современного российского социал-консерватизма: автореф. дис. ...канд. полит. наук. Уфа, 2012.