

ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ РАН  
Научно-координационный совет  
по философским проблемам социальной теории  
РЯЗАНСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ  
РАДИОТЕХНИЧЕСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ

---

# ВОПРОСЫ СОЦИАЛЬНОЙ ТЕОРИИ

**Научный альманах. Том XI. 2019**

**ПУТИ ЦИВИЛИЗАЦИОННОГО РАЗВИТИЯ.  
ПЕРСПЕКТИВЫ ДЛЯ РОССИИ**

**Под редакцией Ю.М. Резника**

Москва 2019

Одиннадцатый том научного альманаха «Вопросы социальной теории» рекомендован к печати Научно-координационным советом по философским проблемам социальной теории (Институт философии РАН).

**Редакционный совет:**

В.А. Лекторский (Москва, ИФ РАН) — *председатель совета.*

*Члены совета:* А.М. Бекарев (Н. Новгород, ННГУ), А.Б. Гофман (Москва, НИУ-ВШЭ), В.С. Диев (Новосибирск, НГУ), Г.В. Драч (Ростов-на-Дону, ЮФУ), А.А. Гусейнов (Москва, ИФ РАН), А.Л. Журавлев (Москва, ИП РАН), А.А. Кара-Мурза (Москва, ИФ РАН), С.В. Комаров (Пермь, ПГНИУ), А.А. Кузьмин (В. Новгород, НовГУ), Н.И. Лапин (Москва, ИФ РАН), Б.В. Марков (Санкт-Петербург, СПбГУ), К.Х. Момджян (Москва, МГУ), С.С. Неретина (Москва, ИФ РАН), А.Л. Никифоров (Москва, ИФ РАН), А.М. Орехов (Москва, РУДН), Л.С. Перепелкин (Москва, Ин-т востоковедения РАН), К.С. Пигров (Санкт-Петербург, СПбГУ), Д.И. Полювянный (Иваново, ИвГУ), В.И. Разумов (Омск, ОмГУ), З.М. Саралиева (Нижний Новгород, ННИУ), Я.И. Свировский (Москва, ИФ РАН), В. Сломский (Варшава), А.В. Смирнов (Москва, ИФ РАН), С.А. Смирнов (Новосибирск, НГУЭУ), Н.М. Смирнова (Москва, ИФ РАН), В.Г. Федотова (Москва, ИФ РАН), В.Н. Шевченко (Москва, ИФ РАН), В.В. Щербина (Москва, ИС РАН), В.Н. Щербина (Киев, ИСИ).

**Редакционная коллегия тома:** Ю.М. Резник (Москва, ИФ РАН) — *отв. редактор*, Н.Б. Афанасов (Москва, ИФ РАН), В.Г. Николаев (Москва, НИУ ВШЭ), Ю.В. Серебрякова (Ижевск, ИжГТУ), Н.А. Степанов (Рязань, РГРТУ).

**ВОПРОСЫ СОЦИАЛЬНОЙ ТЕОРИИ: Научный альманах. Том XI. 2019. ПУТИ ЦИВИЛИЗАЦИОННОГО РАЗВИТИЯ. ПЕРСПЕКТИВЫ ДЛЯ РОССИИ /** Институт философии РАН, Научно-координационный совет по философским проблемам социальной теории; под редакцией Ю.М. Резника. — М.: Издательство Независимого института гражданского общества, 2019. — 180 с.

*Данный том альманаха содержит материалы I Междисциплинарного научного симпозиума «Социальная теория и проблемы цивилизационного развития» (Рязань, июнь 2019 г.). Он посвящен решению философских и социально-научных проблем цивилизационного будущего современной России. В книге анализируются понятия «цивилизация», «цивилизационное развитие», «цивилизационный проект» и возможности их практического применения к преобразованию российского общества.*

*Альманах предназначен для научных сотрудников, преподавателей, аспирантов и студентов социально-гуманитарных факультетов вузов, а также для специалистов-практиков, интересующихся методологическими проблемами цивилизационного выбора современной России.*

Содержание .....	3
ПРЕДИСЛОВИЕ (Ю.М. Резник) .....	4

## **Раздел 1. ФИЛОСОФСКИЕ И СОЦИАЛЬНО-НАУЧНЫЕ ОСНОВАНИЯ ЦИВИЛИЗАЦИОННОГО РАЗВИТИЯ**

АЛЕХНОВИЧ А.С. ( <i>Москва</i> ) Гражданство, нация и государство: проблема политического субъекта .....	8
АФАНАСОВ Н.Б. ( <i>Москва</i> ) К понятию «цивилизационный проект» в контексте поздней глобализации .....	28
ГЛУХОВА О.Ю. ( <i>Чебоксары</i> ) Диалог культур «Запад-Восток». Проблема метакультурной идентичности .....	41
КУЗЬМИН А.А. ( <i>Великий Новгород</i> ) Человек и мир в космологической антропологии О. Финка .....	57
ПЕРЕПЕЛКИН Л.С. ( <i>Москва</i> ) Цивилизация, империя и региональная интеграция: диалектика понятий .....	65
ФЕДОТОВА В.Г. ( <i>Москва</i> ) Культура-центризм и процессуальность .....	80

## **Раздел 2. ЦИВИЛИЗАЦИОННЫЕ ПУТИ РОССИИ И СТРАН БЛИЖНЕГО ЗАРУБЕЖЬЯ**

ДАВЫДОВ А.П. ( <i>Москва</i> ) Россия в поисках своей «середины» (медиационный ракурс) .....	100
МАРКОВ Б.В. ( <i>Санкт-Петербург</i> ) Россия и Европа в культурной памяти современности .....	110
ОРЕХОВ А.М. ( <i>Москва</i> ) «Открытое общество» как идеал и проект цивилизационного развития современной России .....	118
РЕЗНИК Ю.М. ( <i>Москва</i> ) Становление новой общественности в контексте цивилизационного развития России (экоософский взгляд) ....	127
РОМАНОВ Д.Д. ( <i>Москва</i> ) К возможности имперского проекта в России: поиск оснований .....	149
ЩЕРБИНА В.Н. ( <i>Киев</i> ) Трансформации украинского общества: состояние «новой определенности» и процессы в сфере общественной коммуникации .....	159
Content .....	179

UDC 316.4

DOI: 10.30936/2227-7951-2019-11-4-7

## ПРЕДИСЛОВИЕ

Уважаемые читатели!

Альманах представляет собой научно-теоретическое приложение к журналу «Личность. Культура. Общество». Он является также изданием Научно-координационного совета по философским проблемам социальной теории, созданном при Институте философии РАН. В нём публикуются статьи известных отечественных и зарубежных авторов, специально подготовленные для альманаха.

Данный том альманаха содержит материалы I Междисциплинарного научного симпозиума «Социальная теория и проблемы цивилизационного развития» (Рязань, июнь 2019 г.). Он посвящен философским и социально-научным проблемам цивилизационного развития современной России.

Отмечу некоторые важные моменты, представленные в книге.

1. Россия в очередной раз ищет свой путь в мире цивилизаций. Правда, на данном этапе движение идёт как сверху, так и снизу. Сверху власть пытается определить приоритеты развития в условиях международной изоляции, перенося акцент с внешней политики на внутреннюю. А снизу мыслящие люди пытаются понять, как в ситуации нарастающего кризиса глобального капитализма России остаться на плаву и выбрать правильные или желательные, с их точки зрения, ориентиры.

В коллективной монографии «Альтернативные пути к цивилизации»<sup>1</sup> Ю.В. Павленко утверждает, что на стадии развития и интеграции отдельных цивилизаций в макроцивилизационную систему сложилось основное разделение на западный и восточный пути развития<sup>2</sup>. Он считает, что «индустриально-частнообственническая природа Запада постепенно изменяется именно в сторону усиления элементов бюрократизма и государственного патернализма. Наиболее развитые страны приобретают вид «общества с социально ориентированной рыночной экономикой»... Государство становится ответственным за социальную защиту населения,

---

<sup>1</sup> См.: Альтернативные пути к цивилизации: Кол. Монография / Под ред. Н.Н. Крадина и др. – М.: Логос, 2000. – 368 с.

<sup>2</sup> Там же. – С. 124.

что сближает его функции с аналогичными функциями ... прежних государств “соцлагеря”»<sup>3</sup>. Однако это не меняет природу западного типа общества с его рационализмом, индивидуализмом и утилитаризмом.

Фундаментальные признаки этого межцивилизационного разделения автор усматривает в различии высших религий – индийско-конфуцианской, с одной стороны, и иудейско-христианской и исламской, с другой. Для первой группы религий характерны отношение к миру как области страданий и отказ от активной предметной деятельности, а для второй – признание уникальности индивидуальной жизни и бога как личности и творца всего мира<sup>4</sup>. Соответственно, «одна часть цивилизаций бесспорно относится к обществам восточного (“азиатского способа производства”) типа и связана с религиозно-мировоззренческими системами индуистско-буддийско-даосистского плана (естественно дополняющимися в Восточной Азии конфуцианством)... »<sup>5</sup>. В ней автор выделяет субцивилизации – арийская Северная Индия и дравидийская Южная Индия в рамках индийско-буддийского вектора развития, и Китай и Япония в рамках буддийско-конфуцианского пути развития. К ним присоединяются такие субцивилизационные зоны, как страны Юго-Восточной Азии, Тибет и Непал.

Вторая цивилизационная группа (западно-христианский мир), базируется на религиях авраамитского типа (католицизм, протестантизм, иудаизм и пр.). Здесь выделяются цивилизационные зоны Западной Европы, Северной Америки, Латинской Америки, Австралии и Новой Зеландии. Отдельно следует назвать «восточно-славяно-христианский круг народов» и мусульманский мир, включая такие субцивилизации, как арабо-суннитская, ирано-шиитская и тюркско-суннитская. Однако автор затрудняется определить тип цивилизационного развития Киевской Руси, Московского царства, Российской империи и современной России.

2. И еще рассмотрим вкратце вопрос о цивилизационной идентичности России. Так, по мнению И.В. Кондакова, «это наиболее широкая и обобщенная категория в ряду иных социокультурных идентичностей – этнонациональной, конфессиональной, социально-политической, региональной и т.п.»<sup>6</sup>. В чем же её сущностная черта? Об этом автор прямо не говорит. Он считает, что своеобразие цивилизационной идентичности определяется взаимодействием трех ментальных структур (менталитета,

---

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Там же. – С. 125.

<sup>5</sup> Там же. – С. 126.

<sup>6</sup> *Кондаков И.В.* Цивилизационная идентичность России: сущность, структура и механизмы // Вопросы социальной теории. Научный альманах. – 2010. – Том IV. – С. 282.

локалитета и глобалитета). «Исторически обусловленное преобладание в структуре цивилизационной идентичности менталитета вызывало тенденцию к замыканию цивилизации в собственной специфике, к ее самоизоляции среди других народов и культур. Преобладание локалитета вело в свою очередь к закреплению локальной цивилизации в окружающем ее ближайшем этнокультурном и цивилизационном контексте. Превалирование глобалитета свидетельствовало об устремленности цивилизации на вхождение в мировое сообщество и нацеленности на всемирную отзывчивость... Так, цивилизационная идентичность с акцентом на преобладание менталитета легко ассоциируется и коррелирует с этнонациональной идентичностью; упор на локалитет соотносил цивилизационную идентичность с региональной или конфессиональной идентичностью; ориентация на глобалитет выводила цивилизационную идентичность на общечеловеческие ценности гуманизма, солидарности, гражданского общества и т.д.»<sup>7</sup>.

Всё это замечательно, но ответ на вопрос, что такое российская цивилизационная идентичность, мы пока не получили. Выстроить же её на основе русского этноцентризма не получится. Россия представляет собой многонациональное общество. Автор указывает также на пограничность российской цивилизации и механизмы взаимоотношения (силового баланса сдержек и противовесов), кумуляции, дивергенции, культурного синтеза, селекции и конвергенции, которые образуют в совокупности цивилизационный код России, интегрирующий «в рамках становящейся цивилизации самые противоречивые и гетерогенные компоненты разнородных смежных культур (скифо-сарматские, финно-угорские, греко-византийские, германо-скандинавские, монголо-туранские, польско-литовские, западноевропейские и т.п. веяния и влияния)»<sup>8</sup>.

Можно ли найти «точку сборки» цивилизационной идентичности России, я пока определенно сказать не могу. Потребуются широкомасштабные и фундаментальные исследования. Могут лишь высказать в гипотетическом плане следующее: «ядро» российской идентичности образует такой способ общественного бытия, как между-бытие или пограничная реальность. По мнению же И.В. Кондакова, данное ядро находится в состоянии расщепленности или расколотости<sup>9</sup>. Для преодоления его раскола необхо-

---

<sup>7</sup> Там же. — С. 287.

<sup>8</sup> Там же. — С. 296.

<sup>9</sup> Об этом пишут и другие авторы. См., например: *Мчедлова М.М.* Российская цивилизация: вызовы XXI века: Учеб. пособие. — М.: РУДН, 2008. — С. 53. Наряду с расколотостью автор выделяет такие признаки цивилизационной идентичности, как поликонфессиональность, полиэтничность (многонациональность), антиномичность, государственная дискретность. Она подчеркивает также, что для нее характерны приоритет наднациональ-

димо, с его точки зрения, «соединить несоединимое», навести «мосты» между полярными и взаимоисключающими идеологическими и культурными системами. Так до сих пор в российском обществе противостоят две идеологии – либерализм и консерватизм<sup>10</sup>. Слишком далеко мы находимся от «великого собирательного единства», о котором мечтал В. Соловьев.

Таким образом, цивилизационная идентичность России рассматривается как общий знаменатель всех её культур и сосредоточие трансцендентного, находящегося в сфере между-бытия. Однако такое определение требует дальнейшего доказательства.

В центре внимания авторов данного тома альманаха находятся следующие вопросы:

- соотношение понятий «цивилизация», «культура», «империя», «государство», «нация»;
- субъект цивилизационного проекта;
- культурная и цивилизационная идентичность;
- цивилизация и гражданское общество;
- статус российской цивилизации и её субцивилизаций;
- Россия как имперский и цивилизационный проект;
- трансформация переходного общества в контексте незавершённо-го цивилизационного выбора.

Надеюсь, что часть ответов на эти вопросы будут даны в статьях данного тома альманаха.

*Ю.М. Резник*

*Поступила в редакцию 01.08.2019 г.*

---

ных интересов и государственно-правовой организации, а также отмеченные еще Н. Данилевским черты терпимости и гуманности. М.М. Мчедлова указывает на единство исторической судьбы и сотрудничество народов России, а также их общие культурно-ментальные характеристики.

<sup>10</sup> М.М. Мчедлова полагает, что для России неприемлемы как следование европейской культурной идентичности, так и «либеральный проект, предполагающий отказ от признания многоэтнической специфики России и введение в качестве общего признака единое гражданство, поскольку подразумевает механическое перенесение на российскую почву стандартов некоторых западных стран. Это влечет за собой этнический нигилизм, недооценку самобытных особенностей народов, запечатленных в их сознании, языке, культуре, образе жизни (см.: Мчедлова М.М. Российская цивилизация: вызовы XXI века: Учеб. пособие. – М.: РУДН, 2008. – С. 63).

# Раздел I. Философские и социально-научные основания цивилизационного развития

UDC 304.9

DOI: 10.30936/2227-7951-2019-11-8-27

**А.С. АЛЕХНОВИЧ**

## **ГРАЖДАНСТВО, НАЦИЯ И ГОСУДАРСТВО: ПРОБЛЕМА ПОЛИТИЧЕСКОГО СУБЪЕКТА**

***Аннотация:** Статья посвящена проблеме политической субъектности, которая рассматривается при анализе понятий национального государства и гражданского общества. В ходе анализа автор приходит к выводу, что принадлежность к нации означает не столько правовую связь с государством, сколько политическое самоопределение гражданского сообщества. Нация становится политической формой (конституционный субъект легитимации) для воспроизводства гражданского общества (субъект политического действия). В современном глобальном мире институт национального гражданства остается нормативно-правовой основой гражданского общества, которое проявляется как политический субъект справедливости, включая историческое переопределение гражданских прав, поддерживаемых национальным суверенитетом государства.*

***Abstract:** The article is devoted to the study of the problem of political subjectivity, which is considered in the analysis of the concepts of a nation state and civil society. In the course of the analysis, the author comes to the conclusion that belonging to a nation means not so much a legal connection with the state as political self-determination of the civil community. A nation becomes a political form (constitutional subject of legitimation) for the reproduction of civil society (subject of political action). In the modern global world, the institution of national citizenship remains*

---

Алехнович Александр Сергеевич – младший научный сотрудник Института философии РАН (Москва). Email: alehnovich.san@rambler.ru.

*the regulatory framework of civil society, which is a political subject of justice, including the historical redefinition of civil rights, supported by the national sovereignty of the state.*

**Ключевые слова:** *нация, государство, гражданство, гражданское общество, справедливость, политическое, идентичность, субъект.*

**Keywords:** *state, nation, citizenship, civil society, political, justice, identity, subject.*

**Государство и нация.** К началу Нового времени в Европе существовало множество форм политических объединений: государства-империи, города-государства, федерации городов, религиозные организации, торгово-экономические союзы, пиратские банды и другие формы правления. Однако только одна форма обогнала их всех и включила в себя — современное национальное государство. Формирование национальных государств исследователи видят в сочетании факторов военно-административного принуждения, экспансии финансово-промышленного капитала и политического структурирования капиталистической системы конкурирующих суверенных государств<sup>11</sup>. С другой стороны, в создании нации, помимо политического фактора, важное место занимает и культура. Рассмотрим соотношение политических и культурных сил в генезисе нации и характер связи национально-гражданского самоопределения по отношению к государству. Цель статьи — проанализировать и раскрыть условия субъектности в современных политических сообществах.

До эпохи Нового времени этнические общности не становились основой для организации политической власти. Однако растущая сила централизованного государства стимулировала унификацию пестрой социальной жизни на ограниченной территории. Стратегией унификации стал феномен нации и сопутствующий ему национализм, которые позволили оформить разрозненные языковые сообщества в национально-политическую общность.

В научной литературе распространены как минимум три основные позиции касательно проблемы формирования нации: примордиализм (нация как естественная данность), конструктивизм (нация как политический конструкт) и этносимволизм (нация как культурная общность). Поскольку становление наций непосредственно связано с проблемой возникновения современных государств, в своем анализе мы будем обращаться

---

<sup>11</sup> См.: *Тилли Ч.* Принуждение, капитал и европейские государства. 990—1992 гг. — М.: Территория будущего, 2009; *Манн М.* Источники социальной власти: в 4 т. Т.1 История власти от истоков до 1760 года н.э. — М.: Дело, 2018; *Валлерстайн И.* Конструирование народа: раса, нация, этническая группа // *Балибар Э., Валлерстайн И.* Раса, нация, класс. Двусмысленные идентичности. — М.: Логос, 2004. — С. 83-103.

ся преимущественно к концепции политической модернизации обществ и конструктивистского подхода к образованию наций.

Конструктивисты считают, что нация – продукт эпохи Модерна, когда новая форма централизованного территориального государства потребовала новой формы политической организации общества. Начиная с Американской и Французских революций, идея нации занимает политическое воображение интеллектуалов. Этот концепт становится символическим ресурсом обоснования государства-нации: через идею нации государство получает суверенитет, а через апелляцию к «общей воле» народа, от имени которого действует правительство, государственная власть приобретает легитимацию. Нация провозглашает саму себя в качестве единственного источника и субъекта власти, ее учреждение является одновременно и актом самопровозглашения, что теперь составляет обязательный компонент всех национальных конституций. За этой идеальной конструкцией политического устройства модернисты видят воображаемую социальную реальность, которая предстает как «культурный артефакт»<sup>12</sup>, «продукт убеждений»<sup>13</sup>, «иллюзию национальной идентичности», выступающей основанием политической власти<sup>14</sup>.

Иными словами, чтобы нация стала источником власти, ее нужно было изобрести с помощью новых политических институтов, которые формируют условия для гомогенизации социального пространства и создания чувства принадлежности к единому сообществу. Основная черта политической модернизации заключается в распространении принципа нации вширь через развитие системы конкурирующих друг с другом национальных государств и вглубь посредством проникновения государства от имени нации в частную жизнь граждан.

На соотношение государства и нации существуют противоположные точки зрения. Сошлемся только на два определения, учитывающих фактор политической модернизации капиталистических обществ. Согласно М. Веберу, «нация – это общность, которая, как правило, стремится создать собственное государство»<sup>15</sup>. По словам И. Валлерстайна, «именно появление государства предшествует появлению нации, а не наоборот»<sup>16</sup>.

---

<sup>12</sup> *Андерсон Б.* Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма. – М.: Кучково поле, 2016. – С. 44.

<sup>13</sup> *Геллнер Э.* Нации и национализм. – М.: Прогресс, 1991. – С. 35.

<sup>14</sup> *Балибар Э.* Национальная форма: история и идеология // *Балибар Э., Валлерстайн И.* Раса, нация, класс. Двусмысленные идентичности. – М.: Логос, 2004. – С. 103, 111.

<sup>15</sup> Цит. по: *Смит Э.* Национализм и модернизм. Критический обзор современных теорий наций и национализма. – М.: Праксис, 2004. – С. 41.

<sup>16</sup> *Валлерстайн И.* Конструирование народа: раса, нация, этническая группа // *Балибар Э., Валлерстайн И.* Раса, нация, класс. Двусмысленные идентичности. – М.: Логос, 2004. – С. 96.

На наш взгляд, здесь нет противоречия, поскольку речь идет о разных способах становления исторического национализма и понимания политической роли государства в оформлении нации.

Со времен Французской революции понятия нации и государства стали прочно связываться друг с другом<sup>17</sup>. Быть членом нации означает — стать членом политического сообщества граждан независимо от этнической, религиозной или расовой принадлежности. Собственно, идея нация и была призвана нивелировать все различия для объединения в одну общность в рамках национального государства, которое становится «единственной легитимной формой политической организации и основным средством коллективной идентичности»<sup>18</sup>. Такая модель нации, включающая республиканскую форму правления и принцип равенства всех граждан перед законом, приняла форму гражданского национализма. Политика национального строительства связана с двумя обстоятельствами, которые определяли и продолжают определять характер национальной идентичности в ее отношении к государству и гражданству.

Во-первых, формирование нации характеризуется с точки зрения действующих сил, которые инициируют этот национальный дискурс. С одной стороны, государство конструирует нацию сверху для мобилизации населения в своих целях (официальный национализм). С другой стороны, население сопротивляется и выдвигает требования национального самоопределения снизу (массовый национализм)<sup>19</sup>. Первый путь заключался в движении от действующего государства к нации, которая становилась политическим ресурсом осуществления власти от имени единообразного сообщества, признающего свою идентичность. Второй путь разворачивался от формирующейся нации к государству, которого добивались ранее его лишенные этнические общности, использовавшие государство как инструмент защиты своей культурной идентичности и гарантии политической независимости. Сюда подходит определение Геллнера о том, что национализм — это политический принцип, согласно которому национальные и политические границы должны совпадать<sup>20</sup>.

Исторически официальный национализм являлся адаптацией государства-империй к формату национальных государств, а также реакцией

---

<sup>17</sup> Согласно известному лозунгу Дж. Мадзини, «каждой нации — государство» и «не более одного государства для каждой нации» (Цит. по: *Хобсбаум Э.* Нации и национализм после 1780 года. СПб.: Алетейя, 1998. — С. 162).

<sup>18</sup> *Смит Э.* Указ. соч. — С. 138.

<sup>19</sup> *Хобсбаум Э.* Нации и национализм после 1780 года. — СПб.: Алетейя, 1998. — С. 20-21.

<sup>20</sup> *Геллнер Э.* Нации и национализм. — М.: Прогресс, 1991. — С. 23.

на рост национально-освободительных движений на своих территориях<sup>21</sup>. Государство использовало административную и образовательную систему, различные ритуалы и символы, образы национальной истории для создания лояльной и гомогенной национальной общности. При этом идея нации, связанная с французским республиканизмом и неприемлемая для имперского устройства, была переработана в терминах культурно-исторической общности, объединяющей различные этнические группы на одной территории<sup>22</sup>. Зеркальный имперскому массовый национализм колониальных народов, стремящихся к освобождению, изначально выстраивает себя в терминах культурной исключительности и основывается на общности языка и происхождения.

Таким образом, к XX в. сформировались три модели национализма, описывающие и регламентирующие способ включения в национальное сообщество: гражданско-республиканский (Франция, США), официальный (Германская, Британская, Российская империи) и массовый национализм (например, части Австро-Венгрии – Чехия, Польша, Венгрия, Румыния)<sup>23</sup>. Согласно альтернативной позиции Э. Хобсбаума, XX в. встретил два типа национализма – гражданско-политический, основанный на модели гражданской нации и расцветший в Западной Европе, и этнолингвистический национализм, основанный на этническом сепаратизме в Восточной Европе, а затем возродившийся в связи с крахом советского блока<sup>24</sup>.

Во-вторых, формирование нации характеризуется с точки зрения определяющего фактора, которым может быть гражданская идентичность или этнокультурная общность. Иначе говоря, вопрос заключается в том, определяется ли принадлежность человека или группы к нации на основе гражданского или культурного критерия. Модернисты утверждают, что «национализм порождает нации, а не наоборот», признавая при этом значимость культурной основы для такого строительства<sup>25</sup>. Как пишет Э. Ба-

---

<sup>21</sup> См.: *Андерсон Б.* Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма. – М.: Кучково поле, 2016.

<sup>22</sup> Примечательно, что идея имперской нации, объединяющая в политическую общность разнообразное по этническому составу население, продолжила свое развитие в 20 веке. Так, в Конституции СССР 1977 года, а затем в Конституции Российской Федерации использовано имперское понятие нации, не совместимое с республиканском пониманием гражданства: не национальное государство с многоэтническим гражданством, а «многонациональное государство» с «многонациональным народом». Точнее, здесь смешались две модели государства – имперская и национальная. См.: *Кантелер А.* Россия – многонациональная империя: Возникновение, история, распад. – М.: Прогресс-Традиция, 2000.

<sup>23</sup> *Андерсон Б.* Указ. соч. – С. 226.

<sup>24</sup> См.: *Хобсбаум Э.* Нации и национализм после 1780 года. – СПб.: Алетейя, 1998.

<sup>25</sup> *Геллер Э.* Нации и национализм. – М.: Прогресс, 1991. – С. 127-128.

либар, без этнической принадлежности, которая не совпадает полностью с «идеальной нацией», патриотические призывы оставались бы не услышанными, так как нация существовала бы как произвольная абстракция. Нация обретает этническую основу по мере того, как национализируется общество, а включенное в него население этнизируется, то есть начинает определять себя в этнических категориях. Культивирование нации невозможно без натурализации чувства принадлежности к естественному обществу, имя которого присваивает себе индивид<sup>26</sup>.

Э. Смит, представляющий этносимволическую концепцию национализма, выделяет в процессе становления наций современную политическую и этническую составляющие. Национализм – это не только и столько форма политики, но и форма культуры, на основе которой выявляется коллективная идентичность, мобилизующая общность с помощью новых политических и социальных институтов, ориентированных на государство и усиление государственной власти. Согласно Смиту, «понятие нации охватывает вовсе не только одну лишь идею политического сообщества или средства государственной власти, даже обладающего четкими границами, оно также связано с особым культурным сообществом, “народом”, проживающим на своей «родине», историческим обществом и духовной общностью»<sup>27</sup>.

Смит приводит критические аргументы против понимания нации и национализма как исключительно продукта политического модернизации:

1) Помимо политического существует культурный национализм, который может довольствоваться автономией в рамках другого государства.

2) Модернисты имплицитно опираются на европоцентризм, экстраполируя западный опыт на незападные общества, а именно проводя мысль, что национальное государство появилось в результате революционного или реформаторского преобразования абсолютистского государства.

3) Политическая теория нации создает «проблему дефиниционной редукции», согласно которой понятие нации отождествляется или как минимум включается в понятие национального государства.

4) Наконец, национализм как «субъективный психологический феномен» не позволяет понять связь между структурой национального государства и национальной идентичностью. Такая связь состоит в том, что

---

<sup>26</sup> Балибар Э. Национальная форма: история и идеология // Балибар Э., Валлерстайн И. Раса, нация, класс. Двусмысленные идентичности. – М.: Логос, 2004. – С. 114.

<sup>27</sup> Смит Э. Национализм и модернизм. Критический обзор современных теорий наций и национализма. – М.: Практикс, 2004. – С. 148.

государство восстанавливает культурную общность посредством символической формы выражения нации<sup>28</sup>.

В этой связи Р. Брубейкер пишет о трудностях, возникающих при разграничении гражданского и этнического национализма. В частности, сложности появляются с двусмысленностью критериев при характеристике включения в нацию и исключения из нее. Идея гражданской нации предполагает, что гражданами нации становятся безотносительно к частным особенностям, но «само гражданство по своей природе имеет не только включающий, но и исключаящий статус»<sup>29</sup>. Условием гражданства является наличие неграждан, а включение в нацию предполагает некие исключенные из нее группы. На это указывает этимология латинского слова *patio*, которое в Древнем Риме означало представителей всех остальных групп, помимо граждан (*cives*)<sup>30</sup>.

Проблема усложняется не только, когда мы идентифицируем гражданскую нацию в противопоставлении негражданам, но и в ситуации гражданства без права образования нации на территории проживания. Брубейкер приводит яркий пример такого положения дел: «у трансильванских венгров <...> вызывает возмущение и неприятие мнимо включающая «гражданственная» риторика национальности, которая трактует их как членов румынской нации. Согласно их пониманию самих себя, они являются гражданами румынского государства, но членами венгерской культурной нации, которая существует независимо от границ государства и гражданства»<sup>31</sup>. В данном случае конструкт гражданской нации распадается на гражданско-правовую принадлежность государству (государственную нацию) и культурную принадлежность нации (культурную нацию), при этом гражданство и нация не совпадают в границах одного государства. Кроме того, остается неясным, что же составляет содержание гражданской нации — граждане одного государства или гражданско-демократические институты.

Вместо указанного методологически сомнительного противопоставления Брубейкер предлагает разделять государственно-фреймированную и контргосударственную формы национализма. В первом случае нация отождествляется с государственными институтами, рамки которых могут включать как гражданский, так и этнокультурный компоненты. Во вто-

---

<sup>28</sup> Смит Э. Указ. соч. — С. 144-148.

<sup>29</sup> Брубейкер Р. Этничность без групп. — М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2012. — С. 256.

<sup>30</sup> Хабермас Ю. Гражданство и национальная идентичность // Демократия. Разум. Нравственность. — М.: Academia, 1995. — С. 213.

<sup>31</sup> Брубейкер Р. Указ. соч. — С. 259.

ром случае нация отличается от территориального и институционально-го оформления государства и противостоит таким рамкам, при этом она может пониматься как в этнических, так и гражданских терминах<sup>32</sup>.

Исходя из вышеизложенного, полагаем, что не существует единого пути формирования нации, поскольку условия европейского и неевропейского исторического опыта были и остаются отличными по своему генезису и условиям. Это различие сказывается на концептуальном содержании понятия нации при определении политической общности. Для формирования идеи нации-государства потребовалось понятие гражданства (Т. Гоббс, Дж. Локк, Ж.-Ж. Руссо), которое складывалось в уже существующих централизованных государствах. Здесь государства строили национальные идентичности, для чего использовали механизмы культурной общности. В сообществах, заявивших права на политический суверенитет позже, процесс выстраивался от культурной идентичности к национальному государству. Для первых это был государственный заказ на строительство нации на основе общих гражданских прав, для вторых — потребность в оформлении культурной общности с помощью политических институтов. Другими словами, нация на основе гражданства или гражданство на основе нации.

Итак, *идея нации обеспечивает, во-первых, модель политической организации (государственный суверенитет), и во-вторых, модель культурной идентичности (принадлежность к сообществу)*. Первая модель создает условия для легитимации политической власти, которая действует от имени самопровозглашенного коллективного субъекта (конституционная фикция народа). Вторая модель продуцирует необходимую идентификацию с воображаемым телом нации, которая определяется обращением к общему культурному пространству (тождество), отграничивающему одно такое сообщество от другого (различие). Принадлежность к национальному сообществу имеет двойной смысл: факультативная общность этнической культуры и обязательная общность политической культуры, которая выражает себя через гражданскую солидарность. Иначе говоря, о содержании понятия нации можно говорить не столько в этническом смысле, предполагающем верность культурной традиции (социальная категория), сколько в плане морально-политической общности, признающей взаимные права и обязанности своих членов (политическая категория). И тогда нация будет пониматься ни как результат государственного строительства сверху, ни как активность этнических групп снизу, а как процесс гражданской жизни в горизонте политического участия.

---

<sup>32</sup> Брубейкер Р. Указ. соч. — С. 261-262.

Таким образом, в рамках современного государства понятие нации складывается из культурной общности, объединяющей все локальные сообщества в единое пространство коммуникации, и политической общности, консолидирующей постоянное население в государственную форму организации общественной жизни. В свою очередь, политическая общность состоит из формально-правового института гражданства, связывающего граждан с государством, и гражданской общности, связывающей граждан между собой в гражданское общество. Следовательно, принадлежность к нации означает не столько правовую связь с государством, сколько политическое самоопределение гражданского сообщества, историческим выражением которого выступает нация. *Нация становится политической формой (конституционный субъект легитимации) для воспроизводства гражданского общества (субъект политического действия).*

Если политическая и культурная общности не совпадают в пределах одного территориального государства, то появляется либо национальное государство без нации (националистическая общность), либо контргосударственный этнический национализм, который может формировать культурную идентичность вне области политического суверенитета<sup>33</sup>. Следовательно, без фактора гражданского участия теоретическое применение понятия нации сводится к этносу (естественному субстрату) или охлосу (социальной массе), но не демосу (политическому сообществу).

**Гражданство и гражданское общество.** Как и нация, гражданство является политическим понятием, выводимым из теории современного государства. Общепринятым считается определять гражданство как набор прав и обязанностей, гарантированных авторитетом государства. Поэтому к гражданству автоматически применяется институциональный подход: гражданство состоит из субъективных и объективных условий возможности членства в государственной организации (соответственно — права и институты). В этой связи можно сказать, что гражданство представляет собой парадокс «конкретной абстрактности». Абстрактное определение гражданина над всеми социальными группами, к которым он может принадлежать, придает правам гражданства универсальный харак-

---

<sup>33</sup> При этом мы осознаем, что описываем не только аналитическую категорию, но и нормативную модель. В действительных исторических условиях такое понимание нации ограничено сложными межэтническими отношениями, формируемыми потребностью в политической автономии. Например, сербская культурная общность рассредоточена между несколькими государственно-территориальными образованиями (собственно Сербия, Республика Сербская в Боснии и Герцеговине и автономия в Косово). Здесь сербский национализм сохраняет этнический характер поверх государственного формата (частично фреймирован государством, а частично находится в контргосударственной автономии).

тер, но только членство в государстве наполняет эту универсальность конкретным содержанием прав, которые обеспечиваются принудительной силой их соблюдения<sup>34</sup>.

Исследователи выделяют два способа понимания гражданства — как правовой статус и как политическое участие<sup>35</sup>. В абстракции гражданина типологически совмещаются сразу три роли: субъекта — члена гражданской общности и носителя суверенитета, объекта — обладателя прав и обязанностей, а также клиента — получателя услуг, предоставляемых государством<sup>36</sup>. Диапазон реального содержания гражданства размещается между пассивным юридическим статусом и активным политическим участием в жизни гражданского сообщества.

Идея универсального гражданства получила свое классическое выражение в прогрессистской концепции Т.Х. Маршалла, который выделил три типа прав гражданства: собственно гражданские, политические и социальные права, которыми постепенно наделялись индивиды в европейских государствах<sup>37</sup>. Между тем такая идеальная схема не учитывала реальное политическое содержание в соотношении общества и государства, а именно режимы гражданства, типология которых была разработана в исторической концепции М. Манна<sup>38</sup>. В истории индустриального мира Манн выделил либеральный, реформистский, фашистский, авторитарно-социалистический и авторитарно-монархический режимы гражданства. Все они отличались друг от друга конфигурацией гражданских, политических и социальных прав, которые предоставлялись индивидам.

В.С. Малахов добавляет к этой типологии новые режимы, появившиеся за последние три десятилетия Новейшей истории: патримониальный, авторитарно-капиталистический, неолиберальный и этноцентристский<sup>39</sup>. В нашу задачу не входит детально анализировать перечисленные типологии применительно к проблеме отношения гражданства и государ-

---

<sup>34</sup> Капустин Б.Г. Гражданство и гражданское общество. — М.: Изд. дом ГУ Высшей школы экономики, 2011. — С. 67-68.

<sup>35</sup> Малахов В.С. Гражданство как объект социальной и философской теории: критическое введение // Капустин Б.Г. Гражданство и гражданское общество. — М.: Изд. дом ГУ Высшей школы экономики, 2011. — С. 8-9

<sup>36</sup> Там же. — С. 36.

<sup>37</sup> См.: Маршалл Т.Х. Гражданство и социальный класс // Капустин Б.Г. Гражданство и гражданское общество. — М.: Изд. дом ГУ Высшей школы экономики, 2011. — С. 145-223.

<sup>38</sup> См.: Mann M. Ruling Class Strategies and Citizenship // *Sociology*. — Vol. 21. — No. 3. — 1987. — P. 339-354.

<sup>39</sup> Малахов В.С. Гражданство как концепт и институт: что, как и зачем изучать // Гражданство и иммиграция: концептуальное, историческое и институциональное измерение / Под ред. В.С. Малахова, А.Ф. Яковлевой. — М.: Канон +, 2013. — С. 17.

ства. Мы только хотели указать на историческую связь абстрактно-правовой формы и конкретно-политического содержания гражданства, поэтому переходим к анализу политической субъектности при определении характера гражданского действия.

В философии права сложились две традиции при определении понятия гражданства — либерализм и республиканство. По словам Ю. Хабермаса, «в первом случае гражданство понимается по образцу членства в какой-либо организации, которое обосновывает правовое положение [гражданина], во втором — по модели принадлежности к самоопределяющемуся этически-культурному сообществу»<sup>40</sup>. Согласно либеральной традиции, государство представляет собой инструмент для осуществления гражданами своих частных интересов, которые институализируются посредством правового статуса, гарантированного государством. В соответствии с республиканской традицией граждане являются частями политического целого, в рамках которого они могут осуществить себя в практике коллективного самоопределения посредством демократических институтов. Для либерального гражданства основополагающим становятся защита индивидуальных прав и принцип равенства всех перед законом. Быть гражданином означает способность использовать свои права в соответствии с этим принципом, либо добиваться его соблюдения при нарушении индивидуальных прав. При этом отношение к управлению носит инструментальный характер: влияние на политическое управление обосновывается лишь в той мере, в какой это влияние обеспечивает соблюдение равенства прав. Республиканское гражданство основывается на участии в управлении не просто для защиты и урегулирования частных интересов, но для осуществления возможности быть гражданином, способным самоопределяться не по статусу, а по коллективному действию. Иными словами, либерализм ориентирован на действия в пределах соблюдения индивидуальных прав, республиканство — на действия в горизонте общего блага.

Как абстрактное гражданство связано с конкретно-историческим способом политического участия граждан? В какой форме возможна такая гражданская деятельность? Ответом на оба вопроса может стать отсылка к понятию гражданского общества, одного из самых противоречивых терминов социальной и политической философии. Данное понятие употреблялось в совершенно противоположных смыслах: от отождествления с политическим государством (Дж. Локк) до противопоставления

---

<sup>40</sup> Хабермас Ю. Гражданство и национальная идентичность // Хабермас Ю. Демократия. Разум. Нравственность. — М.: Academia, 1995. — С. 219.

государству (Г.В.Ф. Гегель), а отношения государства и гражданского общества описывались либо в антагонистических, либо в партнерских терминах. Кроме того, крайними возможностями в развитии гражданского общества являются замыкание гражданской жизни в частной сфере или поглощение государством.

Тем не менее мыслители разных взглядов сходились на том, что гражданское общество представляет собой сферу частных интересов. Вслед за Локком, Руссо и Гегелем формируется положение, согласно которому частная собственность является основой гражданского общества. В гегелевской, а затем марксистской философии устанавливается устойчивое представление о гражданском обществе как буржуазном обществе<sup>41</sup>. В буржуазном обществе частные потребности свободы, безопасности и защиты собственности становятся общественным интересом (общая правовая норма), который гарантируется правовыми инструментами государства.

По Гегелю, гражданское общество — это система взаимной зависимости, в которой частные потребности каждого могут быть удовлетворены посредством удовлетворения потребностей других, а индивиды в нем — «частные лица, целью которых является их собственный интерес». Эта цель опосредуется государством, в рамках которого все случайные единичности обретают свободу от собственного произвола<sup>42</sup>. Государство снимает ограниченные цели частных лиц (буржуа), делая их гражданами, работающими на общую цель. Согласно К. Марксу, гражданское общество является как организационной формой буржуазии, так и базисом «государства и прочей идеалистической надстройки»<sup>43</sup>. Гражданское общество как общественный строй располагается между способом производства и политическим строем государства. Таким образом, если Гегелем буржуазное гражданское общество рассматривалось в экономическом измерении, то для Маркса — больше в социальном, но в обоих случаях данное понятие выступало как внутренне несвободное и противоречивое общественное образование.

Как отмечает Ф. Ранжон, двусмысленность понятия гражданского общества заключается в том, что обозначает «одновременно в политическом плане государство, а в экономическом плане рыночное общество». Получая в исторической перспективе собственную сферу законодатель-

---

<sup>41</sup> Собственно, в немецком языке термин «гражданское общество» буквально передается термином *Bürgergesellschaft*, т.е. общество бюргеров (буржуа).

<sup>42</sup> *Гегель Г.В.Ф.* Философия права. — М.: Мысль, 1990. — С. 228, 231.

<sup>43</sup> *Маркс К.* Фейербах. Противоположность материалистического и идеалистического понимания истории // *Маркс К., Энгельс Ф.* Избранные произведения: в 3 т. Т. 1. — М.: Политиздат, 1980. — С. 71.

ства (частное право), данное общество эмансипируется от государства, сферы публичного права, которое становится преимущественной областью государственного управления. Это отделение частного от публичного нашло выражение в противопоставлении гражданского и политического<sup>44</sup>.

Итак, гражданское общество становится областью социальных отношений, в которой индивиды, наделенные формальными правами, могут согласовывать и регулировать свои частные и групповые интересы без вмешательства государства. Проблема заключается в том, что этими правами индивиды пользуются в пределах тех институциональных возможностей, которые предоставляет государство для того, чтобы сфера частных интересов оставалась независимой от вмешательства самого государства.

Иными словами, гражданство оказывается институциональной инфраструктурой гражданских прав, необходимых для функционирования независимого гражданского общества. Однако деятельность граждан оказывается зависимой от институциональных средств, которыми они пользуются и которые создают возможности быть гражданами и участвовать в процессе политической жизни своего сообщества. Так институциональный принцип переносится с гражданства на гражданское общество, которое прочно отождествляется с неправительственными (неполитическими) институтами<sup>45</sup>.

Данный подход предполагает, что гражданская сфера (добровольные ассоциации граждан) отделена как от политической, так и экономической сферы общественной жизни<sup>46</sup>, т.е. от государства и рынка, что соответствует либеральной триаде гражданского общества, правового государства и рыночной экономики. Автономная сфера гражданского общества становится возможной при децентрализованной экономике (свободный рынок) и централизованном государстве, которое при этом обеспечивает экономический и идеологический плюрализм в качестве условий гражданских прав и свобод<sup>47</sup>.

---

<sup>44</sup> Ранжон Ф. Гражданское общество: история понятия [Электронный ресурс] // Пространство и Время. — 2014. — Т. 6. — Вып. 1. URL: [http://j-spacetime.com/content/PDF/Том6/2227-9490e-aprovj\\_e-ast6-1.2014.23.pdf](http://j-spacetime.com/content/PDF/Том6/2227-9490e-aprovj_e-ast6-1.2014.23.pdf) (Дата обращения: 25.07.2019).

<sup>45</sup> Ср.: «...гражданское общество — это совокупность различных неправительственных институтов, достаточно сильных, чтобы служить противовесом государству и, не мешая ему, выполнять роль миротворца и арбитра между основными группами интересов, сдерживать его стремление к доминированию и атомизации остального общества» (Геллнер Э. Условия свободы. Гражданское общество и его исторические соперники. — М.: Московская школа политических исследований, 1995. — С. 14).

<sup>46</sup> См.: Ховард М.М. Слабость гражданского общества в посткоммунистической Европе. — М.: Аспект Пресс, 2009; Warren M. *Democracy and Association*. Princeton Univ. Press, 2001.

<sup>47</sup> Геллнер Э. Указ. соч. — С. 236.

Согласно выводам Д. Коэна и Э. Арато, на смену двухчастной схеме «гражданское общество и государство» приходит трехчастная модель «гражданское, политическое и экономическое общество»<sup>48</sup>. Если политическое и экономическое общество выступают буферными зонами между гражданским обществом, с одной стороны, и государством и рынком, с другой стороны, то само гражданское общество оказывается сферой социального взаимодействия между экономикой и государством. Институциональность проявляется в том, что посредниками между этими сферами выступают комплексы прав: социальные права регулируют отношения гражданского общества с рынком через экономическое общество, политические права регулируют отношения граждан с государством через политическое общество, а гражданские права обеспечивают собственное воспроизводство гражданского общества через организационно-нормативные формы интеграции и коммуникации<sup>49</sup>.

Организационные формы, в которые объективируются институциональные структуры гражданского общества, стали относить к третьему сектору общества по сравнению с государством (первый сектор) и бизнесом (второй сектор). Под третьим сектором понимают деятельность некоммерческих организаций (НКО), отделенных уже не только от правительственных, но и от коммерческих структур. Целью таких организаций является решение социальных задач в области частных интересов и потребностей граждан<sup>50</sup>, которые становятся потребителями (клиентами) таких социальных услуг.

Следовательно, гражданское общество подменяется деятельностью НКО, которые компенсируют уход современного государства от защиты гражданства и сворачивание социальных обязательств государства. Таким образом, рассматриваемая нами непрерывная линия политических концептов от национального государства до гражданского общества обрывается при обсуждении участия граждан в политической жизни, которая заменяется вопросом о социальных услугах населению, гражданская активность которого замыкается на социальной сфере.

Кроме понимания гражданского общества как социальной сферы (в узком смысле), в котором происходит согласование и обеспечение частных интересов, возможна и другая трактовка — как области политического. Гражданское общество может и должно быть политическим субъектом. Такой

---

<sup>48</sup> Коэн Дж., Арато Э. Гражданское общество и политическая теория. — М.: Весь мир, 2003. — С. 7-9.

<sup>49</sup> Там же. — С. 8, 564.

<sup>50</sup> См.: *Global civil society: Dimensions of the nonprofit sector*, vol. 2 / Eds. L.M. Salamon, H.K. Anheier, R. List, S. Toepler, S.W. Sokolowski. — Bloomfield: Kumarian Press, 2004.

субъект означает, что некая общность — не просто источник власти, которая делегирует полномочия государству, но также может выступать от собственного имени и учреждать свое право на суверенитет не через формальный институт гражданства, а через политическое действие и организацию политических событий (от плебисцита до революций). Здесь необходимо определить содержание политического как области коллективных действий.

В рассмотренных выше концепциях политическое отождествляется исключительно с государственной формой организации социума, а публичная политика, соответственно, с областью общественного интереса, учитываемого при принятии политических решений в системе государственного управления. Иными словами, гражданское общество рассматривается как ориентир для организации и управления социальным порядком. Между тем, гражданская организация социума может означать, что социальная структура поддерживает себя не только с помощью административно-бюрократических управленческих решений, но и с помощью коллективных политических действий.

Если государство является общением граждан с институтами власти (вертикальные отношения гражданства без гражданского общества), то гражданское общество — общением граждан между собой по поводу общего блага. В таком случае сообщество формирует горизонтальные отношения, в которых граждане осуществляют общение как общественно-историческую форму своей деятельности в той же мере, в какой эта форма обуславливает социальный способ их бытия<sup>51</sup>. Содержанием такой формы общественно-исторической деятельности является политическое, принципом и сутью которой является справедливость<sup>52</sup>. Следовательно, политическое — это не столько прерогатива государственной власти (отношения господства и подчинения), сколько способ организации общества справедливости, а именно вопрос о способе участия всех граждан вообще и каждого, в отдельности, в общественном благе<sup>53</sup>.

---

<sup>51</sup> Капустин Б.Г. Гражданство и гражданское общество. — М.: Изд. дом ГУ ВШЭ, 2011. — С. 89.

<sup>52</sup> См.: Рансьер Ж. Несогласие: Политика и философия. — СПб.: Machina, 2013.

<sup>53</sup> Поскольку существует путаница с политико-правовыми понятиями «*общее благо*» (common good) и «*общественное благо*» (public good), попробуем сделать теоретическое различие между ними, не претендуя на его окончательный характер. Первое понятие — принцип, согласно которому благо всех возможно на основе блага каждого, а именно быть равными и свободными в своей способности определять условия своего благополучия. Общее благо возможно, если способствует солидарности сообщества. Такой принцип является скорее регулятивной идеей политической практики, чем выражением определенного правопорядка. Второе понятие связано с действительными условиями для осуществления совместной правовой жизни посредством участия всех за счет доступа каждого (например, общедоступные образование и медицина).

Политика в форме государства исторически оказывается отчужденной от общества, которому остается сфера частных отношений. Однако цель политического действия заключается не в частной или корпоративной выгоде и не в государственном управлении, а непосредственно в установлении справедливости. Согласно Аристотелю, политическое возникает не из необходимости жить вместе, а из возможности жить лучше (полития). Гражданская жизнь — это отношения по поводу равенства благ и прав, при этом «принципиальной особенностью общественных благ является их неделимость, т. е. они предоставляются либо всем, либо никому»<sup>54</sup>.

Следовательно, гражданское общество можно понимать как спонтанный (мобилизуемый) политический субъект коллективных действий для решения проблемы равенства, т.е. признания и определения правовых статусов или властных полномочий в справедливой организации социального бытия. Гражданское сообщество существует в состоянии политической субъектности не через традиционные негосударственные и некоммерческие институты (партии, движения и организации), хотя они необходимы для институциональной устойчивости политического процесса, а через сети взаимодействия и коллективного участия. Государство не может присваивать себе политическую функцию целиком, поскольку политическое возникает при разрыве непрерывного социального порядка (поддержания равенства), обеспечиваемого институтами государственного управления (общественный консенсус).

Таким образом, в нашем понимании, гражданское общество, в отличие от третьего сектора в либеральной теории, представляет собой полноту политической субъектности, которая появляется, когда становится невозможным поддерживать консенсус относительно участия в общем благе. Третий сектор выражает правовое состояние, когда нация и население совпадают как объект получения социальных услуг (клиентская периферия государства). Гражданское общество, являясь актуальным исторически виртуально-правовой конструкцией нации, возвращает политику в государственную форму социальной жизни (политическое ядро государства).

**Заключение: политическая субъектность и государство.** В современном глобальном мире реальность национального государства, как и границы гражданско-политической общности, начинает существенно пересматриваться. Хабермас считает, что связь гражданства и национальной идентичности носила искусственный и временный характер, необходи-

---

<sup>54</sup> *Шевченко А.А.* Политическое гражданство и политическое участие // Вестник Новосибирского гос. ун-та. Сер.: Философия. — 2012. — Т.10. — Вып. 3. — С. 110.

мый национальному государству для исторического самоутверждения по отношению к другим нациям<sup>55</sup>. Он предлагает рассматривать универсальную гражданскую идентичность, не связанную с государственной организацией социальной жизни. Такая идентичность утверждается на «укорененных в политической культуре правовых принципах, а не на особой этнически-культурной форме жизни в целом»<sup>56</sup>. Тем самым демократическое гражданство, основанное на принципе политической аккумуляции без этнокультурной ассимиляции, «может подготовить путь для утверждения статуса гражданина мира»<sup>57</sup>. Иными словами, Хабермас проводит идею транснационального гражданства, пришедшую на смену понятию интернационального класса.

Логика таких рассуждений прокладывает себе путь от национальной гражданско-государственной идентичности к универсальной идентичности во всемирно-гражданском обществе. Проблема космополитизации гражданского общества открывается не в детерриторизации института гражданства, упакованного в национальное государство, а в отсутствии основы для политической субъектности. Международное обеспечение универсальных гражданских прав не является условием создания глобального политического сообщества, поскольку *гражданско-политическая субъектность может действовать в направлении справедливого социального порядка в пределах конкретно-исторического сообщества, а не всемирно-гражданского состояния в целом.*

Для существования всемирного гражданского общества необходима всемирная нация, которая по своему охвату культур может быть только имперской, что представляется маловероятным в силу возрождения многополярного мира и нарастающего противостояния мировых и региональных государств, претендующих на цивилизационную гегемонию. На практике глобализация института национального гражданства ускоряет переход от государственной нации к постнациональному государству, действующему в логике корпоративных интересов. Постнациональная стадия общества и глобальной порядок рыночной культуры запускает фрагментарные и гибридные общности с подвижными идентичностями, которые не совпадают с границами национальных государств. В постнациональном государстве исчезают условия для политического сообщества, определяющего себя через коллективные действия, целью которых является благо от совместной жизни.

---

<sup>55</sup> Хабермас Ю. Демократия. Разум. Нравственность. – М.: Academia, 1995. – С. 215.

<sup>56</sup> Там же. – С. 243.

<sup>57</sup> Там же. – С. 244.

Гражданская организация нации определяет природу национально-государства. Принцип гражданского самоуправления, как и понятие государственной автономии, связан с принципом национально-государственного суверенитета. Автономия выражает признаваемую межнациональными институциями способность государства определять и выполнять свои собственные стратегические цели. Самоуправление граждан возможно в той степени, в которой такие стратегии формируются гражданским участием, придающим легитимность государственной автономии. Суверенность удостоверяет основания коллективных действий политического сообщества в соответствии с общим благом, что фактически означает свободу граждан в определении условий своей общественной жизни<sup>58</sup>.

Таким образом, *гражданство остается нормативно-правовой основой гражданского общества, которое является политическим субъектом справедливости, включая историческое переопределение гражданских прав, поддерживаемых национальным суверенитетом государства*. Без этого условия государство как нормативная функция социального порядка и безопасности может быть приватизировано и использовано в корпоративных или частных интересах, что означает конец политического.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. *Андерсон Б.* Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма. — М.: Кучково поле, 2016. — 416 с.
2. *Балибар Э., Валлерстайн И.* Раса, нация, класс. Двусмысленные идентичности. — М.: Логос, 2004. — 288 с.
3. *Брубейкер Р.* Этничность без групп. — М.: Изд. дом ГУ ВШЭ, 2012. — 408 с.
4. *Гегель Г.В.Ф.* Философия права. — М.: Мысль, 1990. — 524 с.
5. *Геллнер Э.* Нации и национализм. — М.: Прогресс, 1991. — 320 с.
6. *Геллнер Э.* Условия свободы. Гражданское общество и его исторические соперники. — М.: Московская школа политических исследований, 1995. — 222 с.
7. *Каппелер А.* Россия — многонациональная империя: Возникновение, история, распад. — М.: Прогресс-Традиция, 2000. — 344 с.
8. *Капустин Б.Г.* Гражданство и гражданское общество. — М.: Изд. дом ГУ ВШЭ, 2011. — 224 с.
9. *Козн Дж., Арато Э.* Гражданское общество и политическая теория. — М.: Весь мир, 2003. — 784 с.
10. *Малахов В.С.* Гражданство как концепт и институт: что, как и зачем изучать // Гражданство и иммиграция: концептуальное, историческое и институциональное измерение / Под ред. В.С. Малахова, А.Ф. Яковлевой. — М.: Канон +, 2013. — С. 6-32.
11. *Мани М.* Источники социальной власти: в 4 т. Т. 1. История власти от истоков до 1760 года н.э. — М.: Дело, 2018. — 760 с.
12. *Маркс К., Энгельс Ф.* Избранные произведения: в 3 т. Т. 1. — М.: Политиздат, 1980. — 640 с.

---

<sup>58</sup> *Хелд Д.* Модели демократии. — М.: Дело, 2014. — С. 484.

13. Ранжон Ф. Гражданское общество: история понятия [Электронный ресурс] // Про-странство и Время. – 2014. – Т. 6. – Вып. 1. URL: [http://j-spacetime.com/content/PDF/Tom6/2227-9490e-argovr\\_e-ast6-1.2014.23.pdf](http://j-spacetime.com/content/PDF/Tom6/2227-9490e-argovr_e-ast6-1.2014.23.pdf) (Дата обращения: 25.07.2019).
14. Рансьер Ж. Несогласие: Политика и философия. – СПб.: Machina, 2013. – 192 с.
15. Смит Э. Национализм и модернизм. Критический обзор современных теорий на-ций и национализма. – М.: Праксис, 2004. – 464 с.
16. Тилли Ч. Принуждение, капитал и европейские государства. 990–1992 гг. – М.: Тер-ритория будущего, 2009. – 328 с.
17. Хабермас Ю. Демократия. Разум. Нравственность. – М.: Academia, 1995. – 252 с.
18. Хелд Д. Модели демократии. – М.: Дело, 2014. – 544 с.
19. Хобсбаум Э. Нации и национализм после 1780 года. – СПб.: Алетейя, 1998. – 305 с.
20. Ховард М.М. Слабость гражданского общества в посткоммунистической Европе. – М.: Аспект Пресс, 2009. – 191 с.
21. Шевченко А.А. Политическое гражданство и политическое участие // Вестник Но-восибирского гос. ун-та. Сер.: Философия. – 2012. – Т. 10. – Вып. 3. – С. 108-113.
22. *Global civil society: Dimensions of the nonprofit sector*, vol. 2 / Eds. L.M. Salamon, H.K. Anheier, R. List, S. Toepler, S.W. Sokolowski. – Bloomfield: Kumarian Press, 2004. – 335 p.
23. Mann M. Ruling Class Strategies and Citizenship // *Sociology*. – Vol. 21. – No. 3. – 1987. – P. 339-354.
24. Warren M. *Democracy and Association*. – Princeton Univ. Press, 2001. – 280 p.

#### BIBLIOGRAPHY

1. Anderson B. Vooobrazhaemye soobshchestva. Razmyshleniya ob istokakh i rasprostraneni natsionalizma. – М.: Kuchkovo pole, 2016. – 416 s.
2. Balibar E., Vallerstain I. Rasa, natsiya, klass. Dvumyslennyye identichnosti. – М.: Logos, 2004. – 288 s.
3. Brubeyker R. Etnichnost bez grupp. – М.: Izd. dom GU VSHE, 2012. – 408 s.
4. Gegel G.V.F. Filosofiya prava. – М.: Mysl, 1990. – 524 s.
5. Gellner E. Natsii i natsionalizm. – М.: Progress, 1991. – 320 s.
6. Gellner E. Usloviya svobody. Grazhdanskoe obshchestvo i ego istoricheskie soperniki. – М.: Moskovskaya shkola politicheskikh issledovaniy, 1995. – 222 s.
7. Kappeler A. Rossiya – mnogonatsionalnaya imperiya: Vozniknovenie, istoriya, raspad. – М.: Progress-Traditsiya, 2000. – 344 s.
8. Kapustin B.G. Grazhdanstvo i grazhdanskoe obshchestvo. – М.: Izd. dom Gu VSHE, 2011. – 224 s.
9. Koen Dzh., Arato E. Grazhdanskoe obshchestvo i politicheskaya teoriya. – М.: Ves mir, 2003. – 784 s.
10. Malakhov V.S. Grazhdanstvo kak kontsept i institut: chto, kak i zachem izuchat // Grazhdanstvo i immigratsiya: kontseptualnoe, istoricheskoe i institutsionalnoe izmerenie / Pod red. V.S. Malakhova, A.F. Yakovlevoy. – М.: Kanon +, 2013. – С. 6-32.
11. Mann M. Istochniki sotsialnoy vlasti: v 4 t. T. 1. Istoriya vlasti ot istokov do 1760 goda n.e. – М.: Delo, 2018. – 760 s.
12. Marks K., Engels F. Izbrannyye proizvedeniya: v 3 t. T. 1. – М.: Politizdat, 1980. – 640 s.
13. Ranzhon F. Grazhdanskoe obshchestvo: istoriya ponyatiya [Elektronnyy resurs] // Prostranstvo i Vremya. – 2014. – Т. 6. – Вып. 1. URL: [http://j-spacetime.com/content/PDF/Tom6/2227-9490e-aprov\\_r\\_e-ast6-1.2014.23.pdf](http://j-spacetime.com/content/PDF/Tom6/2227-9490e-aprov_r_e-ast6-1.2014.23.pdf) (Data obrashcheniya: 25.07.2019).
14. Ranser Zh. Nesoglasie: Politika i filosofiya. – SPb.: Machina, 2013. – 192 s.
15. Smit E. Natsionalizm i modernizm. Kriticheskiy obzor sovremennykh teoryi natsiy i natsionalizma. – М.: Praksis, 2004. – 464 s.
16. Tilli Ch. Prinuzhdenie, kapital i evropeyskie gosudarstva. 990–1992 gg. – М.: Territoriya budushchego, 2009. – 328 s.

17. Khabermas YU. Demokratiya. Razum. Nravstvennost. – М.: Academia, 1995. – 252 s.
18. Kheld D. Modeli demokratii. – М.: Delo, 2014. – 544 s.
19. Khobsbaum E. Natsii i natsionalizm posle 1780 goda. – SPb.: Aleteyya, 1998. . – 305 s.
20. Khovard M.M. Slabost grazhdanskogo obshchestva v postkommunisticheskoy Evrope. – М.: Aspekt Press, 2009. – 191 s.
21. Shevchenko A.A. Politicheskoe grazhdanstvo i politicheskoe uchastie // Vestnik Novosibirskogo gos. un-ta. Ser.: Filosofiya. – 2012. – Т. 10. – Вып. 3. – S. 108-113.

*Поступила в редакцию 16.08.2019 г.*

UDC 304.2

DOI: 10.30936/2227-7951-2019-11-28-40

**Н.Б. АФАНАСОВ**

## **К ПОНЯТИЮ «ЦИВИЛИЗАЦИОННЫЙ ПРОЕКТ» В КОНТЕКСТЕ ПОЗДНЕЙ ГЛОБАЛИЗАЦИИ**

***Аннотация:** Современная дискуссия о понятии «цивилизация» ставит перед исследователями ряд вопросов: что такое цивилизация? Имеет ли смысл говорить о «цивилизациях» во множественном числе? Как соотносятся «цивилизация» и современность? Актуальность приведённых выше вопросов может быть подтверждена обращением к ним со стороны не только учёных, но и политиков, обывателей. Культурная сложность современного мира приводит к тому, что эти понятия используются всё чаще, но ясность их смыслов в значительной степени утрачена. Статья предлагает вернуться к методологическому вопросу определения понятий, с целью прояснения того, как функционирует современность.*

*Для выполнения поставленной цели предлагается рассмотреть понятие «цивилизация» и «цивилизации», во-первых, в историческом контексте, а во-вторых, соотнести их с одной из наиболее важных черт современности — «поздней глобализации». Автор предполагает, что предпринятое рассмотрение способно не только прояснить использования понятий, но и углубить наше понимание современности, а также приблизиться к продуктивному смыслу актуальной в российском контексте дискуссии о «цивилизационных проектах».*

***Abstract:** Contemporary discussion on the concept of «civilization» raises a number of questions for researchers: what is civilization? Does it make sense to talk about «civilizations» in the plural? What is the relationship between «civilization» and contemporaneity? The relevance of the issues can be confirmed by indicating the appeal to them not only by scientists, but also by politicians and common people. The*

---

**Афанасов Николай Борисович** — младший научный сотрудник сектора социальной философии Института философии РАН (Москва). E-mail: n.afanasov@gmail.com.

*cultural complexity of the contemporary world leads to the fact that the concepts are used more often, but the clarity of their meanings is largely lost. The article proposes to return to the methodological issue of definition of concepts in order to clarify how contemporaneity functions.*

*To achieve this goal, it is proposed to consider the concept of «civilization» and «civilizations», first, in the historical context, and, secondly, to relate them to one of the most important features of contemporaneity — «late globalization». The author assumes that the undertaken consideration is able not only to clarify the use of concepts, but also to deepen our understanding of contemporaneity, as well as to get closer to the productive meaning of the discussion on «civilizational projects», which is relevant in the Russian context.*

**Ключевые слова:** *цивилизация, цивилизационный проект, глобализация, поздняя глобализация, модернизация, диджитализация, история понятий, образы современности.*

**Keywords:** *civilization, civilizational project, globalization, late globalization, modernization, digitalization, the history of concepts, images of modernity.*

Как справедливо отмечает автор книги «Цивилизация, или Война миров»<sup>59</sup>, историк философской мысли Михаил Велижев, понятие «цивилизация» стало одним из ключевых в размышлениях о современности: ««цивилизация» — важная часть нашего мировоззрения, нашей повседневности, способ оценивать окружающую действительность»<sup>60</sup>. Слово, однако, широко используется не только представителями академического сообщества, но и политиками, обывателями. Это влечёт за собой ряд следствий, в число которых входит необходимость прояснения смысла употребления термина. Следует признать, что традиционное, историческое значение этого понятия сегодня размывается<sup>61</sup>. «Цивилизация» для нас — это не только способ разграничения исторически существовавших или существующих обществ, но и проективная перспектива взгляда. По меньшей мере, в актуальной социальной теории предпринимаются попытки использовать эвристический потенциал понятия для конструирования образов будущего.

Для российской философской и политической мысли, во многом продолжающей существовать в категориях дискурса об «особом пути»<sup>62</sup>,

---

<sup>59</sup> *Велижев М.Б.* Цивилизация, или Война миров. — СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2019. — 160 с.

<sup>60</sup> Там же. — С. 11.

<sup>61</sup> *Межуев В.М.* Цивилизация или цивилизации? (к спорам вокруг понятия цивилизации) // Знание. Понимание. Умение. — 2016. — № 2. — С. 41.

<sup>62</sup> См.: *Атнашев Т., Велижев М., Зорин А.* «Особый путь». От идеологии к методу. — М.: НЛЮ, 2018. — 488 с.

вопрос о смысле и важности «цивилизации», а также о возможностях создания уникальных цивилизационных проектов не является сугубо теоретическим, ведь «... сегодня цивилизация превратилась в политическую ценность поистине вселенского масштаба»<sup>63</sup>. Проблема в том, что нечто, понимаемое как ценность, становится трудным для исследования предметом, поскольку включает в себя большой интерес со стороны общества, в значительной степени лишает исследователя свободы от оценки. Помимо этого, понимание «цивилизации» как ценности порождает соблазны монополизации употребления термина, что могло бы показаться абсурдным с позиций учёного. Но о реальности этой опасности свидетельствует проблематичность употребления слова во множественном числе применительно к настоящему и будущему<sup>64</sup>. С нашей точки зрения, одним из наиболее продуктивных подходов к рассмотрению концепта «цивилизации» или «цивилизации» станет помещение понятия в более широкий контекст мысли о современности.

Попытаемся определить, что нам это может дать, и о каких сторонах социальной реальности идёт речь. Основной задачей данной статьи становится, во-первых, прояснение того, как понятие «цивилизация» существует в мысли о современности, соотносится с ключевыми тенденциями, такими, как глобализация и диджитализация: становится ли оно пустым понятием, либо же приобретает какие-то новые актуальные смыслы? Затем, оттолкнувшись от рассмотрения возможностей теоретического существования идеи, мы перейдём к появлению феномена неисторического мышления о «цивилизациях», которое получает распространение в качестве теоретической альтернативы глобализации, и находит свои воплощения в задачах конструирования или определения «цивилизационных проектов».

В завершении мы обратимся к примеру успешного дискурса о цивилизационных проектах на примере Китая, который, как будет показано в нашем рассмотрении, является современной попыткой историософского осмысления существования страны в глобализованном мире и обретения национальной идентичности в рамках мировой культуры<sup>65</sup> на фоне

---

<sup>63</sup> Велижев М.Б. *Цивилизация, или Война миров.* – СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2019. – С. 8.

<sup>64</sup> Межуев В.М. *Цивилизация или цивилизации? (к спорам вокруг понятия цивилизации) // Знание. Понимание. Умение.* – 2016. – № 2. – С. 49.

<sup>65</sup> О поисках собственной идентичности и места в мире, о «цивилизационных проектах» говорят также в Индии, Бразилии, ряде арабских стран. Об этом см. подробнее: Eremina N. *Advent of a New Civilizational Project: Eurasia in – U.S. out? // Journal of Eurasian Studies.* 2016 (7). – Pp. 162-177.

происходящих трансформаций. На этом примере мы попытаемся ответить на вопрос о том, что важного даёт нам модус современного мышления о «цивилизационных проектах» в мире поздней глобализации.

Не случайно, что ведущие социологи — британцы Энтони Гидденс и Филип Саттон помещают главу «Глобализация»<sup>66</sup> на первое место в своей книге «Основные понятия в социологии»: «структура книги избрана, чтобы наилучшим образом осуществить её основной замысел — создание точной концептуальной карты современной социологии»<sup>67</sup>. Социология и единство социологического метода в значительной степени опираются на глобализационную логику. Процесс формирования глобального общества и гомогенизации уникальных, единичных культур в нечто новое, но уже единообразное, является главной приметой актуального для нас мира. Именно от неё следует отталкиваться при обращении к любому значимому явлению современности. Точнее было бы даже сказать, что современность в значительной степени является продуктом завершившейся глобализации.

Несмотря на то, что накал дискуссий о глобализации, имевших место во второй половине XX века, в значительной степени ослаб, уступив место спорам другого толка, это не свидетельствует об утрате актуальности понятием. Наоборот, глобализация стала свершившимся фактом: «сама глобализация была глобализована»<sup>68</sup>. Именно поэтому мы говорим о «поздней, или завершившейся глобализации»<sup>69</sup>.

За понятием «поздней глобализации» скрывается не только признание темпоральной завершённости проекта глобализации или указание на его стадию, но и ряд существенных отличий от процессов культурной унификации и экспансии капиталистического способа производства, которые были присущи, в том числе, и XIX-му веку. Сама «поздняя глобализация» говорит о том, что исследователю следует фокусироваться не на том, как протекает глобализация в отдалённых уголках планеты, позже включившихся в мировое производство, но на том, что там она уже культурно свершилась, как и в более развитых странах. Существование теорий «поздней глобализации» концептуально указывает на то, что не следует отождествлять «глобализацию» и «модернизацию». Последняя не

---

<sup>66</sup> См.: Гидденс Э., Саттон Ф. Основные понятия в социологии / пер. с англ. Е. Рождественской, С. Гавриленко; под науч. ред. С. Гавриленко. — М.: Издательский дом Высшей школы экономики, 2018. — С. 14-18.

<sup>67</sup> Там же. — С. 13.

<sup>68</sup> Daitor J. What is Globalization? In: Daitor J., Pratt D., Seo Y. (eds.) *Fairness, Globalization and Public Institutions: East Asia and Beyond*. — Honolulu: University of Hawaii Press. — P. 13.

<sup>69</sup> См.: Moraru C. *Reading for the Planet. Toward a Geomethodology*. — Ann Arbor: University of Michigan Press, 2015. — P. 27-28.

может иметь один облик и одну реализацию во всех странах, прежде всего по тем причинам, что уровень благосостояния государств не может быть одинаков<sup>70</sup>. Культурное же многообразие, в свою очередь, не противоречит логике глобализации.

Само понятие «цивилизации» было исторически задано в качестве оппозиции «бескультурию», или, если угодно, «варварству», но позже и самой «культуре»<sup>71</sup>. Возникает резонный вопрос, можно ли использовать исторический генезис термина в качестве метафорической основы для современного исследования? Согласно британскому философу культуры марксистского толка Терри Иглтону, мы живём в «сверхизобилии» культуры<sup>72</sup>. Соответственно, для разговора о противостоянии варварству следует делать ряд существенных оговорок, поскольку современная постколониальная теория призывает к переосмыслению понятия и указывает на европоцентричность данного определения. Этот мыслительный ход представляет для нас особую важность.

Если современная социальная теория полагает, что не следует говорить о первичности или приоритете одной культуры перед другой в той степени, в которой указанный приоритет снижает ценность менее «успешной» культуры, то следует признать, что «цивилизация» — это не зонтичный термин. Даже учитывая ту разницу в понимании и использовании понятия, о которой говорилось выше, оно не становится понятием, означающим «всё». «Цивилизация» может масштабироваться как категория: если во времена варварства она определяла себя в противопоставлении, то во времена отсутствия варварства она задаёт себя через полное выполнение и реализации процессов, которые исторически понимались как «не-варварские». Иными словами, «цивилизация» — это всегда города и городская культура, окультуривание и минимизация насилия, нормативность и символический порядок высокого уровня<sup>73</sup>, одновременно и прошлое, и образы будущего.

Обратимся к тому, как приведённое выше обобщённое философское определение соотносится с глобализацией и радикальной технологичес-

---

<sup>70</sup> *Аджемоглу Д., Робинсон Дж.А.* Почему одни страны богатые, а другие бедные. Происхождение власти, процветания и нищеты / Пер. с англ. П. Миронов, Д. Литвинов, С. Санович. — М.: Эксмо, 2017. — С. 116.

<sup>71</sup> *Велижев М.Б.* Цивилизация, или Война миров. — СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2019. — С. 14.

<sup>72</sup> *Иглтон Т.* Идея культуры. 2-е изд. — М.: Издательский дом Высшей школы экономики, 2019. — С. 11.

<sup>73</sup> *Узланер Д.* Многомерный субъект: верующий в «воображаемом», «символическом» и «реальном» регистрах // Логос. — 2016. — Т. 26. — №6. — С. 28.

кой современностью<sup>74</sup>. Понятие глобализации в данном контексте особенно важно, потому что из приведённых выше критериев оно является наиболее общим и всеобъемлющим, интегрирующим для остальных. Однако рискованно предположить, что его общая логика не упраздняет многообразия конкретных форм. Если город противопоставлялся деревне и хаосу Дикого Поля, Степи<sup>75</sup>, — для наглядности вспомним историю противостояния набегам кочевников, ставшую основообразующей для целого ряда мировых культур — то сейчас город противопоставляется самому городу, поскольку всё, что представляло для него угрозу, было упразднено или включено на разных уровнях в городскую среду.

Только сам город и тенденции его развития, упраздняющие естественный мир человека, становятся угрозами для своих обитателей. Эта парадоксальная ситуация заслуживает отдельного вдумчивого рассмотрения, но не является предметом настоящего исследования. Подчеркнём лишь, что в рамках понимания противоречивости статуса и перспектив современного города не предполагается внешнее сопротивление феномену, наоборот, город должен быть не разрушен, а изменён самим же городом. Помимо этого, городская культура перестаёт быть городским феноменом и становится феноменом всеобщим, нормативность темпа жизни, стандарты комфорта распространяются в сельскую местность. Для нас также важно, что этот процесс происходит не только в границах отдельных «цивилизированных» стран, но и в общемировом масштабе. Беднейшие сельские местности стран Африки или Юго-Восточной Азии при первой возможности стремятся к технолоогизации своего жизненного уклада. На этом примере мы наблюдаем, что современность описывается концептом «поздней глобализации», который в самой своей сути увязан с понятием «цивилизации».

Понимание культуры как минимизации насилия, на наш взгляд, является одним из самых продуктивных при работе с современностью. Причина этого достаточно проста: это формальное определение совпадает с логикой капитализма, или, выражаясь словами философа Фредрика Джеймисона, с «культурной логикой позднего капитализма»<sup>76</sup>. То есть очевидно, что товарное производство в некоторой степени обусловлено куль-

---

<sup>74</sup> См.: *Гринфилд А.* Радикальные технологии: устройство повседневной жизни. — М.: Издательский дом «Дело» РАНХиГС, 2018. — 424 с.

<sup>75</sup> *Кантор В. К.* Русская классика, или Бытие России. 2-е изд. — М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив; Университетская книга, 2014. — С. 28, 31-34.

<sup>76</sup> См.: *Джеймисон Ф.* Постмодернизм, или культурная логика позднего капитализма / пер. с англ. Д. Кралечкина; под науч. ред. А. Олейникова. — М.: Издательство Института Гайдара, 2019. — С. 83-85.

турными нормами, которые могут находиться к нему в трёх отношениях: нейтральном, негативном и стимулирующем. Логика цвета товара (мы знаем, что восприятие цветов разнится от страны к стране и может привести к тому, что тот же товар, но неудачно окрашенный, не будет пользоваться спросом) является примером «нейтрального» отношения, так как она может быть спрогнозирована и без ощутимых затрат видоизменена под новые кондиции. Формальная часть культуры насилия может выступать как пример «негативного» отношения культурной логики к развитию капитализма. К примеру, нелюбовь к какой-то стране влияет на продажи товаров, там произведённых и каким-либо образом с ней ассоциируемых, что повлечёт уменьшение разнообразия, снижение конкуренции и, в конечном итоге, повредит экономике.

Культура как минимизация насилия является примером «стимулирующей» культурной логики, поскольку предполагает открытость товарному продвижению и производству. Тем самым глобализационная логика увязывается с мультикультурализмом и завершением цивилизационных процессов: единожды победив, цивилизация минимизирует насилие культурными средствами, что ускоряет и интенсифицирует саму глобализацию экономическими средствами, отвечая на вопросы о том, «... существуют ли универсальные экономические законы, доказывающие единый цивилизационный путь, который не зависит от национальных или региональных особенностей? Или, как говорится, “culture matters” («культура имеет значение») — экономические законы теряют свою универсальность и трансформируются в зависимости от “цивилизационной ситуации”, от мировоззрения людей, вовлечённых в производство и потребление материальных благ?»<sup>77</sup>.

Одной из важнейших приведённых нами понятийных пар, описывающих «цивилизацию», было такое её понимание, как концептуальное содержание образов прошлого и будущего. Исторически существовавшие цивилизации, в адекватности обозначения которых именно этим термином не приходится сомневаться, имели разнообразные и, порой, противоречивые представления о том, как должно быть устроено развитие, чем они являются, какая у них история. Латинский генезис термина и «презентизм» не должны нас обманывать: у того, что мы именуем уникальными «цивилизациями», всегда были свои образы прошлого и будущего. Но остались ли они сейчас? Очевидно, что образы прошлого, или, выражаясь точнее, образы будущего, существовавшие в прошлом, являются ис-

---

<sup>77</sup> Велижев М.Б. Цивилизация, или Война миров. — СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2019. — С. 17.

торической данностью. Методологически-адекватное историческое исследование не должно их изменять или извращать. Но вот образы будущего, существующие в современности, кажутся удивительно схожими.

При этом их гомогенность парадоксальна, поскольку социально-философская футурология столкнулась с кризисом воображения. Акцентуация на влияние новых технологий и шок от скорости изменений привели к тому, что утопическое мышление, если и не растворилось в воздухе, то стало удивительно несмелым. Современность, за исключением редких представителей, не мечтает о колонизации космоса, построении коммунизма или вечной жизни, но верит в то, что цифровые технологии решат все существующие проблемы. Для нас в особенности важно, что именно технологии становятся ключевыми для проективного мышления, они и их влияние на общество задают координатную сетку мышления о социальном.

Классические сюжеты социальной и политической философии становятся предметом рассмотрения только через призму медиа, социальных медиа или проникновения технологий в повседневность<sup>78</sup>. Но именно это свидетельствует о том, что глобализация вполне определённого образца «завершена»: если даже образы будущего, пусть и разнообразные, мыслятся достижимыми вполне конкретным способом при помощи технологий, то речь идёт о глубоком проникновении западной цивилизационной логики и гомогенизации мира. Борьба «цивилизаций» существует только потому, что сами «цивилизации» могут помыслить себя, находясь внутри одной глобализованной, технологически оснащённой, универсальной цивилизации.

Но почему описанный образ глобализированной цивилизации стал именно таким? Философ Вадим Межуев, размышляя о судьбе понятия «цивилизации» и проекте глобальной интеграции, пишет: «В истории человечества Запад стал первой попыткой перехода к такой цивилизации, во всяком случае, впервые выдвинул идею такого перехода. Именно здесь когда-то родилась идея человечества, объединённого в одно целое под властью Рима, под которой понималась не столько власть силы, сколько власть права. Это была не просто мечта о мировом господстве, владевшая умами многих завоевателей, а именно идея универсальной цивилизации, уравнивающей всех в правах и римского гражданина. <...> Западу всегда казалось, что именно он призван покончить с варварством былых вре-

---

<sup>78</sup> *Ловинк Г.* Что есть социальное в социальных медиа? // *Ловинк Г.* Критическая теория интернета / пер. с англ. Д. Лебедев, П. Торкановский. – М.: Ад Маргинем Пресс, Музей современного искусства «Гараж», 2019. – С. 24-25.

мён, явить миру единственно возможную форму его интеграции»<sup>79</sup>. Возможно, что окончательное явление и утверждение универсальной цивилизации, которое в данном контексте совпадает с тем, что мы называем «поздней глобализацией», должно стать возможным через снятие антагонизма между средствами достижения задач, стоящими перед культурами стран, идентифицирующих себя как уникальные «цивилизации».

Таким образом, перед тем как перейти к конкретным примерам понимания «цивилизаций» в национальных рамках, мы утверждаем, что цивилизационный дискурс в корне отличается от конфликтной ситуации культур прошлого. Современные «цивилизации» — это не сопротивление модернизации и глобализации, но борьба культуры и варварства, не конкурирующие между собой национальные проекты развития, но нечто другое. Впрочем, мы далеки от того, чтобы утверждать, что «история (насилия) закончилась», а поздняя глобализация работает на предотвращение конфликтов: «... цивилизация вписывается как в милитаристский, так и в пацифистский дискурсы, может служить общечеловеческим, националистическим или имперским целям. И всё же современная история даёт нам куда более мрачные указания. <...> Реалист и пессимист Хантингтон утверждал, что господствующей парадигмой международной политики служит война, а глобализация приводит не к взаимопониманию, а к неприязни между народами»<sup>80</sup>.

Не приводит ли всё вышесказанное нас к тому выводу, что следовало бы отказаться от использования понятия «цивилизация» при построении образов будущего и настоящего? Не является ли оно слишком размытым, сложным и запутывающим исследователя и аналитика? В особенности в контексте того, что основные приметы современности свидетельствуют о гомогенизации и универсализации способов мышления через диджитализацию и медиатизацию культуры. На наш взгляд, подобное решение было бы поспешным. Сказанное свидетельствует лишь о том, что существует богатая и интересная история понятия «цивилизация», которая служит фундаментом для термина «цивилизационный проект». Но последний должен быть наполнен вполне конкретным немифологизированным содержанием, ведь потребность в нём ощущается с самых разных сторон.

Сама эта потребность также является интересным феноменом. Она свидетельствует о внутреннем понимании культурами того, что «цивили-

---

<sup>79</sup> Межуев В.М. Цивилизация или цивилизации? (к спорам вокруг понятия цивилизации) // Знание. Понимание. Умение. — 2016. — № 2. — С. 49.

<sup>80</sup> Велижев М.Б. Цивилизация, или Война миров. — СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2019. — С. 144.

зация» стала универсальной и превратилась в тотальность, и эта «цивилизация» не является нейтральной категорией. Те формы, которые она приобрела, стали наиболее эффективными именно в цифровую эпоху. Диджитализация, в сущности, не предложила чего-то такого, чего не существовало бы ранее в мире. По меньшей мере, мы можем утверждать, что без предложенного существование социальности оставалось бы комфортным и полным, но способы воспроизводства<sup>81</sup> и их феноменальная скорость изменили то, как выглядит мир. Они, несомненно, не были нейтральными, что понимается всеми акторами, но их эффективность позволяет утверждать, что они становятся неотъемлемыми чертами современности. Помыслить отказ от логики цифрового воспроизводства невозможно, потому что это означало бы конец всякого дискурса вообще и абсолютную потерю ориентации. Беспредпосылочность социального мышления общности о самой себе невозможна.

Таким образом «цивилизация», понятая как воплощение диджитализованной глобализации, продолжает оставаться ключевой теоретической рамкой современности. Только в её содержании возможно возникновение альтернативных «цивилизационных проектов», о которых следует сказать подробнее, потому что именно они становятся вариативной частью цивилизационного дискурса в современности. Мы отбросили лишь ту предпосылку, что само существование цивилизационных проектов может быть альтернативой исторически понятой цивилизации. Цивилизационные проекты, если это не фантазм и не возвращение мысли об «особом пути» на витке догоняющей модернизации<sup>82</sup>, могут быть успешны интеллектуально настолько, насколько они лучше реализовывают заложенные в универсализм черты. Само название их оправдано только в том случае, если в процессе реализации и акселерационистского развития некоторые культурные доминанты оказывают ускоряющее воздействие на развитие, либо решают общие проблемы, которые в других общностях остаются острыми.

Наиболее ярким примером рефлексии над национальным «цивилизационным проектом» выступает непереведённая на русский язык книга гонконгского философа Юка Хуйэя «Вопрос о технологии в Китае: эссе о космотехнике»<sup>83</sup>. Само название многозначно и прекрасно иллюстрирует приведённые нами аргументы. Технология помещается в макро-контекст

---

<sup>81</sup> Джеймисон Ф. Постмодернизм, или культурная логика позднего капитализма / пер. с англ. Д. Кралечкина; под науч. ред. А. Олейникова. — М.: Издательство Института Гайдара, 2019. — С. 138.

<sup>82</sup> Федотова В.Г. Модернизация и культура. — М.: Прогресс-Традиция, 2016. — С. 81.

<sup>83</sup> Hui Y. *The Question Concerning Technology in China: An Essay in Cosmotechics*. — Windsor: Urbanomic Press, 2016.

(«космотехника»), и на национальном материале в рамках конкретного цивилизационного проекта может быть понята на новом уровне. Китайский технологический успех продемонстрировал, что национальные черты, присущие странам, не создавшим базисный концепт «цивилизации», могут выступать как преимущества в реализации цивилизационного проекта вообще, помещая страну в глобальный контекст, выводя её в лидеры. «Цивилизационный проект» в таком ключе существует как интеллектуальная категория, возникающая постфактум, когда можно осмыслить нечто реализованное, не вписывающееся в уже существовавшие теоретические и методологические подходы.

Казус Китая, который на волне гуманитарного осмысления своего технологического рывка продемонстрировал возможности незападной философии, может выступить важным уроком странам, полагающим, что их фактическая интеллектуальная и мировая роль не соответствует справедливости. Предложение «цивилизационного проекта» — это всегда конфликт и вызов, и именно в плоскости борьбы должно пониматься это понятие. Но эта борьба двояка. С одной стороны «цивилизационным проектом» могут называть то, что, в сущности, является обозначением конфликта между культурой и цивилизацией<sup>84</sup>, вопросом «особого пути». И это понимание ложно, потому что вносит беспорядок в словоупотребление и приводит в замешательство тех, кто понимает «цивилизацию» традиционно.

С другой стороны, и это более продуктивная стратегия, можно говорить о «цивилизационном проекте», как о существовании и развёртывании самой цивилизации, которые оставляют шансы другим странам по тем или иным причинам, не занявшим желаемого места в мировой культуре, странам, ощущающим недостаток в чём-то на своём историческом пути, либо же невозможность соответствовать цивилизационному канону, принятому в другой культуре. В таком случае мы имеем дело с историей, которая не завершилась и не завершается. И на данный момент это история экспансии цивилизации посредством техники и диджитализации в те сферы, когда страны, подвергавшиеся процессам глобализации в качестве объектов, но не действующих акторов, на витке поздней глобализации получают шанс обрести собственную субъектность, реализовав свои «цивилизационные проекты».

Наиболее важным выводом из нашего размышления будет указание на то, что «цивилизационный проект» не совпадает ни с поиском национальной идентичности, ни с проектированием будущего. Он включён в

---

<sup>84</sup> *Иглтон Т.* Идея культуры. 2-е изд. — М.: Издательский дом Высшей школы экономики. 2019. — С. 63.

общую цивилизационную рамку и может возникнуть только тогда, когда это будет понято при его разработке, и для его создания появятся основания. В сущности, речь идёт о новом понятии, которое может показаться абсурдным только если ориентироваться на понятийную сетку классической социальной философии. Ключевым должно стать утверждение, что «цивилизационный проект» в мире поздней глобализации культурно укоренён в последней, но не сводим к культурному своеобразие, существует диалектически<sup>85</sup>.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. *Аджемоглу Д., Робинсон Дж. А.* Почему одни страны богатые, а другие бедные. Происхождение власти, процветания и нищеты / пер. с англ. П. Миронов, Д. Литвинов, С. Савнович. — М.: Эксмо, 2017. — 720 с.
2. *Атнашев Т., Велижев М., Зорин А.* «Особый путь». От идеологии к методу. — М.: НЛЮ, 2018. — 488 с.
3. *Велижев М.Б.* Цивилизация, или Война миров. — СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2019. — 160 с.
4. *Гидденс Э., Саттон Ф.* Основные понятия в социологии / Пер. с англ. Е. Рождественской, С. Гавриленко; под науч. ред. С. Гавриленко. — М.: Издательский дом Высшей школы экономики, 2018. — 336 с.
5. *Гринфилд А.* Радикальные технологии: устройство повседневной жизни. — М.: Издательский дом «Дело» РАНХиГС, 2018. — 424 с.
6. *Джеймисон Ф.* Постмодернизм, или культурная логика позднего капитализма / пер. с англ. Д. Кралечкина; под науч. ред. А. Олейникова. — М.: Издательство Института Гайдара, 2019. — 808 с.
7. *Жижек С., Руда Ф., Хамза А.* Читать Маркса. — М.: Издательский дом Высшей школы экономики, 2019. — 176 с.
8. *Иглтон Т.* Идея культуры. 2-е изд. / Пер. с англ. И. Кушнareвой, под науч. ред. А. Смирнова. — М.: Издательский дом Высшей школы экономики, 2019. — 192 с.
9. *Кантор В.К.* Русская классика, или Бытие России. 2-е изд. — М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив; Университетская книга, 2014. — 600 с.
10. *Ловинк Г.* Что есть социальное в социальных медиа? // *Ловинк Г.* Критическая теория интернета / Пер. с англ. Д. Лебедев, П. Торкановский. — М.: Ад Маргинем Пресс, Музей современного искусства «Гараж», 2019. — С. 21-42.
11. *Межуев В.М.* Цивилизация или цивилизации? (к спорам вокруг понятия цивилизации) // Знание. Понимание. Умение. — 2016. — № 2. — С. 40-52.
12. *Узланер Д.* Многомерный субъект: верующий в «воображаемом», «символическом» и «реальном» регистрах // Логос. — 2016. — Т. 26. — № 6. — С. 21-56.
13. *Федотова В.Г.* Модернизация и культура. — М.: Прогресс-Традиция, 2016. — 336 с.
14. *Daitor J.* What is Globalization? In: Daitor J., Pratt D., Seo Y. (eds.) *Fairness, Globalization and Public Institutions: East Asia and Beyond*. — Honolulu: University of Hawaii Press. — Pp. 13-18.
15. *Eremina N.* Advent of a New Civilizational Project: Eurasia in — U.S. out? // *Journal of Eurasian Studies*. 2016 (7). — Pp. 162-177.

---

<sup>85</sup> О диалектичности в социальной философии эпохи поздней глобализации см. главу «Отпечатывание негативности» *Жижек С., Руда Ф., Хамза А.* Читать Маркса. — М.: Издательский дом Высшей школы экономики, 2019. — С. 126-166.

---

16. Hui Y. *The Question Concerning Technology in China: An Essay in Cosmotechnics*. – Windsor: Urbanomic Press, 2016. – 346 p.

17. Moraru C. *Reading for the Planet. Toward a Geomethodology*. – Ann Arbor: University of Michigan Press, 2015. – 256 p.

#### BIBLIOGRAPHY

1. Adzhemoglu D., Robinson Dzh.A. Pochemu odni strany bogatye, a drugie bednye. Proiskhozhdenie vlasti, protsvetaniya i nishchety / per. s angl. P. Mironov, D. Litvinov, S. Sanovich. – M.: Eksmo, 2017. – 720 s.

2. Atnashev T., Velizhev M., Zorin A. «Osoby put». Ot ideologii k metodu. – M.: NLO, 2018. – 488 s.

3. Velizhev M.B. Tsivilizatsiya, ili Voyna mirov. – SPb.: Izdatelstvo Evropeyskogo universiteta v Sankt-Peterburge, 2019. – 160 s.

4. Giddens E., Satton F. Osnovnye ponyatiya v sotsiologii / Per. s angl. E. Rozhdestvenskoy, S. Gavrilenko; pod nauch. red. S. Gavrilenko. – M.: Izdatelskiy dom Vysshey shkoly ekonomiki, 2018. – 336 s.

5. Grinfeld A. Radikalnye tekhnologii: ustroystvo povsednevnoy zhizni. – M.: Izdatelskiy dom «Delo» RANKHiGS, 2018. – 424 s.

6. Dzheymison F. Postmodernizm, ili kulturnaya logika pozdnego kapitalizma / per. s angl. D. Kralechkina; pod nauch. red. A. Oleynikova. – M.: Izdatelstvo Instituta Gaydara, 2019. – 808 s.

7. Zhizhek S., Ruda F., Khamza A. Chitat Marksa. – M.: Izdatelskiy dom Vysshey shkoly ekonomiki, 2019. – 176 s.

8. Iglton T. Ideya kultury. 2-e izd. / Per. s angl. I. Kushnarevoy, pod nauch. red. A. Smirnova. – M.: Izdatelskiy dom Vysshey shkoly ekonomiki. 2019. – 192 s.

9. Kantor V.K. Russkaya klassika, ili Bytie Rossii. 2-e izd. – M.; SPb.: Tsentr gumanitarnykh initsiativ; Universitetskaya kniga, 2014. – 600 s.

10. Lovink G. CHto est sotsialnoe v sotsialnykh media? // Lovink G. Kriticheskaya teoriya interneta / Per. s angl. D. Lebedev, P. Torkanovskiy. – M.: Ad Marginem Press, Muzei sovremennogo iskusstva «Garazh», 2019. – S. 21-42.

11. Mezhuiev V.M. Tsivilizatsiya ili tsivilizatsii? (k sporam vokrug ponyatiya tsivilizatsii) // Znanie. Pnimanie. Umenie. – 2016. – № 2. – S. 40-52.

12. Uzlner D. Mnogomernnyy subekt: veruyushchiy v «voobrazhaemom», «simvolicheskom» i «realnom» registrakh // Logos. – 2016. – T. 26. – № 6. – S. 21-56.

13. Fedotova V.G. Modernizatsiya i kultura. – M.: Progress-Traditsiya, 2016. – 336 s.

14. Daitor J. What is Globalization? In: Daitor J., Pratt D., Seo Y. (eds.) *Fairness, Globalization and Public Institutions: East Asia and Beyond*. – Honolulu: University of Hawaii Press. – Pp. 13-18.

15. Eremina N. Advent of a New Civilizational Project: Eurasia in – U.S. out? // *Journal of Eurasian Studies*. 2016 (7). – Pp. 162-177.

16. Hui Y. *The Question Concerning Technology in China: An Essay in Cosmotechnics*. – Windsor: Urbanomic Press, 2016. – 346 p.

17. Moraru C. *Reading for the Planet. Toward a Geomethodology*. – Ann Arbor: University of Michigan Press, 2015. – 256 p.

*Поступила в редакцию 17.07.2019 г.*

UDC 130.2

DOI: 10.30936/2227-7951-2019-11-41-56

О.Ю. ГЛУХОВА

## ДИАЛОГ КУЛЬТУР «ЗАПАД – ВОСТОК». ПРОБЛЕМА МЕТАКУЛЬТУРНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ

***Аннотация:** Целью данной статьи является концептуализация понятия метакультурной идентичности в контексте цивилизационного дискурса в эпоху глобального диалога культур Востока и Запада. В статье современные западные, восточные и отечественные ученые формулируют свои представления по проблемам цивилизационной идентичности и культурных ценностей, вступая в многостороннюю дискуссию. Восточная (на примере китайской), западная и российская цивилизационные идентичности рассматриваются в едином социокультурном пространстве. В заключение делаются выводы о качественном своеобразии метакультурной идентичности и ее значении для российской цивилизации.*

***Abstract:** The purpose of this article is to conceptualize the notion of metacultural identity in the context of civilizational discourse in times of the global cultural dialogue between the East and the West. In the article, modern western, eastern and Russian scientists formulate their ideas on the problems of civilizational identity and cultural values, entering a multilateral contest. Eastern (illustrated by Chinese), western and Russian civilizational identities are considered in a common socio-cultural space. In the completion of the article are offered the conclusions on the unique qualities of the metacultural identity and its significance to the Russian civilization.*

***Ключевые слова:** глобализация, диалог культур, культурная идентичность, цивилизационная идентичность, метакультурная идентичность, Запад, Китай, Россия.*

***Keywords:** globalization, dialogue of cultures, cultural identity, civilizational identity, metacultural identity, West, China, Russia.*

***Цивилизационная идентичность в эпоху диалога культур.** В век глобализации понятие диалога культур становится все более востребованным в*

---

Глухова Ольга Юрьевна – независимый исследователь (Чебоксары). E-mail: o.y.glukhova@yandex.ru.

---

разных областях научного и философского знания: культурологии, социологии, политологии, педагогике, философии культуры, социальной философии и др. Это весьма широкое понятие, которое в разных контекстах может использоваться для описания и объяснения различных феноменов, начиная от языковых заимствований для новых технологий, продуктов питания, моды и заканчивая современным переосмыслением исторических достижений философской и художественной мысли разных народов.

С развитием международного транспортного сообщения и всемирной сети коммуникаций географические границы культур совпали с границами человечества. Культуры народов Европы и Америки, обобщенно именуемых Западом, пришли в соприкосновение с далекими самобытными культурами народов Востока: Ближнего и Дальнего Востока, Центральной и Юго-Восточной Азии, Северной Африки. Сегодня западные страны все больше узнают об образе жизни, культурных традициях и философском наследии Востока, равно как и восточные страны получают представление о традициях и образе жизни Запада.

Уровень жизни Западной Европы и США, на порядок более высокий, чем во многих других странах мира, все чаще представляется вполне достижимым идеалом для всего мира. Традиционные ценности разных культур начинают переосмысливаться и переоцениваться в соответствии с «западными образцами потребительского общества»; при этом не принимается во внимание тот факт, что «рост благосостояния людей в экономически развитых обществах связан с постоянным повышением уровня энергопотребления... если бы в наше время все человечество перешло на тот уровень энергопотребления на душу населения, который реализован в США, то уже освоенные и разведанные на сегодня энергоресурсы были бы исчерпаны буквально на протяжении жизни одного поколения»<sup>86</sup>. Кроме того, вместе с ростом энергопотребления увеличивается и нагрузка на окружающую среду: «Если мысленно предположить, что все человечество реализовало бы стандарты потребления развитых стран Запада, то экологическая катастрофа произошла бы за считанные годы»<sup>87</sup>.

Стремление копировать западные культурные образцы, трансформация жизненных ценностей — все это поднимает вопрос о культурной идентичности и цивилизационной идентичности в эпоху глобального диалога культур. Существует огромное множество определений поня-

---

<sup>86</sup> Степин В.С. Проблема ценностей в контексте диалога культур // Диалог культур в условиях глобализации: XI Международные Лихачевские научные чтения, 12-13 мая 2011 г. Т. 1: Доклады. — СПб.: СПбГУП, 2011. — С. 154.

<sup>87</sup> Там же.

тия культурной идентичности, но все они объединены тем, что основываются на более широких понятиях выбора и самоотождествления: с теми или иными традициями и обычаями, религией, языком, нормами и ценностями, идеологией, правилами поведения, образом жизни и т.д. Соответственно, цивилизационная идентичность определяется через понятие цивилизационного выбора и соотносится с идеей существования цивилизаций: «больших общностей, привязанных к определенным географическим ареалам и выступающих носителями культурных стилей и социальных практик... претендующих на универсальную, всемирную значимость»<sup>88</sup>.

Идея существования таких общностей изначально была подробно разработана в трудах Н.Я. Данилевского и А. Тойнби, и на сегодняшний день утвердилась в виде представления о нескольких современных цивилизациях. Так, Ю.М. Резник, вслед за В.Л. Цымбурским, выделяет следующие современные цивилизации: западную (североатлантическую), исламскую, индийскую, китайскую, японскую и российскую. Наибольшая приверженность человека культуре и ценностям какой-либо из этих цивилизаций определяет его цивилизационную идентичность.

Таким образом, все более широко распространяющийся выбор в пользу западных культурных ценностей говорит о нарастающей тенденции сохранения одной-единственной, западной идентичности и постепенного ухода с мировой сцены остальных типов идентичности. О возможных экологических и иных последствиях этих процессов уже было сказано ранее.

**Культурно-цивилизационные вызовы и ответ Китая.** Можно утверждать, что в условиях массовой коммуникации и глобального диалога культур географические ареалы распространения той или иной культуры теряют принципиальное значение, и культурные ценности и образцы начинают распространяться без привязки, по образному выражению В.С. - Степина, к «неорганическому телу цивилизации»<sup>89</sup>, т.е. к объектам предметного мира, материальным благам, таким, как предметы одежды, предметы быта и продукты питания, — ко всему, кроме, естественно, самих технических устройств глобальной коммуникации и необходимого ресурсного обеспечения. Поэтому на «материальном» плане единственным способом «вернуть» западную идентичность в рамки своего первоначального географического ареала был бы способ технического ограничения

---

<sup>88</sup> Резник Ю.М. Человек и его цивилизационная идентичность (введение) // Вопросы социальной теории. — 2018. — Т. X. — С. 10.

<sup>89</sup> Степин В.С. Цивилизация и культура. — СПб.: СПбГУП, 2011. — С. 32.

коммуникации, вплоть до блокировки целых доменных зон в Интернете и жесткого контроля над телевизионной продукцией.

Использование указанного способа могло бы, на первый взгляд, показаться нецелесообразным и даже неосуществимым. Однако именно такой путь сохранения идентичности избрала для себя, например, китайская цивилизация. Непосредственно на территории Китая заблокированы многие популярные во всем мире Интернет-сайты, являющиеся на сегодня основными каналами трансляции культурных образцов: международные социальные сети и их аналоги, такие как Facebook, Twitter, Instagram, популярнейший в мире видеохостинговый сервис YouTube; периодически блокируются отдельные статьи или весь ресурс Википедии (вместо них в стране успешно функционируют всекитайская социальная сеть Weibo, видеохостинг Youku и даже универсальная энциклопедия Hudong). Все эти и другие мероприятия осуществляются в рамках китайского проекта информационной безопасности «Золотой щит» и предназначены для защиты пользователей от вредоносной информации, идущей с «платформ западного происхождения»<sup>90</sup>.

Однако дальнейшее развитие представлений о материально-техническом управлении культурными процессами, применение их к более общим проектам национальной безопасности незаметно подменяет идею такой защиты от «вестернизации» («западной глобализации») идеей «истернизации»<sup>91</sup>. Последовательное теоретическое обоснование этой стратегии можно найти у многих китайских философов и геополитиков современности, например у Чжана Вэньму. Известный теоретик глобализации, цивилизационной идентичности, геостратегии и международных отношений, Чжан Вэньму в своих работах развивает идею зависимости культурных ценностей от материальных ресурсов, распространяя ее на природные ресурсы вообще (в том числе энергетические, водные ресурсы и др.). Поскольку ни одна цивилизация не стоит на месте и ни одна культура не останавливается в развитии, постольку каждой цивилизации необходимо все больше природных ресурсов для своего существования, для реализации своего «права на развитие»<sup>92</sup>. Возможности развития, в принципе, безграничны, тогда как ресурсы ограничены, поэтому необ-

---

<sup>90</sup> Сюй В. Российско-китайское сотрудничество и информационная безопасность в новую интернет-эпоху // *Международная жизнь*. Специальный выпуск: Россия и информационная безопасность. – 2017. – №13. – С. 146.

<sup>91</sup> Этот термин приобретает все большую популярность после выхода в свет публикации Rachman G. *Easternisation: War and Peace in the Asian Century*. – London: Bodley Head, 2016. – 288 p.

<sup>92</sup> Мигунова О.В. Чжан Вэньму: философия на острие ножа // *Общество и государство в Китае*. 44-я научная конференция. Т. XLIV. Ч. 1. – М.: ИВ РАН, 2014. – С. 311.

ходим «принципиальный передел возможностей доступа к мировым сырьевым ресурсам в пользу Китая»<sup>93</sup>. Глобализация, заявляет ученый, «выгодна только при условии, что рычаги власти будут находиться в твоих собственных руках»<sup>94</sup>. Культура же, продолжает он, закономерно сопровождает этот процесс «применения китайской стратегии», является «контекстом» стратегической силы<sup>95</sup>.

Называя вещи своими именами, сами китайские исследователи все чаще применяют к таким направлениям мысли термин «историко-географический материализм»<sup>96</sup>. Нетрудно предположить, что реализация на Востоке этих или подобных идей регулирования культурных процессов с «материального» уровня, идей «истернизации», мало чем будет отличаться от современной «вестернизации», в т.ч. по своим экологическим и культурно-цивилизационным последствиям.

Еще один известный китайский теоретик цивилизационной идентичности, Жуань Вэй, тоже рассматривает культурные ценности и культурно-хозяйственный уклад жизни народов в неразрывной связи с их географическими ареалами, но при этом не преувеличивает значение экономической политики и ресурсной экономики. В основе концепции Жуань Вэя лежит категория «геоцивилизации», подчеркивающая связь цивилизационной идентичности с географической локализацией в самом широком понимании последней (не только с сырьевыми ресурсами, но и с ландшафтом, климатом и всем, что составляет понятие природной среды). Образно говоря, концепция Жуань Вэя является расширенным и логически завершенным вариантом концепции Чжана Вэньму, но распространяет материальную обусловленность культурных процессов на весь мир «десяти тысяч вещей»<sup>97</sup>. Однако парадоксальным образом данная концепция приводит философа к совершенно иным выводам относительно необходимой сущности «китайской стратегии».

Прежде всего, Жуань Вэй обращает внимание на тот факт, что культурная общность, «духовное сродство» людей, живущих в нескольких географических регионах, общий для этих регионов «культурный ген», который позволяет говорить об отдельных цивилизациях, передается только

---

<sup>93</sup> Там же.

<sup>94</sup> Цит. по: Мигунова О.В. Указ. соч. – С. 312.

<sup>95</sup> Там же. – С. 313.

<sup>96</sup> Мигунов Н.И. О теоретических основаниях китайской концепции «геоцивилизационного континуума» / Н.И. Мигунов, О.В. Мигунова // Век глобализации. – 2017. – № 2. – С. 20-36.

<sup>97</sup> В китайской традиции число десять тысяч является символом неисчислимости; выражение «десять тысяч вещей» обозначает все сущее в материальном мире.

между соседними регионами. Поэтому географическое положение регионов, их неизбежное соседство друг с другом определяет своего рода их общую «географическую судьбу», намечает неподвластный никаким стратегиям сценарий развития этих «геоцивилизаций».

Глобализация, с такой точки зрения, тоже может считаться предопределенным явлением, поскольку исторически все регионы так или иначе связаны между собой и, в конечном счете, «ни одна цивилизация не является чистой цивилизацией»<sup>98</sup>. Такие социально-культурные явления современности, как возникновение Евросоюза или формирующаяся «Большая Восточная Азия», на самом деле являются не чем иным, как шагом человечества на пути к одной глобальной цивилизации, к «надцивилизационному» сотрудничеству. В основе «надцивилизационной» идентичности человека «эпохи глобализации, когда внутри тебя есть я, а внутри меня есть ты»<sup>99</sup>, будут лежать не западные или восточные, а общечеловеческие культурные ценности: свобода, равенство, права человека, социальная справедливость и т.д.

**Запад в поисках цивилизационной идентичности: сопоставление с китайским опытом.** Описанному оптимистичному в целом взгляду на проблему идентичности в эпоху глобального диалога культур можно противопоставить другую точку зрения, связывающую решение проблемы культурной идентичности не с «материальным» распределением ресурсов или географическими границами цивилизаций, а с духовными поисками, свободой выбора и достижением целей.

З. Бауман, ссылаясь на известных американских, французских, немецких, польских и других западных исследователей, рассуждает о нынешней «зыбкости всех возможных точек отсчета» при выборе человеком культурных ценностей, о калейдоскопе ценностей и постоянной примерке на себя то одного, то другого типа идентичности. Так, З. Бауман, развивая мысль теоретика эго-психологии Э. Эриксона о «кризисе идентичности», распространяет ее на каждого человека эпохи глобализации и говорит об отсутствии у современного человека чувства единения с кем-либо или чем-либо, чувства определенности и преемственности. Если здесь и можно говорить о каких-либо общих ценностях — «метаценностях» — так только о свободе выбора в условиях расплывающихся рамок<sup>100</sup>.

Упрощая картину, можно сказать, что в условиях диалога культур Восток в наибольшей степени обеспокоен сохранением своих культурных

---

<sup>98</sup> Цит. по: Мигунов Н.И. Указ. соч. — С. 26.

<sup>99</sup> Там же.

<sup>100</sup> Бауман З. Индивидуализированное общество / Пер. с англ. под ред. В.Л. Иноземцева. — М.: Логос, 2005. — С. 186.

ценностей и поиском средств для достижения этой цели, тогда как Запад – поиском самих культурных ценностей и целей: для западного общества «XX век ознаменован перепроизводством средств; они производились с неуклонно нарастающей скоростью, обгоняя любые известные потребности... избыток средств провоцировал поиск целей, которым они могли бы послужить»<sup>101</sup>.

Можно продолжить рассуждения З. Баумана и Э. Эриксона об идентичности как об изменчивом психологическом состоянии и использовать термин «субъектность», пришедший из психологии. Основу всех определений субъектности составляет ее характеристика как совокупности личностных качеств человека, имеющих значение для осуществления им какой-либо деятельности. В основе западного типа субъектности лежат личностно-ориентированные цели и ценности, ориентация на удовлетворение насущных потребностей каждого человека, обеспечение его материального благополучия «здесь и сейчас» и его уверенности в завтрашнем дне, а также возможностей для его самовыражения и самореализации. В основе восточного типа субъектности лежат неличностно-ориентированные (межличностно-, социально-, природно- и космически-ориентированные) культурные ценности, межличностное и социальное согласие, деятельность, направляемая чувством долга и ответственности, духовное служение и подвижничество, общение с природой и богосотворчество<sup>102</sup>.

Руководствуясь своими культурно-цивилизационными ценностями, Запад на настоящему времени достиг небывалого экономического подъема, высокого уровня жизни и материального благополучия человека, высокого уровня доходов и потребления на душу населения – но вместе с тем пришел и к чувству социальной разобщенности<sup>103</sup>, отсутствия точки опоры, бесконечным духовным исканиям и утрате идентичности. В этой связи З. Бауман считает возможным говорить уже не об идентичности, а о процессе «идентификации, никогда не заканчивающейся, всегда незавершенной, неоконченной»<sup>104</sup>.

---

<sup>101</sup> Там же. – С. 184-185.

<sup>102</sup> Ю.М. Резником предлагается более детальная классификация и терминология для обозначения различных типов субъектности в соответствии с цивилизационной идентичностью человека: так, западной цивилизации соответствует эго-субъектность, арабо-исламской цивилизации – дуальная субъектность, китайско-конфуцианской и японской цивилизации – коллективистская субъектность, индийско-индуистской цивилизации – абсолютная субъектность (от значения слова «Абсолют», Божество), российской цивилизации – всесубъектность. Подробнее см.: Резник Ю.М. Указ. соч. – С. 12-13.

<sup>103</sup> Или, по образному выражению Х. Арендт, «социальной атомизации».

<sup>104</sup> Бауман З. Указ. соч. – С. 192.

Такая незавершенность и нестабильность является, по мнению И. Валлерстайна и Э. Балибара, плодородной почвой для всякого рода манипулирования общественным мнением, навязывания ценностей и «принудительной идентификации»<sup>105</sup>. Самой безобидной формой «принудительной идентификации», со всей очевидностью, можно считать рекламу продуктов легкой промышленности, пищевой и фармацевтической промышленности, изображающую обладание тем или иным товаром едва ли не как достижение человеком предела всех мечтаний.

Самой же грозной и опасной формой «принудительной идентификации», по справедливому утверждению Э. Балибара, можно считать пропаганду нацизма и расизма, дающих чувство сосредоточенности на общезначимой цели, но в действительности служащих интересам правящей элиты и, в конечном счете, подрывающих последние опоры социального единства<sup>106</sup>.

И. Валлерстайн добавляет к этому описание скрытых форм «принудительной идентификации», необходимых, например, для поддержания капиталистических ценностей в западном обществе, опять же в интересах правящей элиты: для постоянного осознания себя как рабочей силы человеку должны быть заданы определенные нормы поведения, которые не передаются генетически. Поэтому такого человека необходимо «конструировать», продуманно наделяя «особым набором профессиональных установок»<sup>107</sup>. Как правило, такие искусственные установки осознаются человеком как неотъемлемая часть его личности и не подвергаются сомнению, поскольку прививаются с детских лет родителями в процессе социализации (например, такие установки часто осознаются человеком как часть его этнической идентичности).

Зато такие установки быстро подвергаются сомнению и отторжению при попытках навязать их восточному сознанию в ходе диалога культур, который в этом случае было бы уже правильной назвать «столкновением цивилизаций». Возвращаясь к примеру Китая, экономическая система которого, по сути, давно функционирует на рыночных принципах, следует отметить, что официально он идентифицирует себя с социалистическими ценностями и называет это «социализмом с китайской спецификой». Отличие «социалистических идей с китайской спецификой» от идей капиталистических весьма простое: китаец не эксплуатирует китай-

---

<sup>105</sup> Балибар Э. Раса, нация, класс. Двусмысленные идентичности / Э. Балибар, И. Валлерстайн; Пер. с фр. под ред. О. Никифорова и П. Хицкого. – М.: Логос, 2004. – С. 68.

<sup>106</sup> Там же. – С. 68, 76.

<sup>107</sup> Там же. – С. 100.

ца и не использует его в качестве рабочей силы, а «покровительствует и помогает ему заработать на существование» для себя и своей семьи, как делают и все другие китайцы, которые, таким образом, есть одна большая семья. Если у кого-то скопился излишек «средств к существованию», то эти средства обязательно будут использованы по назначению, т.е. на благо Китая как одной большой семьи (хотя бы и в самом отдаленном будущем).

Какая принципиальная разница, будет ли китайская идентичность основываться на отождествлении с семьей, идеях справедливости и равенства, или на отождествлении с идеями неравенства, угнетения и всеобщей конкуренции? С. Хантингтон объясняет, что «культурная общность стимулирует развитие экономических связей»<sup>108</sup>, которые, в свою очередь, оказываются гораздо выгоднее, чем единоличная конкуренция. Раскинувшаяся по всему миру «бамбуковая сеть» личных и семейных отношений, заведомая склонность к доверию и преданности человеку той же этнической принадлежности, говорящему на том же языке и разделяющему те же культурные ценности, — все это способствует тому, что культура и личные связи «превращаются в капитал»<sup>109</sup>: имеющиеся у одного «члена семьи» капиталы без обременительных условий инвестируются в подконтрольную другому «члену семьи» сферу производства или услуг и максимально быстро дают прибыль и новые капиталы. Конечно, понимаемая таким образом китайская идентичность по-прежнему подвергается многочисленным нападкам с Запада, но она уже выдержала проверку временем — и, надо ожидать, благодаря объединяющим китайскую цивилизацию культурным ценностям при необходимости выдержит такую проверку еще неоднократно.

Другое видимое противоречие, в котором можно было бы упрекнуть китайскую цивилизацию, — это противоречие между ее природно-ориентированными культурными ценностями и все большей потребностью в средствах для дальнейшего развития. Однако Китай не видит в этом противоречия и в качестве ответа на экологические вызовы предлагает развитие «чистой» энергетики (гидро-, ветро-, био- и солнечной энергетики). Благодаря массовому выводу из эксплуатации угольных электростанций и внедрению технологий «зеленой энергетики» уже более трети всех энергоресурсов на территории Китая стало возобновляемыми «зелеными» энергоресурсами<sup>110</sup>. В 2017 г. общий объем инвестиций в уголь, нефть

---

<sup>108</sup> Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. — М.: АСТ; СПб.: Terra Fantastica, 2003. — С. 263.

<sup>109</sup> Там же.

<sup>110</sup> Перцова В. Сила ветра и солнца. «Чистая» энергетика Китая стала мощнее всей российской электроэнергетики [Электронный ресурс] // URL: <https://www.forbes.ru/biznes/352569-sila-vetra-i-solnca-chistaya-energetika-kitaya-stala-moshchnee-vsey-rossiyskoy> (обращение — 14.04.2019).

и газ уступил объему капиталовложений в возобновляемые источники энергии<sup>111</sup>, а по динамике ввода в эксплуатацию технологий солнечной энергетики Китай занял первое место в мире<sup>112</sup>.

Итак, можно утверждать, что даже если западные ценности в эпоху глобализации и диалога культур влияют на культурно-цивилизационную идентичность Востока (на примере Китая), то они могут быть отчасти ассимилированы и преобразованы влиянием упомянутых «неличных» ориентаций «геоцивилизации», надежной точкой опоры для которой здесь в перспективе считается вся планета вместе с ее населением. Что же касается западной идентичности, можно повторить, что она находится в непрестанных поисках точки отсчета, пытаюсь нащупать ее либо в одиноких духовных исканиях, либо в не менее одиноких попытках изобретения новых потребностей для освоения уже имеющихся ресурсов. Вероятно, в недалеком будущем Запад в диалоге с Востоком найдет для себя новые духовные ориентиры, так же как Восток в общении с Западом нашел для себя образец материального благополучия человека.

***Россия между Западом и Востоком: к вопросу о метакультурной идентичности.*** Вопрос о российской цивилизационной идентичности в настоящее время является открытым и широко обсуждается. Сложно было бы поспорить с тем, что в условиях (вспомним Жуань Вэя) «соседства» с западной цивилизацией, с одной стороны, и «восточными» цивилизациями, с другой, «географической судьбой» российской цивилизации будет — всегда находиться под перекрестным влиянием разных культур, ценностей, норм и социальных практик. По этой причине С. Хантингтон называет российскую цивилизацию одной из «колеблющихся» цивилизаций<sup>113</sup>, а отечественные исследователи в этой связи все чаще иронизируют на тему государственной символики двуглавого орла и «неопределенных цивилизационных денотаций»<sup>114</sup> этого символа, допускающих, в том числе, интерпретацию, что Россия смотрит одновременно на Восток и на Запад.

---

<sup>111</sup> Zheng S. *China Flips the Switch on World's Biggest Floating Solar Farm* [Электронный ресурс] // URL: <https://www.scmp.com/news/china/society/article/2096667/china-flips-switch-worlds-biggest-floating-solar-farm> (обращение — 14.04.2019).

<sup>112</sup> Woo R. *China's Solar Power Capacity More than Doubles in 2016* [Электронный ресурс] // URL: <https://www.reuters.com/article/us-china-solar/chinas-solar-power-capacity-more-than-doubles-in-2016-idUSKBN15J0G7> (обращение — 14.04.2019).

<sup>113</sup> Хантингтон С. Указ. соч. — С. 284.

<sup>114</sup> Николаева Е.В. В поисках утраченной идентичности: Россия в пространстве массовых коммуникаций // Стратегии России в историческом и мировом пространствах. Материалы Всероссийской научной конференции (Москва, 5 июня 2009 г.) / Под ред. С.С. Сулакшина и др. — М.: Научный эксперт, 2009. — С. 333.

Обобщенно характеризуя российскую цивилизационную идентичность, философы все чаще употребляют термины «гибридная» или «смешанная». В разных контекстах смысловые оттенки значений этих терминов могут различаться, но в целом данные термины являются синонимами и означают, что субъектность русского человека «собрана» из разных фрагментов: «западного» поиска жизненных целей и «восточного» сознания отсутствия средств, памяти об унифицирующей советской идеологии<sup>115</sup> и признания этнокультурного многообразия, приверженности традиционному православию и интереса к новым религиозным движениям. Все рекомендации и прогнозы по поводу дальнейших изменений российской цивилизационной идентичности можно свести к трем основным направлениям.

Первое направление утверждает, что «смешанная» идентичность является внутренне противоречивой и что для дальнейшего культурного и социального развития России необходимо определиться со своими культурно-цивилизационными, политическими, религиозными и иными предпочтениями: Восток или Запад? национализм или космополитизм? православное христианство или научный атеизм? Дdiamетрально противоположные предпочтения не могут между собой уживаться, поэтому сегодня находится все больше апологетов «единственно верных» культурных ценностей, политических традиций или религиозных учений.

Ко второму направлению можно отнести тех исследователей российской идентичности, которые уделяют наибольшее внимание терминам с приставками «поли-» и «мульти-» и соответствующим концептам: мультикультурализм, полиэтничность, поликонфессиональность. С точки зрения этих исследователей, российская идентичность — это собирательное название для множества групповых или индивидуальных идентичностей, мирно сосуществующих на параллельных векторах исторического развития.

Третье направление исследований российской идентичности является наименее разработанным, но по имеющимся на сегодня результатам

---

<sup>115</sup> Например, «Манифест Коммунистической партии» сегодня все чаще вспоминается в контексте глобализации и ее значения для России; пересматриваются рассуждения К. - Маркса и Ф. Энгельса о том, что все большее противостояние между классами закономерно вызывает все большую сплоченность внутри класса, приобретающую планетарный размах; проводятся параллели между тем, как железные дороги в свое время способствовали взаимодействиям внутри рабочего класса, и тем, как современные средства связи способствуют межкультурному и межнациональному взаимодействию, когда «плоды духовной деятельности отдельных наций становятся общим достоянием» и «национальная односторонность и ограниченность становятся все более и более невозможными...» См.: *Маркс К. Манифест Коммунистической партии / К. Маркс, Ф. Энгельс // Маркс К. Сочинения. Т. 4 / К. Маркс, Ф. Энгельс. — М.: Политиздат, 1955. — С. 428.*

представляется наиболее перспективным. Развивая геометрические аналогии, можно сказать, что, в отличие от расходящихся векторов внутренней противоречивой идентичности или параллельных векторов мультикультурной идентичности, здесь имеют место сходящиеся идентификационные векторы, которые можно описать такими терминами как «взаимодополнительность», «сотворчество»<sup>116</sup>, «синтез», «космизм»<sup>117</sup> и «метакультура»<sup>118</sup>.

В чем отличие метакультурной цивилизационной идентичности от надцивилизационной идентичности, упоминавшейся также в контексте современной китайской философии, и от метацинностей, упоминавшихся в связи с западной философией? В отличие от надцивилизационной идентичности метакультурная идентичность не апеллирует к общечеловеческим ценностям и культурным универсалиям в надежде найти некий усредненный вариант «человека вообще» или «культуры вообще». «...Всё дело в том, что общечеловеческое в разных культурах имеет свои особые интерпретации. Оно сплавлено с пластами смыслов, которые характеризуют историческую специфику той или иной культурной традиции. И сама попытка отделить общее от особенного в культуре наталкивается на сопротивление, поскольку люди идентифицируют себя как народ, этнос, социальную группу именно в связи с особенностями, отличающими их от людей другой культурной традиции»<sup>119</sup>.

В то же время представление о метакультурной идентичности также отличается и от западного представления о метацинностях, или точнее (еще раз вспомним З. Баумана) от представления о единственной метацинности — неограниченной свободе выбора в условиях отсутствия неизменных культурных ценностей, в условиях «расплывающихся рамок». «Метакультура выступает и представляет себя в качестве альтернативы этой тенденции стирания культурных границ. В этом отношении и со своей методической стороны метакультуру можно представить как искусство установления границ между культурными средами, где граница обозначает себя не в качестве барьера, а как место встречи культур»<sup>120</sup>. С.Е. Ячин объясняет отличие метакультуры от любых других концептов цивилизационного дискурса следующим образом: в обыденном сознании, а также в классической науч-

---

<sup>116</sup> Резник Ю.М. Указ. соч. — С. 13.

<sup>117</sup> Степин В.С. Цивилизация и культура. — С. 267-268.

<sup>118</sup> Ячин С.Е. Метакультура — место творчества личности на границе культурных сред // Вопросы социальной теории. — 2011. — Т. V. — С. 149-161; Грицанов А.А. От культуры к метакультуре: из тени в свет // Вопросы социальной теории. — 2011. — Т. V. — С. 162-169.

<sup>119</sup> Степин В.С. Глобализация и диалог культур: проблема ценностей // Век глобализации. — 2011. — №2. — С. 10.

<sup>120</sup> Ячин С.Е. Указ. соч. — С. 155.

ной парадигме великая идея «мета» редуцируется до незамысловатого «между», когда мерой вещей становится либо простейшее (добавим, как в случае метаченности непрерывного выбора), либо усредненное.

И в том, и в другом случае («выбора между» и «среднего между») не создается ничего принципиально нового, что означает либо стагнацию, либо деградиацию. Естественно, ни один из этих процессов не встречается в социокультурной реальности в чистом виде, это научно-философская абстракция. Но в зависимости от преобладающего типа процессов (так сказать, по принципу суперпозиции для всех значимых векторов) общая тенденция социально-культурных изменений Востока (с его надцивилизационными концептами) вплоть до недавнего времени определялась как чрезмерная статичность, граничащая со стагнацией; общая же тенденция изменений на Западе до сих пор нередко характеризуется как «закат Европы» или «падение Запада».

В межличностной коммуникации «истина рождается» вовсе не в выборе между наиболее убедительными аргументами и не в замалчивании спорных вопросов и повторении того, с чем и так согласны участники коммуникации. Точно так же и в диалоге культур «Восток – Запад», развернувшемся, в том числе, на географическом пространстве России, наиболее острые вопросы современности, в частности вопросы экологии и демографии, отнюдь не должны определяться как вопросы выбора или компромисса между ценностями Востока и Запада. «Это будет не западная и не восточная система ценностей, а нечто третье, синтезирующее достижения современной техногенной культуры и некоторых идей традиционных культур, обретающих сегодня новое звучание»<sup>121</sup>.

Именно на этих ценностях основывающаяся культура может быть именована метакультурой. «“Мета” — указывает на источник развития культуры, который находится за пределами самой культуры в творческом потенциале личности...» «Как только человек оказывается на границе культурных сред, когда он лишается возможности использовать традицию (обычай, норму) в качестве способа решения насущных задач, он вынужден проявить “инновационную” самостоятельность, которая в формальном смысле есть творчество... занять личностную (творческую, критическую, инновационную, субъектную) позицию...»<sup>122</sup>.

Российская цивилизация, «географической судьбой» которой как раз и стало существование «на границе культурных сред», между Западом и Востоком, может, в итоге, быть рассмотрена как идеальная социокуль-

---

<sup>121</sup> Степин В.С. Цивилизация и культура. — С. 268.

<sup>122</sup> Ячин С.Е. Указ. соч. — С. 150-151, 160.

турная среда для развития творческого потенциала личности, «допускающая творческий союз конкретного множества людей», ориентацию «Я — другие Я»<sup>123</sup>. Российская метакультурная идентичность, которая теперь может быть обозначена терминами «всесубъектность» или «всечеловечность»<sup>124</sup>, а не просто «гибридность» или «смешанность», может быть, таким образом, наиболее объективно изучена с учетом именно этих особенностей.

Подводя итог сказанному, обобщим основные моменты нашего рассуждения. Диалог культур «Запад — Восток», получивший в эпоху глобализации широкий размах, поднял много вопросов о культурной и цивилизационной идентичности. Для Востока, в частности, для Китая, наиболее актуальными из них стали вопросы сохранения цивилизационной идентичности, вопросы развития своей культуры в условиях влияния культурных ценностей Запада и в условиях недостатка материальных ресурсов для развития. Наиболее же острыми культурными проблемами Запада, на фоне распространении западных культурных ценностей и образцов материального благополучия по всему миру, напротив, стали проблемы обретения своей цивилизационной идентичности, которая унифицировалась и, можно сказать, обезличилась.

Российская цивилизационная идентичность, испытывающая, с одной стороны, влияние культурных ценностей Востока, и с другой, Запада, не только столкнулась с вызовами того и другого рода (отсутствие четких контуров идентичности и недостаток материальных средств для развития), но и открыла для себя новые возможности, связанные с разработкой инноваций, совместным творчеством и обретением метакультурных ценностей.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. *Балибар Э.* Раса, нация, класс. Двусмысленные идентичности / Э. Балибар, И. Валлерстайн; Пер. с фр. под ред. О. Никифорова и П. Хицкого. — М.: Логос, 2004. — 288 с.
2. *Бауман З.* Индивидуализированное общество / Пер. с англ. под ред. В.Л. Изюмцева. — М.: Логос, 2005. — 390 с.
3. *Грицанов А.А.* От культуры к метакультуре: из тени в свет // Вопросы социальной теории. — 2011. — Т. V. — С. 162-169.
4. *Маркс К.* Манифест Коммунистической партии / К. Маркс, Ф. Энгельс // *Маркс К.* Сочинения. Т. 4 / К. Маркс, Ф. Энгельс. — М.: Политиздат, 1955. — С. 419-459.
5. *Мигунов Н.И.* О теоретических основаниях китайской концепции «геоцивилизационного континуума» / Н.И. Мигунов, О.В. Мигунова // Век глобализации. — 2017. — № 2. — С. 20-36.
6. *Мигунова О.В.* Чжан Вэньму: философия на острие ножа // Общество и государство в Китае. 44-я научная конференция. Т. XLIV. Ч. 1. — М.: ИВ РАН, 2014. — С. 307-314.

---

<sup>123</sup> Резник Ю.М. Указ. соч. — С. 13.

<sup>124</sup> Там же.

7. Николаева Е.В. В поисках утраченной идентичности: Россия в пространстве массовых коммуникаций // Стратегии России в историческом и мировом пространствах. Материалы Всероссийской научной конференции (Москва, 5 июня 2009 г.) / Под ред. С.С. Сулакшина и др. – М.: Научный эксперт, 2009. – С. 323-338.
8. Перцова В. Сила ветра и солнца. «Чистая» энергетика Китая стала мощнее всей российской электроэнергетики [Электронный ресурс] // URL: <https://www.forbes.ru/biznes/352569-sila-vetra-i-solnca-chistaya-energetika-kitaya-stala-moshchnee-vsey-rossiyskoy> (обращение – 14.04.2019).
9. Резник Ю.М. Человек и его цивилизационная идентичность (введение) // Вопросы социальной теории. – 2018. – Т. X. – С. 5-14.
10. Степин В.С. Глобализация и диалог культур: проблема ценностей // Век глобализации. – 2011. – № 2. – С. 8-17.
11. Степин В.С. Проблема ценностей в контексте диалога культур // Диалог культур в условиях глобализации: XI Международные Лихачевские научные чтения, 12-13 мая 2011 г. Т. 1: Доклады. – СПб.: СПбГУП, 2011. – С. 153-156.
12. Степин В.С. Цивилизация и культура. – СПб.: СПбГУП, 2011. – 408 с.
13. Сюй В. Российско-китайское сотрудничество и информационная безопасность в новую интернет-эпоху // Международная жизнь. Специальный выпуск: Россия и информационная безопасность. – 2017. – № 13. – С. 145-150.
14. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. – М.: АСТ; СПб.: Terra Fantastica, 2003. – 603 с.
15. Ячин С.Е. Метакультура – место творчества личности на границе культурных сред // Вопросы социальной теории. – 2011. – Т. V. – С. 149-161.
16. Rachman G. *Easternisation: War and Peace in the Asian Century*. – London: Bodley Head, 2016. – 288 p.
17. Woo R. *China's Solar Power Capacity More than Doubles in 2016* [Электронный ресурс] // URL: <https://www.reuters.com/article/us-china-solar/chinas-solar-power-capacity-more-than-doubles-in-2016-idUSKBN15J0G7> (обращение – 14.04.2019).
18. Zheng S. *China Flips the Switch on World's Biggest Floating Solar Farm* [Электронный ресурс] // URL: <https://www.scmp.com/news/china/society/article/2096667/china-flips-switch-worlds-biggest-floating-solar-farm> (обращение – 14.04.2019).

#### BIBLIOGRAPHY

1. Balibar E. *Rasa, natsiya, klass. Dvumyslennyye identichnosti* / E. Balibar, I. Vallerstajn; Per. s fr. pod red. O. Nikiforova i P. Hitskogo. – М.: Logos, 2004. – 288 s.
2. Bauman Z. *Individualizirovannoe obshchestvo* / Per. s angl. pod red. V.L. Inozemtseva. – М.: Logos, 2005. – 390 s.
3. Gritsanov A.A. *Ot kultury k metakulture: iz teni v svet* // *Voprosy sotsialnoy teorii*. – 2011. – Т. V. – С. 162-169.
4. Marks K. *Manifest Kommunisticheskoy partii* / K. Marks, F. Engels // Marks K. *Sochineniya*. Т. 4 / K. Marks, F. Engels. – М.: Politizdat, 1955. – С. 419-459.
5. Migunov N.I. *O teoreticheskikh osnovaniyakh kitayskoy kontseptsii «geotsivilizatsionnogo kontinuum»* / N.I. Migunov, O.V. Migunova // *Vek globalizatsii*. – 2017. – № 2. – С. 20-36.
6. Migunova O.V. *Chzhan Venmu: filosofiya na ostriye nozha* // *Obshchestvo i gosudarstvo v Kitae. 44-ya nauchnaya konferentsiya*. Т. XLIV. Ч. 1. – М.: IV RAN, 2014. – С. 307-314.
7. Николаева Е.В. В поисках утраченной идентичности: Россия в пространстве массовых коммуникаций // Стратегии России в историческом и мировом пространствах. Материалы Всероссийской научной конференции (Москва, 5 июня 2009 г.) / Под ред. С.С. Сулакшина и др. – М.: Научный эксперт, 2009. – С. 323-338.
8. Перцова В. Сила ветра и солнца. «Чистая» энергетика Китая стала мощнее всей российской электроэнергетики [Электронный ресурс] // URL: <https://www.forbes.ru/biznes/352569-sila-vetra-i-solnca-chistaya-energetika-kitaya-stala-moshchnee-vsey-rossiyskoy> (обращение – 14.04.2019).

9. Reznik Yu.M. Chelovek i ego tsivilizatsionnaya identichnost (vvedenie) // Voprosy sotsialnoy teorii. – 2018. – Т. X. – С. 5-14.
10. Stepin V.S. Globalizatsiya i dialog kultur: problema tsennostey // Vek globalizatsii. – 2011. – № 2. – С. 8-17.
11. Stepin V.S. Problema tsennostey v kontekste dialoga kultur // Dialog kultur v usloviyah globalizatsii: XI Mezhdunarodnye Lihachevskie nauchnye chteniya, 12-13 maya 2011 g. Т. 1: Doklady. – SPb.: SPbGUP, 2011. – С. 153-156.
12. Stepin V.S. Tsivilizatsiya i kultura. – SPb.: SPbGUP, 2011. – 408 s.
13. Syuy V. Rossiysko-kitayskoe sotrudnichestvo i informatsionnaya bezopasnost v novuyu internet-epohu // Mezhdunarodnaya zhizn. Spetsialnyy vypusk: Rossiya i informatsionnaya bezopasnost. – 2017. – № 13. – С. 145-150.
14. Hantington S. Stolknoenie tsivilizatsiy. – М.: AST; SPb.: Terra Fantastica, 2003. – 603 s.
15. Yachin S.E. Metakultura – mesto tvorchestva lichnosti na granitse kulturnyh sred // Voprosy sotsialnoy teorii. – 2011. – Т. V. – С. 149-161.
16. Rachman G. Easternisation: War and Peace in the Asian Century. – London: Bodley Head, 2016. – 288 p.
17. Woo R. China's Solar Power Capacity More than Doubles in 2016 [Elektronnyy resurs] // URL: <https://www.reuters.com/article/us-china-solar/chinas-solar-power-capacity-more-than-doubles-in-2016-idUSKBN15J0G7> (obrashchenie – 14.04.2019).
18. Zheng S. China Flips the Switch on World's Biggest Floating Solar Farm [Elektronnyy resurs] // URL: <https://www.scmp.com/news/china/society/article/2096667/china-flips-switch-worlds-biggest-floating-solar-farm> (obrashchenie – 14.04.2019).

*Поступила в редакцию 14.04.2019 г.*

UDC 141.2

DOI: 10.30936/2227-7951-2019-11-57-64

**А.А. КУЗЬМИН**

## **ЧЕЛОВЕК И МИР В КОСМОЛОГИЧЕСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ О. ФИНКА**

***Аннотация:** В статье анализируется антропология О. Финка и делается вывод, что космологический разрыв, который послужил для него основанием встречи человека и мира, относится к области трансцендентально-феноменологического прочтения апокрифов метафизики. О. Финк реформирует трансцендентальную феноменологию в ключе фундаментально-онтологического проекта М. Хайдеггера, но при этом опирается на космологические идеи Канта. Человек у О. Финка вынимается из метафизической картины мира и становится посредником в выявлении невидимой целостности мира. В свою очередь полнота человеческой жизни достигается за счет внутримирного существования и открытости миру. А человеческое измерение игры символизирует о негативных смыслах цели, ценности и проективности мира.*

***Abstract:** In article E. Fink's anthropology is analyzed and the conclusion is drawn that the cosmological gap which served for him as the basis of a meeting of the person and the world belongs to the field of transcendental and phenomenological reading of apocryphal stories of metaphysics. E. Fink reforms transcendental phenomenology in a key of the fundamental and ontologic project of M. Heidegger, but at the same time relies on the cosmological ideas of Kant. The person according to E. Fink's thought is taken out from a metaphysical picture of the world and becomes the intermediary in identification of invisible integrity of the world. In its own turn the completeness of human life is reached due to in-world peaceful existence and openness to the world. And the human measurement of a game symbolizes to us about negative meanings of the purpose, value and projectivity of the world.*

***Ключевые слова:** мир, человек, космологическое различие, забывание мира, апокрифы метафизики, игра, целостность мира, О. Финк.*

---

**Кузьмин Александр Андреевич** – доктор философских наук, профессор кафедры теории, истории и философии культуры Гуманитарного института Новгородского государственного университета им. Ярослава Мудрого (Великий Новгород). E-mail: 59aak@mail.ru.

---

**Keywords:** *world, human being, cosmological distinction, forgetfulness of world, Apocryphon of metaphysics, game, integrity of world, E. Fink.*

Гуманитаристика в России, которая «обратилась [бы] к новому прочтению космологических аспектов человеческого существования»<sup>125</sup>, будет востребована у нас уже по той причине, что она не только базируется на исходных принципах традиции русского космизма, но и представляет собой альтернативу в понимании того, как на самом деле политика «причиняет колоссальный вред человеку, заставляя его участвовать в бессмысленной игре и деформируя его жизненные смыслы»<sup>126</sup>.

Собственная философская позиция О. Финка на понимание человека вырабатывалась в сопряжении с широко известными взглядами Э. Гуссерля и М. Хайдеггера на этот вопрос. В свое более позднее так называемое «космологическое» мышление, в которое он включает понятие мира, как оно было представлено в философской европейской традиции, О. Финк добавляет новые измерения и конкретизирует их на примерах философской антропологии, социальной философии и философии педагогики. В результате такого переплетения человека и космоса у него получаются весьма трансдисциплинарные исследования как духовно-научного, так и естественно-научного характера.

Для О. Финка мир становится испепеляющим все другие возможности центром «космологического различия», точно так же, как у Э. Гуссерля сознание становится центром вселенского разрыва, а у М. Хайдеггера — бытие. Причем человеку уготована посредническая миссия в этой космологической (а можно сказать и космогонической) борьбе титанов, земли и неба. «Человек, — полагает О. Финк, — открытое для всего мира существо, когда он мысленно испытывает эту ссору, разрывается в негативе, где нигде он не находит почвы, нигде не находит “fundamentum inconcussum”»; его мышление бытия по необходимости становится двойственным. Он не принадлежит только земле или небу; но он открыт между обоими мирами и развязал ссору мировых держав, [земли и неба]. Человек есть замечательное существо-между. Он не только между ними существует, как это присуще вещам, он так находится между небом и землей, что он борется с ними, играет с ними; он — посредник, который мысленно простирается в бездну и в светящуюся ясность, которая ведет его к тому, что проходит через него. Посредничество человека

---

<sup>125</sup> Кузьмин А.А. О транспарентности смысла концепта «Россия как космоцивилизация» // Вопросы социальной теории. — 2018. — Т. 10. — С. 129.

<sup>126</sup> Резник Ю.М. Российский человек сегодня: метаморфозы сознания // Личность. Культура. Общество. — 2018. — Т. 20. — №№ 3-4. — С. 9.

должно стать исключительной темой исследования, когда основное отношение бытия и человека хотят испытать и утвердить как проблему»<sup>127</sup>.

В круге человеческого существования именно мир образует масштаб целого, а человек масштаб части, которая вместе с тем тождественна целому. «Мы никогда не посмотрим на нашу жизнь глазами бога или вселенской природы. Мы обретаем отношение к своему бытию всегда лишь изнутри своей жизни. И в своём бытии мы относимся к вещам, к природе, к истории, к миру в целом, к судьбе»<sup>128</sup>. Однако, в качестве медиума человек гарантирует негарантированному миру свою посредническую миссию, когда часть выступает в роли такого фрагмента целого, который только и позволяет целому быть целым. И тогда «в целом невидимое целое появляется во внутреннем поле самого себя»<sup>129</sup>.

На самом деле и такое посредничество человека может быть еще не главным различием для О. Финка, поскольку он занимается поисками философских оснований самой философии<sup>130</sup>.

О. Финк полагает, что между игрой и спекуляцией<sup>131</sup> можно установить тождество. «Спекуляция, — настоятельно подчеркивает О. Финк, — это характеристика существа бытия в притче о сущем, это концептуальная формула мира, которая отображается во внутренней мировой модели. Философы употребляли уже много раз такие модели: Фалес воду, Платон свет, Гегель дух и так далее. Но светимость такой модели не зависит от избирательности и произвола конкретного мыслителя — главная задача заключается в том, действительно ли Целое Бытия отражается от него само по себе в одном сущем. Где бы космос ни повторял свою конституцию, строение и план во внутримирной (innerweltlichen) вещи, тем самым обозначается ключевое философское явление, из которого только и может развиваться спекулятивная формула мира»<sup>132</sup>.

---

<sup>127</sup> Fink E. *Sein und Mensch. Vom Wesen der ontologischen Erfahrung*, hg. v. E. Schütz u. F.-A. Schwarz. — Freiburg/München, 1977. — S. 249.

<sup>128</sup> Цинк Е. Основные феномены человеческого бытия / Пер. с нем. А.В. Гараджа, Л.Ю. Фуксон; редактор пер. Леонид Фуксон. — М: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2017. — С. 44.

<sup>129</sup> Fink E. *Spiel als Weltsymbol*, ed. Sepp Hans Rainer, Nielsen Cathrin, Alber. — Freiburg-München, 2010. — S. 123.

<sup>130</sup> «Философ — в гуссерлевском смысле — является по сути “начинателем”, поскольку он с самого начала и прежде всего приступает к самообоснованию философии». Финк О. Проблема феноменологии Эдмунда Гуссерля // Logos Journal. — 2016. — Т. 26. — № 1. — С. 5-46, 19.

<sup>131</sup> Какое весомое значение придавал О. Финк спекулятивному мышлению, можно судить по его сравнению анализа и спекуляции: «анализ без связи со спекулятивным мышлением, то есть анализ, который только безбрежно разворачивает данное знание, — это болтовня». Финк О. Элементы критики Гуссерля // Logos Journal. — 2016. — Т. 26. — № 1. — С. 47-62.

<sup>132</sup> Fink E. *Spiel als Weltsymbol*, ed. Sepp Hans Rainer, Nielsen Cathrin, Alber, Freiburg-München. 2010. — S. 28.

Таким образом, О. Финк конституирует мир как ведущую тему западноевропейского мышления и одновременно ставит вопрос о человеке, который занимается подобного рода конституированием. Традиционная метафизическая триада понятий «души», «мира» и «Бога» тем самым замещается в новой космологической философии ведущими идеями «мира» и «человека». «Если сущность мира мыслится как игра, — полагает О. Финк, — то для человека из этого следует, что он является единственным существом в обширной вселенной, способным соответствовать царящему целому. Только в соответствии со своим сверхчеловеческим потенциалом человек должен был войти в свою внутреннюю сущность»<sup>133</sup>.

Но самое главное для О. Финка — найти предел метафизики человека и, опираясь на сделанное такого рода открытие, устремиться к построению собственной феноменологии человека, для которой «становятся очевидными черты такой антропологии, которая не исходит больше из промежуточного положения человека между животным и богом»<sup>134</sup>.

Если мы экспонируем мышление О. Финка как направленное на обсуждение проблемы мира, то мы тем самым подчеркиваем и его новые феноменологические ориентиры, которые непосредственно не связаны с феноменологией Гуссерля и Хайдеггера, а скорее относятся к его полемике с Кантом. Приведем пример, как О. Финк еще в реабилитационной работе усматривает двойственность понимания мира Кантом. Он утверждает в этой работе «сознание мира и целостность мира. Феноменологические исследования под путеводной нитью проблемы антиномий. Основной тезис: кантовское различие конститутивного употребления категорий и регулятивного употребления “идей” является индексом для двойственного феноменологического “конституирования”: сознание предмета и сознание мира. Кантовские “Основположения чистого рассудка” касаются индексов предметно-конститутивной проблемы, “идей”, напротив, мироцелостно-конститутивны. Или, иначе говоря, “категории” являются онтологически-трансцендентальными определениями, а “идеи” космологически-трансцендентальными»<sup>135</sup>.

Именно такая двойственность в понимании феноменологического конституирования сознания предмета и сознания мира Кантом и послужила в дальнейшем для О. Финка отправной точкой при развертывании

---

<sup>133</sup> Fink E. *Spiel als Weltsymbol*, ed. Sepp Hans Rainer, Nielsen Cathrin, Alber. — Freiburg-München, 2010. — S. 29.

<sup>134</sup> *Финк Е. Основные феномены человеческого бытия* / Пер. с нем. А.В. Гараджа, Л.Ю. Фуксон; редактор пер. Леонид Фуксон. — М: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2017. — С. 402.

<sup>135</sup> Цит. по: *Welt denken. Annäherung an die Kosmologie Eugen Finks*. von Hans Rainer Sepp (Herausgeber), Cathrin Nielsen (Herausgeber). Verlag Karl Alber, 1. Auflage, 2011. — S. 252.

им всепроникающей дифференциации мира и внутримирного (Binnenweltliche). Разумеется, для него полемика с Кантом — это одно из условий постулирования всепроникающей дифференциации мира и внутримирного. При этом нельзя сбрасывать со счетов и его попытки спустить на землю трансцендентальную субъективность, вознесенную М. Хайдеггером в онтологической феноменологии М. Хайдеггером в онтологической феноменологии к экстраземным далям. И тогда для него проблема смерти становится тем оселком, на котором проверяется возвращение к земным основам человеческого существования.

По сути, О. Финк в лице понятия мира возрождает апокрифы метафизического дискурса на космологию, которые были забыты точно так же, как и всем теперь известное забывание бытия, о котором десятилетиями ранее нам напомнил М. Хайдеггер. И для того, чтобы новые апокрифы западноевропейской метафизики были восприняты философским сообществом надлежащим образом, О. Финку пришлось подвергнуть деструкции принадлежащее М. Хайдеггеру забывание бытия. И тогда профилирующим моментом космологического мышления О. Финка становится не хайдеггеровская «близость», а «дистанция», в т.ч. и дистанция от вещей.

Вслед за расконсервацией метафизической традиции в космологии и приданием ей постметафизического характера, поскольку у О. Финка речь идет не о разумности и языковых условиях бытия человека, а об экзистенциальной конкретности и множественности человеческой полноты жизни, он создает диалектическую конфигурацию экзистенциальной онтологии и космологии. В этой модели ясно прописывается и различие вещи и человека. «Человек может пребывать в заблуждении относительно того, быть ли ему центром и точкой отсчета, он может приспособиться к перспективной позиции, человек — окружающая среда. Он может воображать, что вещи были бы у него, были бы там, где он стоит, — были бы собраны для него, вышли бы и проявились бы вокруг него и ради него, — он может назначать себя нулевым Узлом системы координат пространства и времени. Однако он снова и снова должен признаться себе, если он думает честно, что способ, когда он находится среди вещей, не менее загадочен, нежели способ все подвергать анализу с позиции контрольной точки»<sup>136</sup>.

Такая позиция человека, когда он воспринимает себя в качестве архимедовой точки опоры для всех вещей, совсем не устраивает О. Финка, поскольку в ней недооценивается продуктивный характер свободы человека. Свобода основывается и опирается на соответствующий порядок,

---

<sup>136</sup> Fink E. *Sein und Mensch*. Vom Wesen der ontologischen Erfahrung, hg. v. E. Schütz u. F.-A. Schwarz. — Freiburg/München. 1977. — S. 251.

который продуцируется человеком не только в плане понимания себя как меры вещей, но и их масштаба для полноты мира и самого человека. И все-таки свобода непосредственно не связана с проектированием и продуцированием человеком чего-либо. Любое открытие нового наталкивается на масштаб, цель и смысл уже существующего. Нельзя исключать солипсизм встречи человека с самим собой в результате его посреднической миссии между миром и человеком. Проектируемый и продуцируемый мир — это способ самоутверждения человека. Мир при этом растворяется в непрестанном движении установления человеком самого себя, он теряет свое многообразие явленности и тем самым демонстрирует неопределенность и безграничность ничто материи для продуцирования. И тогда свободу человека спасает только игра как способ символического отношения к миру, ибо «если человек существует по сути, если он сочиняет и думает, а не только живет на участке земли как присутствующий, то он может узнать тайну присутствия вообще, он может и должен мыслить самобытным образом»<sup>137</sup>.

Точно так же, как мы за деревьями не видим леса, мы за вещами больше не наблюдаем мира. Забывание мира в человеческом существовании происходит естественным образом. Существо, которое способно отнестись к открытости миру как к своему родному очагу, наделяет забывание мира характеристикой основополагающей возможности себя самого. Забывание мира — это атрибут старения человечества. «Так как человек — житель космоса [Weltalls], он есть сущее, которое в целом как у себя дома. Он есть “ens cosmologicum”. Согласно природе человека нельзя изолированно ставить под вопрос и заземлять: свободу, понимание бытия и открытость миру. Они образуют неразрывное целое; любое антропологическое определение будет слишком узкое, если оно пытается решить вопрос о человеке без опоры на бытие и мир. Понимание бытия и открытости миру, однако, не являются двумя различными моментами: мир есть горизонт бытия; бытие мирится, или мир только “есть”»<sup>138</sup>.

Таким образом, наш способ существования как забывание мира имеет в качестве обратной стороны нашу подчиненность вещам, первоочередную заинтересованность в них и обширность наших интересов, которая определяется многообразием тех или иных вещей.

И теперь несколько слов хотелось бы сказать по поводу возможности заставить человека участвовать в «бессмысленной игре» как политическом действии. В работе «Игра как символ мира» О. Финк связывает космичес-

---

<sup>137</sup> Ibid.

<sup>138</sup> Fink E. *Sein und Mensch. Vom Wesen der ontologischen Erfahrung*, hg. v. E. Schütz u. F.-A. Schwarz. — Freiburg/München, 1977. — S. 273.

кое измерение символа мира с человеческим измерением игры, которая символизирует человеку его отношение к миру, к самому себе, к другим и к самому игровому отношению. При этом О. Финк очерчивает проблемные рамки игрового пространства политического. Бесосновность и бесконечность отношений человека к миру, которые исключают возможность сделать их источником понимания целостности и единства мира, именно в игре показывают бесцельность, бесценность и беспроективность мира. «Бессмысленность мира, — как утверждает О. Финк, — кажется, возвращается во внутреннюю мировую сферу человеческой чувственности так, что человек в рамках своего целенаправленного действия, так сказать, выдает свободное место, в котором действие становится возможным без дальнейшего продвижения и конструирования его к конечной цели человека»<sup>139</sup>.

Игра в нашем опыте символизирует метафизическое различие бытия и видимости, реальности и ирреальности, возможности и действительности. И тогда игра не является инструментом достижения каких-либо целей. А политическое действие человека — это игра, которая лишает это действие какой-либо целесообразности. Политика — это способ реализации совместных действий человека вместе с другими людьми. Согласно О. Финку, основное препятствие для воплощения политического действия связано с технизацией и инструментализацией мира.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Кузьмин А.А. О транспарентности смысла концепта «Россия как космоцивилизация» // Вопросы социальной теории. — 2018. — Т. 10. — С. 129-136.
2. Резник Ю.М. Российский человек сегодня: метаморфозы сознания // Личность. Культура. Общество. — 2018. — Т. 20. — №№ 3-4. — С. 7-26.
3. Цинк О. Основные феномены человеческого бытия / Пер. с нем. А.В. Гараджа, Л.Ю. Фуксон; редактор пер. Леонид Фуксон. — М: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2017. — 432 с.
4. Финк О. Проблема феноменологии Эдмунда Гуссерля // Logos Journal. — 2016. — Т. 26. — № 1. — С. 5-46.
5. Финк О. Элементы критики Гуссерля // Logos Journal. — 2016. — Т. 26. — № 1. — С. 47-62.
6. Fink O. *Sein und Mensch. Vom Wesen der ontologischen Erfahrung*, hg. v. E. Schütz u. F.-A. Schwarz. — Freiburg/München, 1977.
7. Fink O. *Spiel als Weltsymbol*, ed. Sepp Hans Rainer, Nielsen Cathrin, Alber, — Freiburg-München, 2010.
8. *Welt denken*. Annäherung an die Kosmologie Eugen Finks. von Hans Rainer Sepp (Herausgeber), Cathrin Nielsen (Herausgeber). Verlag Karl Alber, 1. — Auflage, 2011. — 347 s.

#### BIBLIOGRAPHY

1. Kuzmin A.A. O transparentnosti smysla koncepta «Rossiya kak kosmotsivilizatsiya» // Voprosy sotsialnoy teorii. — 2018. — Т. 10. — S. 129-136.

---

<sup>139</sup> Цит. По: Welt denken. Annäherung an die Kosmologie Eugen Finks. von Hans Rainer Sepp (Herausgeber), Cathrin Nielsen (Herausgeber). Verlag Karl Alber, 1. Auflage 2011. — 275 s.

---

2. Reznik Yu.M. Rossiyskiy chelovek segodnya: metamorfozy soznaniya // Lichnost. Kultura. Obshchestvo. – 2018. – Т. 20. – №№ 3-4. – С. 7-26.
3. Fink O. Osnovnye fenomeny chelovecheskogo bytiya / Per. s nem. A.V. Garadzha, L.Yu. Fukson; redaktor per. Leonid Fukson. – M: Kanon+ ROOI «Reabilitatsiya», 2017. – 432 s.
4. Fink O. Problema fenomenologii Edmunda Gusserlya // Logos Journal. – 2016. – Т. 26. – №. 1. – С. 5-46.
5. Fink O. Elementy kritiki Gusserlya // Logos Journal. – 2016. – Т. 26. – № 1. – С. 47-62.
6. Fink O. Sein und Mensch. Vom Wesen der ontologischen Erfahrung, hg. v. E. Schütz u. F.-A. Schwarz. – Freiburg/München, 1977.
7. Fink O. Spiel als Weltsymbol, ed. Sepp Hans Rainer, Nielsen Cathrin, Alber, – Freiburg-München, 2010.
8. Welt denken. Annäherung an die Kosmologie Eugen Finks. von Hans Rainer Sepp (Herausgeber), Cathrin Nielsen (Herausgeber). Verlag Karl Alber, 1. – Auflage, 2011. – 347 s.

*Поступила в редакцию 01.04.2019 г.*

UDC 316.32

DOI: 10.30936/2227-7951-2019-11-65-79

Л.С. ПЕРЕПЕЛКИН

## ЦИВИЛИЗАЦИЯ, ИМПЕРИЯ И РЕГИОНАЛЬНАЯ ИНТЕГРАЦИЯ: ДИАЛЕКТИКА ПОНЯТИЙ

*Аннотация:* В центре этой статьи лежат процессы большой исторической длительности, связанные с механизмами социальной эволюции. По мнению автора, речь идет об интеграции социальных систем различных типов. Империи как одна из форм первичных государственных организмов в силу многих причин способствовали созданию цивилизаций как устойчивых социально-культурных «оболочек» жизни людей. Империи и цивилизации имеют явную географическую приуроченность в рамках последовательного социально-эволюционного процесса. Преемником этой эволюционной линии являются возникающие региональные интеграционные системы.

*Abstract:* In the focus of this article are the processes of big historical duration connected with mechanisms of social evolution. According to the author, it is about integration of social systems of various types. Empires as one of the forms of primary state organisms owing to many reasons promoted creation of civilizations as steady welfare “covers” of life of people. Empires and civilizations have obvious geographical confinedness within consistently social and evolutionary process. The successors of this evolutionary line are the arising regional integration systems.

*Ключевые слова:* интеграция, преемственность географической карты, региональная интеграционная система, культура, социальная система, социально-культурные целостности, цивилизация.

*Keywords:* integration, continuity of the geographical map, regional integration system, culture, social system, socio-cultural integrities, civilization.

Любые социальные системы, если пользоваться терминологией Т. Парсонса<sup>140</sup>, имеют (а это банальности) свои проявления, предварительные этапы развития, динамику становления, модальность преобразования, включая возникновение новых социальных форм. Эти сущности, скорее всего, не поддаются специализированным реконструкциям и обобщениям (отдельным теоретическим исследованиям), но включаются в программу специальных аналитико-синтетических работ. При этом, с одной стороны, они представляют собой локальный пример социальной эволюции, а с другой, — предоставляют все условия для соответствующей генерализации. Вот в этой взаимосвязи и будет рассмотрено отношение между понятиями и явлениями *цивилизация, империя, региональная интеграционная система*. Попытаемся показать, что эти понятия имеют сущностную связь и представляют собой единое исследовательское поле.

**К определению цивилизации.** Понятие «цивилизация» имеет множество определений, которые приводить здесь не имеет смысла: хотя бы потому, что многие из них (и соответствующие исследования) перетекают одно в другое<sup>141</sup>. Но можно выделить как минимум шесть признаков, в рамках которых исследователи описывают это понятие.

Во-первых, многие авторы представляют себе цивилизацию с точки зрения культурной насыщенности (понимая под культурой внешние проявления материальной и духовной жизни людей). При этом подходе *цивилизация равнозначна культуре*, устойчивой во времени на определенной территории<sup>142</sup>.

Во-вторых, по мнению ряда мыслителей (А. Фергюсон, Л.Г. Морган, Ф. Энгельс, концепция «дикость-варварство-цивилизация»), *к цивилизованным относятся общества с государственным устройством*<sup>143</sup>. По сути,

---

<sup>140</sup> См.: Парсонс Т. О социальных системах. — М., 2002.

<sup>141</sup> В этом смысле наиболее выразительна работа Ф. Броделя «Грамматика цивилизаций». См.: Бродель Ф. Грамматика цивилизаций. — М.: Весь мир, 2014. — 560 с.

<sup>142</sup> Напр., см.: Мосионжник Л.А. Антропология цивилизаций. — Кишинев: Высшая антропологическая школа, 2000. — 508 с.; Джонс Т. Цивилизация варваров. — М.: Алгоритм, 2014. — 352 с. В обеих книгах говорится об устойчивых культурах обществ, только еще вставших или встающих на путь строительства государства. Вот еще публикация на этот сюжет: Бондаренко Д.М. Теория цивилизаций и динамика исторического процесса в доколониальной Тропической Африке. — М.: Институт Африки РАН, 1997. — 71 с. Автор посвящает свой текст устойчивым культурам обществ, не имеющих государственного устройства. Также см.: Саватеев А.Д. Исламская цивилизация в тропической Африке. — М.: Институт Африки РАН, 2006. — 304 с.

<sup>143</sup> К подобным обществам, на наш взгляд, принадлежат социальные системы, управляемые профессиональными элитами. См.: Энгельс Ф. Происхождение семьи, частной собственности и государства. В связи с исследованиями Льюиса Г. Моргана // Маркс К., Энгельс Ф. Избранные произведения. В 3-х т. — Т. 3. — М.: Политиздат, 1986. — 639 с.

это структурный подход к понятию, определяющий совокупность внутренних связей исследуемого явления, отличающего его от «диких» и «варварских» обществ.

В-третьих, очередное представление описывает понятие как *относящееся к обществам, исповедующим одну из мировых или локальных религий, а также идеологий* (А. Тойнби, О. Шпенглер, К. Ясперс<sup>144</sup>, а среди отечественных исследователей к ним относятся школы славянофилов<sup>145</sup>, евразийцев<sup>146</sup> и примыкающий к последней российской антрополог Л.Н. Гумилев). Здесь предполагается, что *подобные религии и идеологии содержат общую систему ценностей, которую разделяет большая совокупность людей*. Эти ценности включают позиционирование себя в природном и социальном мире, в макрокосме и микрокосме, различение добра и зла, определенную манеру поведения в обществе и быту и т.д., которые очевидны для внешних наблюдателей. Но часто эти ценности сформулированы в столь общей форме и предельно подвижны, даже конъюнктурны (например, «западные ценности»), что чрезвычайно трудно составить в данной парадигме представление о конкретных цивилизациях.

В-четвертых, в других трактовках (например, С. Хантингтона), *цивилизации выступают в качестве субъектов исторического процесса*<sup>147</sup>. Под ними понимаются организованные в политической форме союзы государств (но, как правило, не федерации или конфедерации), которые принимают самостоятельное участие в международной политической деятельности (Евросоюз и НАТО, ЕврАзЕС, Боливарианская альтернатива<sup>148</sup> и

---

<sup>144</sup> Под понятием К.Ясперса «осевое время» можно понимать выраженный в духовной сфере этап перехода «просто» культур к цивилизациям.

<sup>145</sup> Речь в первую очередь идет о И.С. Хомякове, братьях И. и К. Аксаковых, Н.Я. Данилевском, К.Н. Леонтьеве.

<sup>146</sup> Среди них Н. Трубецкой, П. Савицкий, Г. Флоровский, Г. Вернадский, П. Бицилли и многие другие. На мой взгляд, евразийская цивилизация к началу XX века не сложилась, хотя авторы правы в том, что на большом евразийском пространстве шел обмен многими элементами культуры. С большими основаниями можно говорить о формировании «советской цивилизации» (об этом далее). О евразийской доктрине см.: *Ларуэль М. Идеология русского Евразийства, или мысли о величии империи.* — М.: Academia, 2004. — 287 с.

<sup>147</sup> Напр.: *Хантингтон С. Столкновение цивилизаций.* — М.: Издательство АСТ, 2003. — 603 с. Интересно, что в отечественной историографии выводы Хантингтона были восприняты настороженно, но была принята основная идея — цивилизации как субъекты мирового процесса. Напр.: *Фазельянов Э.М. Диалог цивилизаций. Россия и мусульманский мир.* — М.: Международные отношения, 2013. — 354 с. Напомним образ С. Хантингтона о том, что цивилизация — это самое большое МЫ, где человек чувствует себя как дома (цитирую по памяти).

<sup>148</sup> Боливарианская альтернатива (или Альянс) — 10 стран Латинской Америки (2019 г), имеющих определенную социалистическую ориентацию.

т.д.). Здесь, конечно, возникает множество разнообразных вопросов. Например, Турция, являясь членом НАТО, не относится к европейской христианской цивилизации и путь в Евросоюз ей, скорее всего, заказан. Или другой момент: цивилизационная идентичность Европы сейчас во многом размывается в результате секуляризма, согласно механизму политкорректности, миграции сюда переселенцев-мусульман хотя эта европейская идентичность декларируется во многих документах и других идеологических дискурсах.

В-пятых, есть ее один важный аспект, связанный с понятием «цивилизация». Речь идет о таком аспекте культуры, как *язык и письменность*<sup>149</sup>. Например, Западная Европа приняла христианство из рук Рима, а Восточная — из рук Византии (хотя схизма, т.е. разделение христианства на две ветви, произошла только в 1054 г.). На Западе преимущественно проживают народы романо-германско-кельтского корня, использующие в качестве письменности латиницу, а на Востоке преимущественно славяне, использующие в качестве письменности кириллицу<sup>150</sup>.

Однако эти примеры не универсальны в качестве подхода к понятию «цивилизация». Ведь никто не отрицает существование китайской цивилизации, хотя различие между китайскими диалектами иногда больше, чем между европейскими языками, да и религиозные вариации весьма велики (например, часть китайцев /хуасяо/ исповедует ислам). *Но китайская иероглифика позволяет коммуникации не только между отдельными группами китайцев, но даже между китайцами и знающими иероглифику японцами.* Иными словами, здесь преимущественно речь идет о возможности культурной коммуникации.

Наконец, в-шестых, *последним из заметных подходов к понятию «цивилизация» является выявление ее социально-экономического базиса.* Речь идет о таких представлениях, как «традиционная цивилизация», «индустриальная цивилизация», «информационная цивилизация», «постиндустриальная цивилизация», «советская цивилизация»<sup>151</sup> и т.д. В данном под-

---

<sup>149</sup> См.: *Шайкевич А.Я.* Введение в лингвистику. — М.: Академия, 1985. — С. 175.

<sup>150</sup> Кириллический алфавит был разработан в XX в. и для многих неславянских народов, в том числе и не имеющих письменности.

<sup>151</sup> Напр.: Термин «советская цивилизация» использовали такие разные в профессиональном и мировоззренческом плане авторы, как С.Г. Кара-Мурза и А.Д. Сияевский /Абрам Терц/ (см.: *Кара-Мурза С.Г.* Советская цивилизация. Ч. 1. От начала до великой победы. — М.: Алгоритм, 2001. — 808 с.; *Сияевский А.Д.* Основы советской цивилизации. — М.: Аграф, 2002. — 464 с.). Выше было сказано о том, что евразийская цивилизация в рамках Российской империи не сложилась как полноценный феномен: слишком велики были культурные, политические и стадийные различия между различными народами Империи (это, впрочем, характерно для многих мировых империй). Однако, судя по текстам приведен-

ходе трудно выявить единое основание при столь разнородных критериях. Но в любом случае общества, имеющие соответствующие характеристики, трудно спутать.

На основе этих представлений можно сформулировать современное (но отнюдь не универсальное) понятие «цивилизация». Это — *большая группа/система людей (организованных или пока не организованных политически), обладающая явно выраженными общими культурными, социально-экономическими, идеологическими и коммуникационными признаками, претендующая на участие в мировых процессах, а также живущая в рамках определенной (типологически сходной) социально-политической среды*. Как я полагаю, все дальнейшие мировые процессы будут разворачиваться вокруг этой категории.

**Цивилизация и империя.** Представление об империи так же старо, как и представление о государственности вообще (последняя изначально развивалась в двух формах — города-государства и империи). Так, Древний Египет возник в результате завоевания нижних номов верхними, а потом возникло государство, претендующее на статус империи. Аналогична была судьба Месопотамии, перешедшей от отдельных городов-государств к империям Вавилона и Ассирии. Древняя Греция, разделенная на полисы, не успела стать империей (по крайней мере, до Византии), но к этому были все предпосылки, включая создание Афинского архэ<sup>152</sup>. Вполне стало империей государство инков, на территории которого стали доминировать язык кечуа, общая (и при этом очень высокая) культура, включающая гра-

---

ных выше авторов, за 70 лет существования СССР советская цивилизация стала реальностью и продолжает существовать после распада СССР. Можно привести некоторые механизмы, которые привели к такому результату. Во-первых, объединялись традиционные общества, не прошедшие школу урбанизации, индустриализации и атомизации/индивидуализации (так, узбекский хашар и белорусские помочи /соседская помощь при сельскохозяйственных работах/ — аналогичные явления). Во-вторых, единое партийное устройство для всех представляло единственного «внешнего арбитра» для отдельных людей и групп. В-третьих, при всех издержках этого процесса антирелигиозная деятельность привела к доминированию единой квази-религиозной идеологии. В-четвертых, государственные и общественные институты были едины для всей совокупности граждан. В-пятых, была создана плотная система коммуникаций, включая СМИ. Наконец, в-шестых, советские жители пережили много совместных трудностей, включая Великую отечественную войну (подробнее см.: *Кара-Мурза С.Г., Осипов Г.В.* СССР — цивилизация будущего. Инновации Сталина. — М.: Эксмо, 2010. — 320 с.). Надо сказать, что хотя советская цивилизация имеет большую инерцию, она не достигла необходимой степени устойчивости, что характеризуется архаизацией ряда регионов после распада СССР (см.: *Абдрахманов Д.М., Буранчин А.М.* Архаизация российских регионов как социальная проблема. — Уфа: Мир печати, 2016. — 404 с.).

<sup>152</sup> Афинский морской союз, направленный против персов, 447 г. до н.э.

достроительство, систему дорог и даже медицину, систему коммуникаций и регулярную социальную организацию (и это при отсутствии письменности!).

Конечно, наиболее «прославленной» и чуть ли не классической является Римская империя, которая объединила практически все Средиземноморье и прилегающие территории. Латинский язык<sup>153</sup> и письменность, римское право, система коммуникаций, совокупность институтов и общественных сооружений объединили все Средиземноморье. Имперское сообщество является универсалистским для своих подданных в противовес партикуляристским обществам периферии. Но империи могут иметь разную социально-экономическую<sup>154</sup> и политическую<sup>155</sup> природу.

Надо добавить, что империи бывают разных типов. Например, можно выделить континентальные (Россия, Австро-Венгрия) и колониальные (Британия, Франция, Испания) империи. Первые, как правило, растут за счет сопредельных территорий, а вторые — за счет заморских стран. Хотя все империи проводят политику смещения населения<sup>156</sup> и эмиграции из метрополии на периферию, многие имперские организмы в этом значительно преуспели — в первую очередь в тех случаях, когда колонизируемые территории были малолюдны. В этой политике преуспели Ис-

---

<sup>153</sup> На романских языках сейчас говорит значительная часть Европы от Молдавии до Франции, не говоря уже о странах Латинской Америки.

<sup>154</sup> Так, Римская империя основывалась на античном рабстве, империя инков на преобразованном общинном хозяйстве, Британская империя — на капиталистических рыночных отношениях. По поводу последнего примера см.: *Пегушев А.М., Сергеев Е.Ю.* (ред.) Британская империя в XX веке. — М.: Ин-т всеобщей истории РАН, 2010. — 296 с. Иными словами, имперская организация — это «сквозное» явление для социальной эволюции.

<sup>155</sup> Большинство империй были монархиями различных типов, хотя в центре Голландской колониальной империи была республика. Поэтому не совсем верно следующее высказывание французского историка Д. Ливена, которое здесь будет приведено полностью: «Империя по определению — не демократия, не полития, управляемая с ясно выраженного согласия ее народов (но это не значит автоматически, что империя нелегитимна или непопулярна в глазах большинства ее подданных). Самые интересные и важные империи это те, которые были связаны с великими религиями и высокоразвитой культурой, оставив, таким образом, след в истории мировой цивилизации. ...Указанные критерии четко отделяют империю и от национального государства..., и просто от мультиэтнической политии. /.../ Обычно под империей понимают политическое и культурное господство и экономическую эксплуатацию колониальной периферии государством и нацией метрополии» (*Фурсов К.А.* /автор реферата/ Д. Ливен. Империя: Российская империя и ее соперники // *Русский исторический журнал.* — Т. III. — 2000. — №№ 1-4. Журнал Института Русской Истории РГГУ. — М., 2000. — С. 193).

<sup>156</sup> К примеру, инки по территории своего государства постоянно перемещали большие группы жителей, а Вавилония ввела для этой политики специальный термин «насаху» (что означает «вырывать с корнем»).

пания<sup>157</sup> и Португалия, частично Франция и Голландия (буры Южной Африки), но больше всего в этом преуспела Великобритания, причем на основе этой колонизации были созданы США, Канада, Австралия, Новая Зеландия. Они, кроме США, входят в Британское содружество наций, а их формальной главой является британский монарх. Такая вот «фантомная боль».

От этих рассуждений легко перейти к следующей части данного раздела, в которой будет сказано о сохранении на географической карте «следов» предыдущих имперских организмов. В частности, речь пойдет о подобного рода наследовании в истории Европы и России.

Выше было сказано о сопряженности понятий «цивилизация» и «империя». В таком современном направлении науки, как регионоведение, цивилизации, выделенные согласно классификации А. Тойнби, имеют вполне определенные границы<sup>158</sup>. Приблизительно в этих границах существовали и имперские организмы. Но вот что интересно: империи, а особенно переселенческие, распространялись на территориях, приблизительно сходных с метрополией по природно-климатическим условиям.

Вот несколько примеров. Британская империя способствовала переселению людей в страны с умеренным климатом (Канада, США, Австралия, Новая Зеландия, Южная Африка). Арабо-мусульманская империя (Халифат) и соответствующая цивилизация распространялись (за некоторыми исключениями) в зоне субтропического и тропического климата: от Марокко до Западного Ириана. Китай формировался в субтропиках. Для создания империи инков было важно климатическое влияние Тихого океана. Испанская и португальская империи формировались на территориях с умеренным, субтропическим и тропическим климатом, но в их формировании приняло огромное участие местное индейское население. СССР (как и предшествующие имперские организмы) существовал на территории умеренного резко континентального климата. Можно предположить, что этот феномен связан как с особенностями хозяйственной деятельности в метрополии, так и с привычками переселенцев.

Рассмотрим теперь вопрос о преемственности имперских организмов и современных интеграционных систем. Начнем с Европы, которая представляет собой полуостров, с трех сторон окруженный морем (естественные границы), и лишь на востоке переходящий в бескрайние про-

---

<sup>157</sup> Следует отметить, что жители Латинской Америки относятся с огромным пиететом к испанскому королю Хуану Карлосу II, да и вообще к испанской монархии.

<sup>158</sup> См.: *Гладкий Ю.Н., Чистобаев А.И.* Регионоведение: Учебник. – М.: Гардарики, 2002. – С. 156-177.

сторы Евразии. Географическая ситуация диктует свои законы политической интеграции.

Далеким предшественником современного Евросоюза являлась Римская империя<sup>159</sup>, и попытки объединения Европы осуществлялись в дальнейшем в течение многих веков<sup>160</sup>. Вероятно, первым Наследником Рима по объединению народов Западной Европы стало Франкское государство (481-814), наиболее расширившееся при Карле Великом (768-814, см. Приложение 1). Здесь очевидно, что это государство охватывало большую часть Западной Римской империи. Далее в этом разделе мы можем сказать о Священной Римской империи германской нации, правда, довольно аморфной политической конструкции (Приложение 2. 800 /или 962/ – 1806). Из сравнения этих карт видно, что территории обеих империй совпадают не полностью, но приблизительно охватывают территорию Западной Римской империи. Приведенных здесь материалов достаточно, чтобы подтвердить мысль о «премущественности географической карты». Следует лишь напомнить, что объединение Европы активно продолжалось при Наполеоне и Гитлере (подробнее см. указанные книги Васильченко и Дехийо).

Современный Евросоюз приближается к границам географической Европы, особенно к границам завоеваний Наполеона Бонапарта и Адольфа Гитлера. Идеи объединенной Европы развивались не только на практике, но и в теории. Так, первым, как мне известно, эту идею провозгласил В.И. Ленин в статье 1915 г. «О лозунге Соединенных Штатов Европы». На Западе эту идею с 1923 г. выдвинул австрийский граф, философ и писатель Рихард Николаус Куденхове-Калерги, основатель Паневропейского союза. В 1929 г. ее поддержал французский министр иностранных дел Аристид Бриан, который предлагал создать Европейский Федеральный союз<sup>161</sup>. Но этим идеям удалось реализоваться лишь после второй мировой войны, и то под эгидой США. Старт этому процессу дало валютное соглашение (21 окт. 1943 г.) между Бельгией, Нидерландами и Люксембургом. Дальше этот процесс стал развиваться, выходя за рамки стран Бенилюкс, но цитированные далее авторы полагают, что «...Европа не была готова к интеграции, основанной на гегемонии одной из ее стран»<sup>162</sup>.

---

<sup>159</sup> Восточная, греческая часть Римской империи дала начало другой цивилизации и империи – православной, российской. В становлении цивилизаций это обычная картина: так, арабы сформировали ислам суннитского типа, а персы – шиитского.

<sup>160</sup> По этому поводу см.: *Васильченко А.В.* «Евросоюз» Гитлера. История объединенной Европы, которую не принято вспоминать. – М.: Алгоритм, 2015. – 300 с.; *Дехийо Л.* Хрупкий баланс. Четыре столетия борьбы за господство в Европе. – М.: КМК, 2005. – 314 с.

<sup>161</sup> *Мухин А.* (ред.) *Оправдание евразийской интеграции.* – М.: Алгоритм, 2015. – С. 13.

<sup>162</sup> *Мухин А.* Указ. соч. – С. 14.

Европа – этой первый регион мира, который движется по пути интеграции. По сути, это опытный вариант, причем неплохо исследованный. Многое идет непросто: так, в настоящее время Британия решила порвать с континентальной Европой и (вероятно) объединиться со странами англо-саксонской цивилизации. Однако дело в том, что формирование новых этапов социальной эволюции (об этом позже) не может везде идти одинаковыми путями. Будут и уже нарождаются другие варианты. Речь идет о Северной Евразии.

Сейчас Россия – важнейший политический представитель Северной Евразии и наследник предшествующих систем имперского типа. Северная Евразия представляет собой территорию, имеющую по сути лишь одну – северную – естественную границу. С юга, запада и востока территория проницаема для вторжений других стран (*но и наоборот!*). Более того, Российская Федерация и ее предшественники (Российская империя, СССР) были всегда окружены странами и империями разной цивилизационной принадлежности: католико-протестантской на западе, исламо-суннитской и исламо-шиитской на юге, и далее на восток – конфуцианской (Китай). В этой ситуации возможна экспансия со всех сторон и во все стороны. Вот почему один из создателей геополитики англичанин Х. Маккиндер в статье 1905 г. назвал эту территорию Хартланд, т.е. «сердце земли».

Современной России и ЕврАзЭС предшествовали следующие социальные организмы имперского типа: Империя Хунну (209 г. до н.э. – 48 г. н.э.), Тюркский каганат (VI – VIII вв.)<sup>163</sup>, Золотая Орда (XIII-XVI вв), Российская империя (1721-1917)<sup>164</sup>, СССР (1917-1991). Сейчас в Северной Евразии идет интенсивный процесс региональной интеграции, приблизительно в границах предшествующих имперских образований. Этот процесс начался недавно и встречается с определенными трудностями, в т.ч. в связи с позицией элит постсоветских государств, а также в связи с позицией элит Запада, которые не хотят конкуренции с Россией-Евразией. Кроме того, процесс мировой регионализации и изучен недостаточно, особенно применительно к разным по происхождению региональным объединени-

---

<sup>163</sup> По поводу этих ранних имперских образований Северной Евразии см.: *Ивик О., Ключников В.* Сяунну, предки гуннов, создатели первой степной империи. – М., 2014. – 267 с.; *Крадин Н.Н.* Империя Хунну. – М.: Логос, 2001. – 312 с.; *Ахматнуров С.С.* Распад тюркского каганата. VI-VIII вв. – М.: ООО «ТД Алгоритм», 2015. – 176 с.

<sup>164</sup> Создание Российской империи можно начинать с Ивана Грозного, когда Русское государство начало интенсивно расширяться, включая различные территории и народы, причем далеко не всегда вооруженным путем. См.: *Любимов Ю.В.* Полиэтническое пространство: власть и общество. – М.: МБА, 2011. – 256 с.; *Стрижова И.М., Терехова Р.М.* (ред.) Россия и ее «колонию». Как Грузия, Украина, Молдавия, Прибалтика и Средняя Азия вошли в состав России. – М.: ДАРЪ, 2007. – 438 с.

ям. Определенная генерализация этой проблемы возможна лишь на примере Западной Европы, к которому мы обратимся в следующем разделе.

Итак, империя является одной из форм политической организации пространства, объединяющей в своих пределах множество политических и до-политических групп. Для этих групп (и для себя, конечно) империя вырабатывает культуру универсалистского характера, которая способствует их объединению и воссозданию в историческом процессе в рамках феномена «географической карты». И в этом — региональном — смысле империи ложатся в основу феноменов последующей эволюции локальных цивилизаций.

**Новый виток цивилизационного развития.** Мне приходилось писать о том, что грядет процесс возникновения нового типа социальной организации мира, связанной с созданием региональных интеграционных систем (по моей терминологии, «социально-культурных целостностей цивилизационного типа») <sup>165</sup>. Похоже, что эра национальных государств, которые доминировали в мире на протяжении XX в., проходит. Пока мало кто знает, каковы причины социальной интеграции с формированием нового типа социальности. Речь, вероятно, идет о существующих в мире различных типах противоречий <sup>166</sup>. На наш взгляд, основные признаки этих противоречий таковы:

- гиперболический рост человечества, при котором увеличение средств к жизни ниже, чем рост населения («мальгузианская ловушка»); все это связано с оскудением ресурсов нашей планеты, в т.ч. энергетических (по этому поводу существуют разнообразные мнения);

- ускоренный рост современных технических средств по сравнению с тем процессом, который человек может психологически адаптировать (т.е. ускоренный рост техносферы по сравнению с антропосферой);

- состояние окружающей среды <sup>167</sup>, включая парниковый эффект (по этому поводу существуют разные мнения);

- усиление политической нестабильности в мире, использующей постоянное изменение силового баланса;

- ослабление международного права и международных институтов (например, ООН);

---

<sup>165</sup> См.: *Перепелкин Л.С.* Социальная эволюция: некоторые дискуссионные вопросы // Историческая психология и социология истории. — 2013. — № 2. — С. 5-28. Обращение к понятию «целостность» вместо «система» имеет свои причины, на которых здесь нет смысла останавливаться.

<sup>166</sup> Применительно к Северной Евразии см.: *Мухин А.* (ред.) *Оправдание евразийской интеграции.* — М.: Алгоритм, 2015. — 224 с.

<sup>167</sup> Хочу напомнить, что грибки дрожжей умирают от своих выделений, которые превращаются в зависимости от поступления воздуха то в уксус, то в спирт. Для постоянной жизни в замкнутом пространстве им нужно питание-сахар. А далее см. пункты 1 и 2.

– кризис современной финансово-экономической модели, включая кризис финансовой<sup>168</sup> и экономической политики ведущих стран;

– возрастание мировой конкуренции в сферах экономики, политики и идеологии, что хорошо видно хотя бы на проявлениях исламского и другого религиозного активизма.

Здесь можно было бы добавить еще ряд пунктов, но и так видно, что страны, близкие в культурно-цивилизационном, политическом и экономическом отношениях должны сближаться, чтобы меньше зависеть от экономической (кризиса), политической (санкции), идеологической (западные ценности) и иных конъюнктур. Идеологическая глобализация в конце концов показала, что она развивается в интересах лишь незначительной группы стран. Создание единых рынков рабочей силы, товаров и продуктов, технологий, использование собственных политико-идеологических усилий – вот адекватный ответ на эти вызовы. И это не означает автаркию, а стремление к осторожности в международных делах.

Но вернемся к анализу организации ЕС<sup>169</sup>. Существует множество теорий, объясняющих европейскую интеграцию, но здесь будут выделены основные положения ряда теорий. Применительно к политической жизни в концепции интеграции авторы акцентируют внимание на таких понятиях, как *суверенитет*, т.е. законная способность уполномоченных лиц принимать политические решения в национальных рамках; *межправительственность*, т.е. ситуацию, когда национальные государства свободно сотрудничают между собой по вопросам общих интересов; *наднациональность*, т.е. такую ситуацию, когда в группе государств каждое из них не может уже контролировать свою деятельность. Важна также теория *политических сетей* как системы децентрализованных нестабильных отношений в рамках интеграционного объединения. Разных теорий по поводу Европейской интеграции еще много, но пока для нашего анализа достаточно и этого.

Очевидно, что первые три понятия связаны с увеличением «жесткости» союза, его переходу от ассоциации государств к собственно государственности. Европа стремительно проходит этот процесс, и отнюдь не все жители ЕС испытывают от этого восторг (это, кстати, демонстрирует и принятие Европейской конституции, и процесс выхода Британии). Что

---

<sup>168</sup> Мировой валюты (доллар, евро и их деривативы) в мире значительно больше (и не в десятки или сотни раз), чем мировой ВВП. Это чревато не просто кризисом, а катастрофой.

<sup>169</sup> См.: *Стрежнева М.В.* Теории европейской интеграции // Вестник Московского университета. Серия 25 «Международные отношения и мировая политика». – 2009. – № 1. – С. 28-45.

касается наших собственных интеграционных дел, то лучше пока остановиться на *межправительственности* и не лезть в *наднациональность*.

Модное понятие «*сеть*» в данном случае описывает ни к чему не обязывающее общение между людьми. «Европейские политические сети на более или менее постоянной основе объединяют членов национальных правительств с европейскими чиновниками и членами Европейского парламента, но также с представителями частных деловых интересов и общественных групп»<sup>170</sup>. Как я полагаю, по крайней мере, сейчас для Северной Евразии адекватны практики межправительственности и политических сетей.

Современный мир «запася» большим количеством противоречий и проблем, которые трудно разрешить в рамках существующей социально-экономической, политической и культурно-цивилизационной системы. В таких случаях возникают новые типы социальности, действующие по принципу «вызов-ответ». Они и становятся символами нового витка социальной эволюции.

\* \* \*

Интеграция — общенаучное понятие, связанное с объединением различных сущностей при создании новых целостностей<sup>171</sup>. По сути, интеграция — это один из важнейших механизмов эволюции, в т.ч. и социальной. Интеграция отдельных человеческих сообществ в империю, создание на этой основе социально-культурных целостностей в виде цивилизаций, реформатирование их в форму региональных интеграционных объединений — вот тот вектор, который мы попытались показать. Другое дело, что в этом процессе могут быть задействованы разные механизмы — на то это и социальная эволюция.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. *Абдаррахманов Д.М., Буранчин А.М.* Архаизация российских регионов как социальная проблема. — Уфа: Мир печати, 2016. — 404 с.
2. *Ахматнуров С.С.* Распад тюркского каганата. VI-VIII вв. — М.: ООО «ТД Алгоритм», 2015. — 176 с.
3. *Бондаренко Д.М.* Теория цивилизаций и динамика исторического процесса в доколониальной Тропической Африке. — М.: Институт Африки РАН, 1997. — 71 с.
4. *Бродель Ф.* Грамматика цивилизаций. — М.: Весь мир, 2014. — 560 с.
5. *Васильченко А.В.* «Евросоюз» Гитлера. История объединенной Европы, которую не принято вспоминать. — М.: Алгоритм, 2015. — 300 с.

---

<sup>170</sup> *Стрежнева.* Указ. соч. — С. 41.

<sup>171</sup> Вот несколько типичных примеров из мира природы: молекулы (химический уровень развития) образовались при интеграции атомов и других элементарных частиц; лишайники как новый тип биологического организма возник при интеграции сине-зеленых водорослей и грибов.

6. Гладкий Ю.Н., Чистобаев А.И. Регионоведение: Учебник. — М.: Гардарики, 2002. — 384 с.
7. Дехийо Л. Хрупкий баланс. Четыре столетия борьбы за господство в Европе. — М.: КМК, 2005. — 314 с.
8. Джонс Т. Цивилизация варваров. — М.: Алгоритм, 2014. — 352 с.
9. Ивик О., Ключников В. Сюнну, предки гуннов, создатели первой степной империи. — М.: Ломоносовъ, 2014. — 267 с.
10. Кара-Мурза С.Г. Советская цивилизация. Ч. 1. От начала до великой победы. — М.: Алгоритм, 2001. — 808 с.
11. Кара-Мурза С.Г., Осипов Г.В. СССР — цивилизация будущего. Инновации Сталина. — М.: Эксмо, 2010. — 320 с.
12. Крадин Н.Н. Империя Хунну. — М.: Логос, 2001. — 312 с.
13. Ларуэль М. Идеология русского Евразийства, или мысли о величии империи. — М.: Academia, 2004. — 287 с.
14. Любимов Ю.В. Полиэтническое пространство: власть и общество. — М.: МБА, 2011. — 256 с.
15. Мосионжик Л.А. Антропология цивилизаций. — Кишинев: Высшая антропологическая школа, 2000. — 508 с.
16. Мухин А. (ред.) Оправдание евразийской интеграции. — М.: Алгоритм, 2015. — 224 с.
17. Парсонс Т. О социальных системах. — М.: Академический проект, 2002. — 832 с.
18. Пегушев А.М., Сергеев Е.Ю. (ред.) Британская империя в XX веке. — М.: Ин-т всеобщей истории РАН, 2010. — 296 с.
19. Перепелкин Л.С. Социальная эволюция: некоторые дискуссионные вопросы // Историческая психология и социология истории. — 2013. — № 2. — С. 5-28.
20. Саватеев А.Д. Исламская цивилизация в тропической Африке. — М.: Институт Африки РАН, 2006. — 304 с.
21. Синявский А.Д. Основы советской цивилизации. — М.: Аграф, 2002. — 464 с.
22. Стрижова И.М., Терехова Р.М. (ред.) Россия и ее «колонии». Как Грузия, Украина, Молдавия, Прибалтика и Средняя Азия вошли в состав России. — М.: ДАРЪ, 2007. — 438 с.
23. Стржењева М.В. Теории европейской интеграции // Вестник Московского университета. Серия 25 «Международные отношения и мировая политика». — 2009. — № 1. — С. 28-45.
24. Фазельнов Э.М. Диалог цивилизаций. Россия и мусульманский мир. — М.: Международные отношения, 2013. — 354 с.
25. Фурсов К.А. /автор реферата/ Д.Ливен. Империя: Российская империя и ее соперники // Русский исторический журнал. — Т. III. — 2000. — № 1-4. — С. 191-226.
26. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. — М.: Издательство АСТ, 2003. — 603 с.
27. Шайкевич А.Я. Введение в лингвистику. — М.: Академия, 1985. — 400 с.
28. Энгельс Ф. Происхождение семьи, частной собственности и государства. В связи с исследованиями Льюиса Г. Моргана // Маркс К., Энгельс Ф. Избранные произведения. В 3-х т. — Т. 3. — М.: Политгиздат, 1986. — 639 с.

#### BIBLIOGRAPHY

1. Abdarrahmanov D.M., Buranchin A.M. Arhaizatsiya rossiyskih regionov kak so-tsialnaya problema. — Ufa: Mir pechati, 2016. — 404 s.
2. Ahmatnurov S.S. Rspad tyurkskogo kaganata. VI-VIII vv. — М.: ООО «TD Al-goritm», 2015. — 176 s.
3. Bondarenko D.M. Teoriya tsivilizatsiy i dinamika istoricheskogo protsessa v dokolonialnoy Tropicheskoy Afrike. — М.: Institut Afriki RAN, 1997. — 71 s.
4. Brodel F. Grammatika tsivilizatsiy. — М.: Ves mir, 2014. — 560 s.
5. Vasilchenko A.V. «Evrosoyuz» Gitlera. Istoriya obedinennoy Evropy, koto-ryuyu ne prinyato vspominat. — М.: Algoritm, 2015. — 300 s.
6. Gladkiy Yu.N., Chistobaev A.I. Regionovedenie: Uchebnik. — М.: Gardariki, 2002. — 384 s.

7. Dehiyo L. Hrupkiy balans. Chetyre stoletiya borby za gospodstvo v Evrope. – M.: KMK, 2005. – 314 s.
8. Dzhons T. Tsvivilizatsiya varvarov. – M.: Algoritm, 2014. – 352 s.
9. Ivik O., Klyuchnikov V. Syunnu, predki gunnov, sozdateli pervoy stepnoy im-perii. – M.: Lomonosov, 2014. – 267 s.
10. Kara-Murza S.G. Sovetskaya tsvivilizatsiya. Ch. 1. Ot nachala do velikoy pobedy. – M.: Algoritm, 2001. – 808 s.
11. Kara-Murza S.G., Osipov G.V. SSSR – tsvivilizatsiya budushchego. Innovatsii Stalina. – M.: Eksmo, 2010. – 320 s.
12. Kradin N.N. Imperiya Hunnu. – M.: Logos, 2001. – 312 s.
13. Laruel M. Ideologiya russkogo Evraziystva, ili mysli o velichii impe-rii. – M.: Academia, 2004. – 287 s.
14. Lyubimov Yu.V. Polietnicheskoe prostranstvo: vlast i obshchestvo. – M.: MBA, 2011. – 256 s.
15. Mosionzhnik L.A. Antropologiya tsvivilizatsiy. – Kishinev: Vys-shaya antropologicheskaya shkola, 2000. – 508 s.
16. Muhin A. (red.) Opravdanie evraziyskoy integratsii. – M.: Algoritm, 2015. – 224 s.
17. Parsons T. O sotsialnykh sistemah. – M.: Akademicheskii proekt, 2002. – 832 s.
18. Pegushev A.M., Sergeev E.Yu. (red.) Britanskaya imperiya v XX veke. – M.: In-t vseobshchey istorii RAN, 2010. – 296 s.
19. Perepelkin L.S. Sotsialnaya evolyutsiya: nekotorye diskussionnye voprosy // Istoricheskaya psihologiya i sotsiologiya istorii. – 2013. – № 2. – S. 5-28.
20. Savateev A.D. Islamskaya tsvivilizatsiya v tropicheskoy Afrike. – M.: Insti-tut Afriki RAN, 2006. – 304 s.
21. Sinyavskiy A.D. Osnovy sovetskoj tsvivilizatsii. – M.: Agraf, 2002. – 464 s.
22. Strizhova I.M., Terehova R.M. (red.) Rossiya i ee «kolonii». Kak Gruzziya, Ukraina, Moldaviya, Pribaltika i Srednyaya Aziya voshli v sostav Rossii. – M.: DAR, 2007. – 438 s.
23. Strezhneva M.V. Teorii evropeyskoj integratsii // Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya 25 «Mezhdunarodnye otnosheniya i mirovaya politika». – 2009. – № 1. – S. 28-45.
24. Fazelyanov E.M. Dialog tsvivilizatsiy. Rossiya i musulmanskij mir. – M.: Mezhdunarodnye otnosheniya, 2013. – 354 s.
25. Fursov K.A. /avtor referata/ D. Liven. Imperiya: Rossiyskaya imperiya i ee soperniki // Russkij istoricheskij zhurnal. – T. III. – 2000. – № 1-4. Zhurnal Institu-ta Russkoj Istorii RGGU. – M., 2000. – S.191-226.
26. Hantington S. Stolknovenie tsvivilizatsiy. – M.: Izdatelstvo AST, 2003. – 603 s.
27. Shaykevich A.Ya. Vvedenie v lingvistiku. – M.: Akademiya, 1985. – 400 s.
28. Engels F. Proishozhdenie semi, chastnoy sobstvennosti i gosudarstva. V svyazi s issledovaniyami Lyuisa G. Morgana // Marks K., Engels F. Izbrannye proiz-vedeniya. V 3-h-t. – T. 3. – M.: Politizdat, 1986. – 639 s.

ПРИЛОЖЕНИЯ

1. Империя Карла Великого в период наибольшего расширения.



Источник: [frank-history.limarevvn.ru](http://frank-history.limarevvn.ru) (15.04.2019).

2. Священная Римская империя германской нации



Источник: [Yandex.ru](http://Yandex.ru). Священная Римская империя германской нации (15.04.2019).

Поступила в редакцию 01.04.2019 г.

UDC 130.2

DOI: 10.30936/2227-7951-2019-11-80-99

**В.Г. ФЕДОТОВА**

## **КУЛЬТУР-ЦЕНТРИЗМ И ПРОЦЕССУАЛЬНОСТЬ**

***Аннотация:** Статья написана по докладу «Культур-центризм и процессуальность», сделанному в декабре 2018 года на общеполитическом методологическом семинаре. В статье рассматриваются философские проблемы, связанные с соотношением культур-центризма, натурализма и процессуальности. Показаны философские предпосылки исследовательских программ общественнознания, а также соотношение натурализма и культур-центризма. Отмечено, что исследовательская программа не тождественна тому или другому философскому направлению.*

Раннебуржуазная и классическая философия были ориентированы на природу и изучающие ее науки. Это позволяет предположить, что генетически первой исследовательской программой общественнознания Нового времени была натуралистическая программа. Одновременно рассматривается культур-центристская программа общественнознания, неразрывно связанная с рефлексией культуры. Автор обращается к концепции культурных поворотов как новой методологии культур-центристской программы. Также рассматривается концепция китайских мегатрендов супругов Дж. и Д. Нейсбит как вариант культур-центристской исследовательской программы.

***Abstract:** The article is based on the report «Culture-centrism and processuality» made in December 2018 at the Institute of Philosophy RAS' methodological seminar. The article discusses philosophical problems associated with the correlation of culture-centrism, naturalism and processuality. The author reveals philosophical prerequisites of research programs of the social science, as well as the relationship of naturalism and culture-centrism. The early bourgeois and classical philosophy were oriented towards nature and the sciences that studied it. This suggests that the genetically first modern social science research program was a naturalistic one. At the same time, a cultural-centrist social science program is inextricably linked*

---

**Федотова Валентина Гавриловна** — доктор философских наук, главный научный сотрудник Института философии РАН (Москва). E-mail: val\_fedotova@mail.ru.

---

*with cultural reflection. The author refers to the concept of cultural turns as a new methodology of the cultural-centrist program. The concept of Chinese megatrends of the J. and D. Naysbitt is also considered as version of a cultural-centrist research program.*

**Ключевые слова:** философские предпосылки обществознания, исследовательские программы, натурализм, культур-центризм, процессуальность культур-центризма и тенденции его превращение в общенаучную исследовательскую программу, культурные повороты, мегатренды.

**Keywords:** *philosophical prerequisites of the social science, research programs, naturalism, culture-centrism, processuality of culture-centrism and its tendency to turn into a general scientific research program, cultural turns, megatrends.*

**Предисловие.** Раннебуржуазная и классическая философия были ориентированы на природу и изучающие ее науки. Это позволяет предположить, что генетически первой исследовательской программой обществознания Нового времени была натуралистическая программа. Процессуальность культур-центризма и тенденция его превращения в общенаучную исследовательскую программу не воспринималась натурализмом.

В 1982 г., будучи кандидатом философских наук и уже пять лет работая в Институте философии, я опубликовала в сборнике ИФ РАН «Проблемы объяснения и понимания в научном познании» свою статью «Понимание в системе методологических средств современной науки»<sup>172</sup>. В этой статье я выделила две исследовательские программы — натурализм и культур-центризм, отличающиеся своей направленностью: натурализм имел черты объективности, интереса к природе, тогда как культур-центризм был направлен на анализ культуры как процесса и на рассмотрение культурных факторов. Эта работа должна была иметь продолжение, но я увлеклась другими сюжетами, издала три книги и некоторое время лишь эпизодически обращалась к применению предложенной мною методологии.

Сутью ее было выделение и применение (иногда одновременное) предложенных мной натуралистической и культур-центристской исследовательских программ. В то время в отечественной философской литературе набирали вес натуралистические, сциентистские подходы, воспринимаемые некоторыми специалистами как единственно научные. В этом виделся рост объективности. Однако я, имея инженерное и философское образование, предложила обратить внимание на две проти-

---

<sup>172</sup> Федотова В.Г. Понимание в системе методологических средств современной науки // Проблемы объяснения и понимания в научном познании» свою статью. — М.: ИФ РАН, 1982. — С. 87-119.

воположно направленные и вместе с тем связанные между собой исследовательские программы, которые я назвала натуралистическими и культур-центристскими.

Сегодня я могла, возможно, назвать их натур-центризмом и культур-центризмом, чтобы подчеркнуть их основы, которые не избавляют от взаимодействия. Это представлено в выше указанных работах – статье 1982 г. и статье 2001 г.<sup>173</sup>, где изложены мои идеи о двух исследовательских программах – натурализме и о культурцентризме в Новой философской энциклопедии<sup>174</sup>. Сегодня многие употребляют термины «натурализм» и «культур-центризм» как самоочевидное знание, источники которого неизвестны. Однако в указанных выше статьях и Новой философской энциклопедии опубликованы именно мои тексты по проблемам натурализма и культур-центризма, хотя затем они были использованы многими исследователями и вошли в обиход, часто не сообщая имени их автора.

**Философские предпосылки исследовательских программ общественности.** *Натуралистическая исследовательская программа.* Натурализм в методологии социальных наук XX в. был связан с развитием всех разновидностей позитивизма, со структурно-функциональным подходом. В этих подходах признавалось *отличие предметов* физики, биологии и социальных наук, но провозглашена идея *единства методов* в построении теории любых процессов. Сам разум при этом рассматривался как природное свойство. Натуралистическая исследовательская программа, объективирующая процессы, долгое время занимала ведущее место, хотя такие выдающиеся российские философы как П.П. Гайденко, М.К. Мамардашвили, Н.В. Мотрошилова, В.М. Межуев, Е.А. Мамчур, Э.Ю. Соловьев, В.С. Швырев и многие другие следовали другим подходам, отвечающим ориентации на социальные и культурные процессы, а не только на объективизм естествознания. Будучи философской программой развития науки, исследовательская программа не тождественна тому или иному философскому направлению. Не любое философское направление послужило базой развития научных теорий.

Отличительной чертой западной философии после Второй мировой войны оказалась продолжающаяся ломка тех довольно устойчивых ее

---

<sup>173</sup> Мои статьи в коллективной монографии сектора исторического материализма Института философии «Проблемы объяснения и понимания в научном познании» (М.: Академия наук СССР, Институт философии, 1982. – С. 87-118) и статьи в коллективной монографии 2001 года «Социальные знания и социальные изменения» / Отв. ред. В.Г. Федотова. – М.: Российская Академия наук, Институт философии, 2001. – С. 96-99, 186-198.

<sup>174</sup> Новая философская энциклопедия. – М.: Мысль, 2000. – Т. II. – С. 352-353.

структур, которые сложились в XVII-XVIII вв.<sup>175</sup>. Ряд философских теорий объединялись для формирования исследовательской программы, которая содержит в себе, по мнению П.П. Гайденко, характеристику предмета, метода исследования, общих предпосылок научной теории, способов перехода от философской системы к научным построениям<sup>176</sup>.

Как показал В.М. Межуев, отношения природы и культуры исторически изменчиво: на начальных этапах капитализма человек является в определенной мере элементом природной среды, составляя с ней непосредственное единство, на более поздних ступенях развития — сама природа становится элементом человеческой среды, реализуется деятельностное единство человека с природой. «В культуре тем самым представлен всеобщий, специфический именно для человека характер его связи с природой, возвышающий его над особенностями чисто природного бытия и прямо совпадающий с его существованием как общественного субъекта деятельности»<sup>177</sup>.

Раннебуржуазная и классическая философия были ориентированы на природу и изучающие ее науки. Это позволяет предположить, что генетически первой исследовательской программой обществознания Нового времени была *натуралистическая программа*, которая формировала идеалы и нормы научности по образцу естественных наук. Исторически первым таким образом была механика, определившая механицизм всего домарковского материализма и придававшая натуралистической программе исторически конкретный вид. Исследования общественной жизни в XVII-XVIII вв. еще не претерпели такого отделения от философии, как естественные науки, но и они восприняли механицизм. Он включал в себя поиски экономистами экономического механизма и историками — основного фактора истории.

Центральное положение механики в натуралистической исследовательской программе было обусловлено уровнем развития естествознания. Позже в XIX веке появляются классификации наук, в центр которых помещается география (Г. Бокль, Ф. Ратцель, И. Мечников и др.), демография (А. Кост, М.М. Ковалевский и др.), биология (Г. Спенсер и др.), в XX в. психология (Ж. Пиаже и др.), физика (О. Нейрат, Р. Карнап др.). Это перенесение центра тяжести натуралистической программы с одной науки на другую отражает степень зрелости естествознания, появление в нем все новых лидирующих дисциплин.

---

<sup>175</sup> Автономова Н.С. В поисках новой рациональности: опыт типологической характеристики некоторых тенденций современного буржуазного сознания // Вопросы философии. — 1981. — № 3. — С. 143-156.

<sup>176</sup> Гайденко П.П. Эволюция понятия наука. — М., 1980. — С. 10-11.

<sup>177</sup> Межуев В.М. Культура и история. — М.: Политиздат, 1977. — С. 122.

На основе методов какой-либо из названных наук могли формироваться определенные школы в общественном знании, прежде всего, в социологии – географическая, демографическая, биологически-органицистская и т.д. Пределной формой развития натуралистической философской и социологической традиции XIX в. является экономический материализм, часто сводящий весь социально-культурный процесс к появлению первичного экономического фактора, действующего в качестве естественного. Натурализм в методологии социальных наук XX в. связан с развитием всех разновидностей позитивизма, со структурно-функциональным подходом.

Кризис натуралистической программы в конце XIX – середине XX вв. был связан с осознанием отличий природы от культуры, природных объектов от общественных. С развитием капитализма разрушались первоначальные природные зависимости людей и создавались все новые связи, определяемые совокупным общественным трудом.

*Культур-центристская исследовательская программа.* Открытие второй, по сравнению с природой, онтологической реальности – культуры – означало отказ от её понимания как деятельности, направленной на реализацию природной сущности человека. Культура была теперь понята как формирование человека и его общественных связей, как продукт истории и сама история, как самоосуществление человека, в ходе которого меняется его собственная природа.

Существующую ясность относительно различий философии XVII–XVIII и XIX, XX вв. внесли работы М.К. Мамардашвили, Э.Ю. Соловьева и В.С. Швырева<sup>178</sup>. Как отмечал в своей книге 1977 г. «Культура и история»<sup>179</sup> В.М. Межуев, проводя эту линию так же и в новой книге<sup>180</sup>, в других своих работах: на той ступени развития, когда отношение к природе предстает как общественное отношение, «всеобщее (универсальное) развитие, впервые и полагается объективное различие между природой и культурой».

Таким образом, культура как созданное человеком и создание самого человека выступает как всеобщее определение, которое, однако, предстает в конкретно-исторических формах. Первоначальная природная зависимость сменяется открытием социальных связей, произведенных совокупным общественным трудом, т.е. отношениями людей, создаваемых не природным способом, а исторически созданными условиями труда и ак-

---

<sup>178</sup> Классика и современность: Две эпохи в развитии буржуазного сознания // Философия и наука. – М.: Наука, 1972. – 424 с.

<sup>179</sup> Межуев В.М. Культура и история. – М.: Политиздат, 1977. – С. 122.

<sup>180</sup> Межуев В.М. Идея культуры. Очерки по философии культуры. – М., Прогресс-Традиция, 2006. – 408 с.

тивностью общественного субъекта. В культур-центристской программе этот позже, чем природа, открытый объект становится логически первым.

Культур-центристская исследовательская программа не столь явным образом, как натуралистическая, опирается на частные науки, ибо общественные науки, на которые она могла бы опереться, сами в существенной мере формируются той или иной исследовательской программой. И все же можно фиксировать присущую культур-центризму ориентацию на антропологию, историческую науку, искусство и науки об искусстве, культурологию, психологию и пр., ибо в гораздо большей мере развитие этих наук осуществлялось под влиянием культур-центристских ориентаций.

Открытие культуры как особой реальности не разрывает связей человека с природой. Это — одна из причин, согласно которой культур-центристская исследовательская программа не упраздняет натуралистическую программу, как это нередко представляется некоторым исследователям. Природа остается в качестве предпосылки деятельности человека, но культур-центризмом не схватывается, оставляя место натурализму. Я хотела бы подчеркнуть это обстоятельство, считая необходимым показать взаимодействие двух обозначенных исследовательских программ, несмотря на сегодняшний интерес к культур-центризму и частому восприятию его чуть ли ни как единственной ныне исследовательской программы.

***Процессуальность культур-центризма и тенденция его превращения в общенаучную исследовательскую программу.*** Процессуальность как свойство культуры сегодня многими исследователями воспринимается как примета времени. Например, С.С. Неретина и А.П. Огурцов в своей книге «Онтология процесса» пишут: «сама возможность вещи переходить из статуса действия в статус субстанциональности свидетельствует о том, *что вещь есть совокупность процессов*», «если раньше требовалось реабилитировать вещь, то теперь возникла необходимость раскрыть ее смысл, он именно в процессуальности»<sup>181</sup>. Как показывают эти авторы, «процесс оказался оселком философских размышлений, которые находят свое выражение и в естествознании — от теории эволюции до инфляционной космологии и теории относительности, и в исторической науке — от анализа социально-политических и экономических изменений до уяснения образов времени как специфических точек зрения на историю»<sup>182</sup>. Как отмечают С.С. Неретина и А.П. Огурцов в книге «Онтология процесса» в XVII-XVIII вв. особо интересуют механические процессы, начиная с романтиков, возникает

---

<sup>181</sup> Неретина С., Огурцов А. Онтология процесса: процесс и время. — Монография. — М.: Голос, 2014. — С. 3.

<sup>182</sup> Там же. — С. 4.

внимание к анализу изменений внутри системы. XIX в. проявляет интерес к любым формам предметности как пространственным или временным формам воплощения абсолютного духа (его отчуждения в природу — пространственные и в историю — временные). Как показывают Неретина и Огурцов, XX век — система актуальных событий<sup>183</sup>. Теория относительности, утверждение позиций наблюдателя. Приоритет движению, изменению самой вещи. Время как мерило процесса. «...Многообразие процессов определяет многообразие времени и форм его переживания и осмысления»<sup>184</sup>. Они же пишут, что «философия XX в. радикально трансформировала трактовку процессов: вся реальность, понятая после общей теории относительности как пространственно-временной континуум, стала процессуальной, а сам процесс был понят как непрерывная серия уникальных событий»<sup>185</sup>. Однако мне кажется, здесь я сошлюсь на Ю.М. Резника и А.В. Смирнова, что наша логика онтологизирует субстанции, а не процессы<sup>186</sup>.

На мой взгляд, реальность и вещь стали процессуальными в культурцентристской исследовательской программе. В натуралистической они могут выступить как объект или предмет, объективность которого задается объективностью их существования в натуралистической исследовательской программе. Ниже мы рассмотрим это на примере такой дисциплины, как современная социальная антропология и этнология.

Необходимость перехода к процессуальным теориям была осознана частично в XX и большей частью в XXI в. Это затронуло целые дисциплины, которые изменили свой исследовательский стиль. Философия сыграла важную методологическую роль в выработке исследовательских программ социального знания, например, самого трудного для нее — экономического, во всем многообразии его направлений и концепций. Но, прежде всего, складывались философские программы, имеющие отношение ко всей системе наук об обществе. Они содержат в себе характеристику предмета и метода исследования, предпосылок теоретического анализа и возможностей перехода от общеподлинных подходов к анализу методологии конкретных научных дисциплин.

Понятие исследовательской программы является философским по своему статусу, одновременно неся в себе понимание как общих методологических принципов наук об обществе, так и возможность применения

---

<sup>183</sup> Там же. — С. 4-5.

<sup>184</sup> Там же. — С. 9.

<sup>185</sup> Там же. — С. 9.

<sup>186</sup> Резник Ю.М., Смирнов А.В. Философия в поисках смысла: рефлексия иного и инаковости // Личность. Культура. Общество. — 2018. — Т. XX. — Вып. 3-4 (99-100). — С. 271.

к отдельным дисциплинам, в данном случае, к социальной антропологии и этнологии, хотя здесь новые принципы оказались освоенными позже, чем в социологии, экономической науке, географии и пр. Эти исследовательские программы были рассмотрены мной как в общем виде, так и на материале экономического знания. В общем виде речь шла об анализе двух базовых как общенаучных, так и специально-научных программ, способных быть примененными как к социально-гуманитарным наукам в целом, так и, например, к экономическому знанию — о *натуралистической и культур-центристской исследовательских программах*. Генетически первой исследовательской программой обществознания Нового времени была *натуралистическая программа*, формирующая идеал и нормы научного познания социальных явлений по образцу естественных наук — используя *метод объяснения*.

Исторически первым таким образцом была, как я уже отметила, механика, определившая механистический характер материализма и придававшая ему конкретный вид. Исследования общественной жизни в XVII-XVIII вв. еще не претерпели отделения от философии, но и в ее рамках восприняли механицизм. В дальнейшем это направление стало связанным с развитием всех разновидностей позитивизма, со структурно-функциональными подходами, использующими метод объяснения. Натуралистическая программа применима и поныне, и не исключены определенные задачи исследования, в которых она успешна как в обществознании, так и в естествознании, и в других науках. Однако приоритет культур-центристской программы, опирающейся на изменения культуры, сегодня бесспорен.

Дальнейшее развитие методологии социального познания шло преимущественно по линии формирования культур-центристской исследовательской программы, в которой культура получила определяющее значение. На той ступени развития, когда отношение к природе предстает как общественное отношение, сама природа становится элементом человеческого отношения: «... культуре тем самым представлен *всеобщий специфический именно для человека характер его связи с природой*, возвышающий его над особенностям чисто природного бытия и прямо совпадающий с его существованием как общественного субъекта деятельности»<sup>187</sup>. В *культур-центристской исследовательской программе* открытый объект — культура — становится логически первым, обеспечивающим видение процессуального характера различных систем и способов рассмотрения. Главная идея этой программы — это отличная от природы самостоятельная

---

<sup>187</sup> Межуев В.М. Культура и история. — М.: Политиздат, 1977. — С. 123.

реальность (культура), не позволяющая уподобить многие явления социального мира вещам. В ней можно быть ученым не тогда, когда анализируешь социальные факты как вещи, а когда включаешь объекта исследования мнения людей, их ценности, процессуальность.

Культур-центристская стратегия устанавливает концептуальные границы объяснения и вводит принцип *понимания* в качестве ведущего методологического средства. Открытие культуры как особой реальности не разрывает связей человека с природой. Это — одна из причин, по которой культур-центристская исследовательская программа не упраздняет натуралистическую программу. Последняя может распространяться и на такой объект изучения, как сама культура, если берет конкретную задачу, решение которой не требует процессуального подхода. Абстрактный индивид есть продукт натуралистической редукции культуры. И часто обращение к натуралистической программе при исследовании почти любых объектов чревато отказом от исследования процессуального характера, уже вошедшего в характеристики рассматриваемого предмета.

Первоначально культур-центристская программа формировалась только применительно к обществознанию. Она, по существу, указала на границы натуралистической программы. Обе программы, однако, могут быть направлены на изучение одного и того же объекта, но превращают они его в свой предмет в соответствии со своей методологией. Первая призывает верить в незнающую исключений объективную закономерность, вторая — в изменчивость человеческого духа и предметной среды. Попытки создания дисциплинарных программ, как правило, характеризуются тяготением к одной из названных. Эти две программы следует признать базовыми в методологии обществознания. Они являются системообразующими факторами обществознания, определяющими видение его специфики и методов, и относятся к большинству дисциплин как в сфере общественных наук, так в естествознании.

Переход от натуралистической исследовательской программы к культур-центристской, от объектности к процессуальности произошел во многих науках. Это стало мировоззренческим явлением, учитывающим идентичность людей и предметов познания во многих других науках<sup>188</sup>.

---

<sup>188</sup> См.: Человек в экономике и других социальных средах / Отв. ред. В.Г. Федотова. — М.: ИФ РАН, 2008. — С. 3-95; *Тросби Д.* Экономика и культура. — М., 2013. — С. 38-69; *Найт Ф.* Экономика и человеческая деятельность // *Философия экономики: Антология.* — М., 2012. — С. 124-133; *Зингалес Л.* Капитализм для народа. Либеральная революция против коррумпированной экономики. — М.: Издательство Института Гайдара, 2016. — 368 с.; *Безельсдайт Ш., Маселанд Р.* Культура в экономической науке. — М., СПб.: Издательство Института Гайдара, 2016 и др.

Сегодня закономерность такого перехода осознается в социальной антропологии и этнологии, что отчетливо проявилось на заседании секции Научного совета РАН по проблемам этничности и междисциплинарных отношений (19 декабря 2017 г.) в докладах В.А. Тишкова, Л.М. Дробужевой, И.С. Семененко, Д.А. Функа и других. В докладе последнего было афористически высказано, что «социальное конструирование реальности — это превращение любой системы в социально признанную в качестве реальности». Это — интерпретация теоремы В. Томаса: если нечто принято за реальность, оно реально в своих последствиях. И это возможно только в культур-центристской, а не в натуралистической программе, ибо первая отличается процессуальностью и направленностью на самодвижение, изменение, фиксацию меняющихся тенденций, т.е. имеет дело с процессами, а не с объектами или предметами, находящимися в статике. Как отмечает В.А. Тишков, речь идет о трактовке предмета науки (социальной антропологии и этнологии), которая зависит от избранной парадигмы исследования или в целом от выбора исследовательской программы, в данном случае, — натуралистической или культур-центристской.

Мы не исключаем, что натуралистическая программа в определенных случаях может оказаться познавательной значимой, но она не может быть исчерпывающей. В динамичном мире она уступает эвристическим возможностям культур-центристской программы. Еще лучше, когда они работают вместе. Первые идеи интегративного подхода были предложены П. Бергером и Н. Лукманом. Но сегодня изменения в методологии коснулись многих дисциплин, формирование идентичностей и конструктивистская природа познания вышли на передний уровень.

***Новый опыт исследований в социальной антропологии и этнологии.*** Переход от этноса к этничности состоит в появлении процессуальности и изменении основ прежней этнографии, превращающих её теперь социокультурной антропологией и этнологией (В.А. Тишков).

Примордиальные трактовки этничности путем сведения проблемы к анализу этноса и его исследования как некой константы, определяемой его наличными свойствами, сегодня во многом устарели из-за отсутствия конструктивных действий, отсутствия учета роли конструктивистской парадигмы, которая исходит из понимания этноса как процесса этничности и практики, формируемых в ходе исследования. Академик В.А. Тишков убедительно рассмотрел недостатки примордиалистских, натуралистических по сути подходов, сводящих сложные социальные процессы, в т.ч. этничности, к примордиальным заданным сущностям. Он пишет: «За последние четверть века внутри дисциплины произошли значимые и неоднозначные перемены. Переход от этноса к этничности и даже выход за

пределы этничности позволили обрести новую предметную область, определяемую как антропология и этнология. Речь идет не столько о физической, сколько о социально-культурной антропологии, которой в начале 1990-х годов в нашей науке не было. Этнос ушел из языка этнологов, за исключением некоторой части исследователей и вузовских преподавателей, которые не следят за современными тенденциями. Этому способствовали развитие самого научного знания и более полная информированность отечественных специалистов о мировом научном контексте»<sup>189</sup>.

В.А. Тишков отмечает, что после 1991 г. общественные и гуманитарные науки в России пережили драматический переход от этноса к этничности, т.е. от натурализма, свойственного теории этноса, к конструктивистской интерпретации и далее — к этничности как идентичности. Осуществляется переход от примордиальности к социальному конструированию реальности в разных областях исследования общества, в частности, в социальной антропологии и этнологии. Важно отметить, что — это случай общей тенденции перехода от натурализма к культур-центризму, от статичного видения к процессуальному. Причем, он присущ не только социальной антропологии и даже не только гуманитарным наукам или наукам об обществе, но и наукам о природе, о чем свидетельствует быстрое развитие синергетики, теории динамического хаоса и пр. Это хорошо показано в работах И. Пригожина, В.С. Степина, В.И. Аршинова, В.Г. Буданова, Е.Н. Князевой и др. Подобный общий тренд коснулся почти всех научных дисциплин, которые перестали понимать предмет своего исследования исключительно как устойчивый объект и обратились к проблеме процессуальности.

*Дальнейшая судьба натуралистической исследовательской программы (на примере дисциплины «Социальная антропология и этнология»).* В.А. Тишков показал, что «этничность переплетается с другими коллективными идентификациями и лояльностями (курсив наш. — В.Ф.) до такой степени, что исчезает само понятие группы как социальной и даже социологической целостности. Разрыв с позитивистским группизмом был одним из наиболее существенных моментов в этнологических новациях. Этнические границы стали пониматься не как границы групп в пространстве, а как ментальные маркеры, по которым могут выстраиваться группы»<sup>190</sup>.

По мнению В.А. Тишкова, существуют дисциплинарные отличия исследователей этничности и идентичности. Но эти дисциплинарные грани-

---

<sup>189</sup> Тишков В.А. От этноса к этничности и после // Этнографическое обозрение. — 2016. — № 5. — С. 6.

<sup>190</sup> Там же. — С. 9.

цы, кроме других особенностей, отличаются степенью генерализации. Их коррелированность подтверждается сходными с изменениями этничности изменениями идентичности. Так, В.А. Тишков ссылается на Н.Н. Федотову, раскрывшую процессуальный характер идентичности, вполне применимый для анализа динамики и сходной с ней этничности, хотя предметность ее описания ближе к социологической. Примером может служить методологическое единство ситуаций анализа этничности как процесса и идентичности в ее процессуальном значении<sup>191</sup>.

Под динамикой идентичности Н.Н. Федотова предлагает понимать изменение идентичности под влиянием факторов, меняющих ее в некотором диапазоне своих свойств, в некотором континууме, сохраняющем её базовые свойства. Она показывает, что в «быстро трансформирующемся, неравномерно развивающемся, полном рисков и кризисов современном обществе возникает необходимость изучения именно *динамики* идентичности. *Идентичность оказалась включенной в динамику современного нелинейного развития, и сама подвержена действию фактора нелинейности*<sup>192</sup>. С таких же позиций идентичность трактуется в энциклопедическом издании «Идентичность. Личность. Общество. Политика. Энциклопедическое издание»<sup>193</sup>.

Философ и политолог С. Бенхабиб рассмотрела «притязания культуры» на участие в политических процессах, утверждая необходимость учета культурной идентичности взаимодействующих сторон, принимая во внимание её сложность и разнообразие, отказываясь от натуралистического «группизма». Она показала, что, в отличие от бюрократического «анкетирования» акторов процесса по отдельным признакам, выступает за демократизацию и повышение роли культурных идентичностей как сложных образований, называя это «постнациональным, эгалитарным, демократическим видением модернистских культурных перспектив»<sup>194</sup>.

Для философа, коим я профессионально являюсь, ближе контекстуальное рассмотрение этничности, идентичности, связанное с выделением крупных эпох. В моих книгах — это первый, второй и третий модерн,

---

<sup>191</sup> См.: Федотова Н.Н. Изучение идентичности и контексты ее формирования». — М.: Культурная революция, 2012 — 200 с.

<sup>192</sup> Федотова Н.Н. Динамика идентичности // Идентичность. Личность. Общество. Политика. Энциклопедическое издание / Отв. ред. член-корр. РАН И.С. Семенов. — М.: Весь мир, 2017. — С. 287.

<sup>193</sup> См.: Идентичность: Личность, общество, политика. Энциклопедическое издание / отв. ред. И.С. Семенов. — М.: Весь мир, 2017. — 992 с.

<sup>194</sup> Бенхабиб С. Притязания культуры. Равенство и разнообразие в глобальную эру. — М.: Логос, 2003. — С. 96.

отличающиеся способами существования и методами анализа этничности, национальности, идентичности плюс увеличение роли культур-центристской программы, т.е. отличием мировоззренческих комплексов, состоящем в натурализме одних из них и культур-центризме и процессуальности — других.

Как верно отмечает В.А. Тишков, «речь в представляемой им дисциплине — антропологии и этнологии идет о трактовке предмета науки, которая зависит от избранной парадигмы исследования»<sup>195</sup> или, на наш взгляд, в целом от выбора исследовательской программы — натуралистической или культур-центристской. Первая трактует предмет науки как данный, вторая — как добываемый в ходе текущих его изменений и изучений.

Следует отметить, что это — не единственный способ философского осмысления проблем методологии. Имеются работы, где проблемы этничности и национальности рассматриваются в историко-философском контекст. Философский интерес распространяется на проблемы этничности и в их связи с социальными изменениями, где исследуется то, как реальность продуцирует новые теоретические ходы (например, усложнившаяся реальность сопровождается появлением культурных, этнических и пр. гибридов). Или, напротив, теоретические ходы конструируют новую реальность (политика коренизации народов в 1920-1930-е гг.).

Философия учитывает также парадигмальные сдвиги — от эссенциализма к конструктивизму, от индивидуализма к группизму, от нациестроительства к построению национального государства, от национального дискурса к постнациональному дискурсу, и обратно. Я согласна с Л.М. Дробижевой в том, что позитивная этническая идентичность не препятствует гражданской идентификации. И это важно учитывать философу, о каком бы типе общества речь не шла — традиционном, современном или постсовременном, обществе «третьего» модерна (П. Вагнер, В.Г. Федотова), обществе рефлексивного модерна (Э. Гидденс, У. Бек), обществе текучего модерна (З. Бауман).

Я разделяю мысль британско-американского историка, социолога и политолога П. Андерсона, для которого названные мною параметры имеют большое значение. Он пишет: «...Быть современным — это найти нас в среде, которая обещает нам приключение, власть, удовольствие, рост, трансформацию себя и мира — и, в тоже самое время, что угрожает разрушить все то, что мы имеем, все то, что мы знаем, все то, чем мы являемся. Современные контексты и опыт пересекают все границы географии и эт-

---

<sup>195</sup> Тишков В.А. От этноса к этничности и после // Этнографическое обозрение. — 2016. — № 5. — С. 6.

ничности, класса и национальности, религии и идеологии: в этом смысле современность можно назвать объединяющей человечество. Но это парадоксальное единство — единство в разнообразии...»<sup>196</sup>.

Философия занимается анализом условий кросскультурного диалога, но не может справиться с этими альтернативами, являющимися приметой времени. Как показал В.А. Тишков, этничность *переплетается с другими коллективными свойствами*, причем до такой степени, что само понятие группы как социальной и даже социологической целостности перестает существовать. Разрыв с позитивистским группизмом, (как и вообще с натуралистической исследовательской программой) — не только крупнейшая этнологическая инновация, но инновация для всей системы наук и системы мировоззрения.

Такая инновация указывает на дрейф идентичности. «Вместо возрождения, формирования, перехода, исчезновения этносов имеет место совсем другой процесс — это путешествие индивидуальной/коллективной идентичности по набору доступных в данный момент культурных конфигураций или систем, причем в ряде случаев эти системы и возникают в результате дрейфа идентичности»<sup>197</sup>. И далее — «этническая идентичность это не только постоянно меняющиеся представления о том, что есть группа, но это — всегда борьба за контроль за данным представлением, за дефиницию, за то, что составляет главные черты и ценности группы». Например, меняющийся список этносов, предлагаемый при переписи населения государством, модифицирует этническую идентичность.

«Концепт дрейфа этничности — изменчивость народов, культур и персональной идентичности представляется обыденностью, а не отклонением, в котором смена традиций рассматривается как своего рода традиция. В этом измерении понятие “этничность” не только удобнее “этноса”, но и отлично от него, поскольку обозначает сущность динамичного явления, а не его статичный образ. “Этносы” могут появляться и исчезать по воле правителей или ученых, тогда как “этничность” остается естественным и устойчивым свойством человека. Каждая этноистория — бесконечная череда перерождений, каждое поколение заново воссоздает свою этничность, и всякий раз в чем-то по-новому»<sup>198</sup>.

**Культурные повороты.** Сегодня важной проблемой методологии науки является вклад философии в формирование методологии исследова-

---

<sup>196</sup> Anderson P. Modernity and Revolution // *New Left Review*. — 1984. — №1/144. — P. 97 (96-113).

<sup>197</sup> Тишков В.А. Реквием по этносу: Исследования по социально-культурной антропологии. Ин-т этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая. — М.: Наука, 2003. — С. 120-123.

<sup>198</sup> Головин А.В. Дрейф этничности // *Уральский исторический вестник*. — № 4 (25). — 2009. — С. 46-55.

ния. Мы далеко ушли от идеологических оценок философского знания в качестве буржуазного или социалистического, и это был значительный «поворот», который способствовал развитию философского знания в России. Словом, и сегодня термин «поворот» открывает многообразие возможных изменений, среди которых следует выделить инновационный, методологический поворот к практике (немецкий исследователь Г. Бонгерте<sup>199</sup>). В этой связи исключительно интересной является книга Д. Бахманн-Медик «Культурные повороты. Новые ориентиры в науках о культуре»<sup>200</sup>.

В отличие от многообразия возможных «поворотов», например, гуманистического, инновационного, парадигмального, ресурсного, многовекторного и др., к которым обращались исследователи, Бахманн-Медик ищет возможности изменения направления мысли, что позволяет ей сформулировать новые направления: интерпретативный, перформативный, рефлексивный/литературный, постколониальный, переводческий, пространственный и иконический повороты.

Как пишет Бахманн-Медик, «для концептуализации культурологических “поворотов”, прежде всего, решительно важно, что толчок им дала принципиальная переориентация на “культуру” (культурный поворот), благодаря чему они упразднили сциентистские, зачастую позитивистские и экономические толкования социального... Язык и текст были осознаны как формообразующие и движущие силы социального действия и на уровне теории раскрыты в свойственной им двуликости: сначала в культурно-семиотическом плане «культуры как текста», затем в направлении... «культуры как текстуры социального»<sup>201</sup>.

Вместе с тем, я в своей программе ставлю пункт о дальнейшей судьбе натуралистической программы в том смысле, что натурализм может стать не только программой науки, но и практикой отношения к природе, обещающей человечество.

**Мегатренды Дж. Нейсбита для США и китайские мегатренды.** Огромный вклад в развитие культур-центристской программы внес Дж. Нейсбит — американский футуролог и философ. В 1982 г. он опубликовал свою книгу «Мегатренды». В 1984 г. книга была вновь переиздана в США. Она

---

<sup>199</sup> Бонгерте Г. Социальная практика и поведение. Размышления о повороте к практике в социальной теории // Социологический ежегодник: Сборник научных трудов. — М.: Российская академия наук. Институт научной информации по общественным наукам; кафедра общей социологии государственного университета — Высшей школы экономики, 2009. — С. 107-113

<sup>200</sup> Бахманн-Медик Д. Культурные повороты. Новые ориентиры в науках о культуре. — М.: Новое Литературное Обозрение, 2017. — 502 с.

<sup>201</sup> Там же. — С. 14.

получила огромную известность и популярность в мире. В ней он наметил переходы обществ из предшествующих состояний в новые. И это относилось, прежде всего, к США и западным странам. В книге «Мегатренды. Десять новых тенденций, трансформирующих наши жизни» Нейсбит раскрывает их следующим образом:

1. От индустриального общества к информационному;
2. От форсированной технологии к балансу высокой технологии и душевного комфорта;
3. От национальной экономики к мировой экономике;
4. От краткосрочности к долговременности;
5. От централизации к децентрализации;
6. От помощи со стороны институтов к самопомощи;
7. От представительной демократии к партисипаторной (демократии участия);
8. От иерархий к сетевым структурам;
9. От Севера к Югу;
10. От «или – или» к множественному выбору<sup>202</sup>.

Эту схему можно трактовать как вариант культур-центристской исследовательской программы, ибо в ней обозначен подход, характеризующий большие возможности анализа динамики современных процессов и его актуальность, особенно в сравнении с натуралистической программой исследования. Нейсбит демонстрирует многообразие реакций на культурную разнородность. Его книга в течение двух лет сохраняла статус бестселлера «Нью-Йорк Таймс».

Он посещал Китай много раз, начиная с 1967 г. После выхода его «Мегатрендов» в 1982 г., в Китае было продано 20 млн. экземпляров этой книги, переведенной на китайский язык. Она многократно переиздавались. Нейсбит сказал своему китайскому другу на Западе, что Тайвань выглядит более интересно, чем Китай, но именно Китай стал предметом его подлинного интереса и выработки вех его современного развития.

В 1992 г. Нейсбит, часто бывающий в Китае, был приглашен на частную встречу с председателем КНР Цзян Цзэмином, где китайский лидер выразил особый интерес к идее мегатрендов. Первые слова, которые председатель КНР сказал Нейсбиту, были предложением написать о мегатрендах в Китае. В электронном письме через несколько дней после встречи китайский лидер написал Нейсбиту: «Есть много книг о прошлом Китая и новом подъеме, о политическом, экономическом и культурном будущем. Но нам, прежде всего, необходим анализ, наподобие того, кото-

---

<sup>202</sup> См.: Naisbit J. *Ten New Directions Transforming Our Lives*. – N.Y.: New York Times, 1982.

рый содержался в Ваших «Мегатрендах». Далеко даже не всем китайцам известно, что происходит в Китае и куда движется страна. Почему бы Вам не проанализировать мегатренды Китая и не написать об этом?»<sup>203</sup>. Проблема этничности и идентичности являлась в этих предложениях решающей. Была поставлена задача увидеть страну глазами самих китайцев. Но Нейсбит не сразу принял предложение, считая себя не готовым, и вернулся к нему только через десятилетие.

Методологию исследования китайских мегатрендов Нейсбит описывает следующим образом: «...Во-первых, самое важное, нужно фиксировать исключительно факты, реальные события — никаких планов, никаких деклараций. Во-вторых, нельзя руководствоваться заранее фиксированными шаблонами: любая структура определенным образом ориентирует исследование, а, значит, мы рискуем пропустить то, что надеялись отыскать, то, чего мы не знаем, что нас поразит. Наконец, третья задача состояла в том, чтобы собрать и перевести статьи из китайских СМИ, создав таким образом базу данных»<sup>204</sup>.

В мае 2009 г. вышла книга супругов Нейсбит «Китайские мегатренды». Главным в ней было смотреть на Китай глазами китайцев, т.е. показать, как они сами воспринимают Китай. Супруги Нейсбит описывают семь столпов, обеспечивших прогресс и перспективы Китая:

1. Освобождение разума: разрешение отстаивать собственные взгляды по вопросу о пути развития Китая. Ставилась задача — подхватить инициативу снизу, а такие инициативы уже были (хорошая идея вовремя, у свободы много лиц, от мясного скота к дойным коровам).

2. Баланс векторов «сверху вниз» и «снизу вверх».

3. Высаживание деревьев: «пусть растут леса» (новые структуры, цели, гибкие структуры, особые экономические зоны).

4. Вброд через реку, нащупывая камни (не жесткие приказы, а наилучшие варианты, успешная производительность китайцев в США).

5. Художественная и интеллектуальная политика (художники и интеллектуалы во главе перемен).

6. Присоединение к миру — агрессивное встраивание в мировые тренды.

7. Свобода и справедливость (экономически возможное и социально желательное).

8. От олимпийского золота к нобелевским премиям

---

<sup>203</sup> Нейсбит Дж. Новая система на подъеме // Нейсбит Дж., Нейсбит Д. Китайские мегатренды. 8 столпов нового общества. — М.: Астрель, 2012. — С. 9.

<sup>204</sup> Нейсбит Дж., Нейсбит Д. Китайские мегатренды. 8 столпов нового общества. — М.: Астрель, 2012. — С. 10.

Сегодня эти мегатренды работают в Китае. Они были открыты супругами Нейсбит совместно с 28 студентами и аспирантами двух китайских университетов и китайских консультантов — предпринимателей и ученых. Результаты команды Нейсбита и сейчас применяются в Китае. Трудно представить, чтобы маленький коллектив во главе с супругами Нейсбит так быстро справился с задачей. Возможно, Нейсбиты долго готовились к ее решению, к пониманию китайской культуры и образа жизни. Им удалось довести, доконструировать известные им особенности китайской жизни до тенденций, в которых китайский характер нашел себя. Серьезными фактами, способствующими нахождению тенденций, стали китайский прагматизм, духовная жизнь, не противопоставляемая практической и ряд других свойств китайского народа, процессуальный характер выстраиваемой ими этничности.

Таким образом, идеи супругов Нейсбит работают в Китае, и это — не просто проявление китайского прагматизма, но и гораздо большей культурной гомогенности Китая в сравнении с другими странами. Часть общепринятого представления о культуре в Китае относится не только к идеям о том, как устроен мир, что принято за данность и что кажется почти естественным.

Россия нуждается в подобной работе, а наши мегатренды нуждаются в своём Нейсбите, даже если это будет российский Нейсбит или группа междисциплинарных специалистов. Особую роль в этом может сыграть исследовательская группа философов, социальных антропологов и этнологов, ибо она в наибольшей мере имеет своей задачей исследование повседневности.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Автономова Н.С. В поисках новой рациональности: опыт типологической характеристики некоторых тенденций современного буржуазного сознания // Вопросы философии. — 1981. — № 3. — С. 143-156.
2. Бахманн-Медик Д. Культурные повороты. Новые ориентиры в науках о культуре. — М.: Новое Литературное Обозрение, 2017. — 502 с.
3. Бенхабиб С. Притязания культуры. Равенство и разнообразие в глобальную эру. — М.: Логос, 2003. — 350 с.
4. Бонертс Г. Социальная практика и поведение. Размышления о повороте к практике в социальной теории // Социологический ежегодник. Сборник научных трудов. — М.: Российская академия наук. Институт научной информации по общественным наукам; кафедра общей социологии государственного университета — Высшей школы экономики, 2009. — С. 107-113.
5. Гайденок П.П. Эволюция понятия наука. — М., 1980. — 568 с.
6. Головинёв А.В. Дрейф этничности // Уральский исторический вестник. — 2009. — № 4 (25). — С. 46-55.
7. Классика и современность: Две эпохи в развитии буржуазного сознания // Философия и наука. — М.: Наука, 1972. — 424 с.

8. Межуев В.М. Культура и история. — М.: Политиздат, 1977. — 199 с.
9. Нейсбит Дж. Новая система на подъеме // Нейсбит Дж., Нейсбит Д. Китайские мегатренды. 8 столпов нового общества. — М.: Астрель, 2012. — 320 с.
10. Нейсбит Дж., Нейсбит Д. Китайские мегатренды. 8 столпов нового общества. — М.: Астрель, 2012. — 320 с.
11. Неретина С., Огурцов А. Онтология процесса: процесс и время. — Монография. — М.: Голос, 2014. — 724 с.
12. Новая философская энциклопедия в 4-х томах / Научно.-ред. совет: В.С. Стёпин, А.А. Гусейнов, Г.Ю. Семигин, А.П. Огурцов. — М.: Мысль, 2000. — Т. 1-4. — 2659 с. (2-е изд., испр. и допол. — М.: Мысль, 2010. — Т. 1-4. — 2816 с.).
13. Резник Ю.М., Смирнов А.В. Философия в поисках смысла: рефлексия иного и инаковости // Личность. Культура. Общество. — 2018. — Том XX. — Вып. 3-4 (99-100). — С. 267-285.
14. Тишков В.А. От этноса к этничности и после // Этнографическое обозрение. — 2016. — № 5. — С 5-22.
15. Тишков В.А. Реквием по этносу: Исследования по социально-культурной антропологии. Ин-т этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая. — М.: Наука, 2003. — 544 с.
16. Федотова Н.Н. Динамика идентичности // Идентичность. Личность. Общество. Политика: Энциклопедическое издание / Отв. ред. чл.-корр. РАН И.С. Семенов. — М.: Весь мир, 2017. — 992 с.
17. Федотова Н.Н. Изучение идентичности и контексты ее формирования». — М.: Культурная революция, 2012. — 200 с.
18. Anderson P. Modernity and Revolution // *New Left Review*. — 1984. — № 1/144. — P.96-113.
19. Naisbit J. *Ten New Directions Transforming Our Lives*. — N.Y.: New York Times, 1982. — 290 pp.

#### BIBLIOGRAPHY

1. Avtonomova N.S. V poiskakh novoy ratsionalnosti: opyt tipologicheskoy kharakteristiki nekotorykh tendentsiy sovremennoy burzhuznogo soznaniya // *Voprosy filosofii*. — 1981. — № 3. — S. 143-156.
2. Bakhmann-Medik D. Kulturnye povoroty. Novye orientiry v naukakh o kulture. — М.: Novoe Literaturnoe Obozrenie, 2017. — 502 s.
3. Benkhabib S. Prityazaniya kultury. Ravenstvo i raznoobrazie v globalnuyu eru. — М.: Logos, 2003. — 350 s.
4. Bongerts G. Sotsialnaya praktika i povedenie. Razmyshleniya o povorote k praktike v sotsialnoy teorii // *Sotsiologicheskii ezhegodnik. Sbornik nauchnykh trudov*. — М.: Rossiyskaya akademiya nauk. Institut nauchnoy informatsii po obshchestvennym naukam; kafedra obshchey sotsiologii gosudarstvennogo universiteta — Vysshey shkoly ekonomiki, 2009. — S. 107-113.
5. Gaydenko P.P. Evolyutsiya ponyatiya nauka. — М., 1980. — 568 s.
6. Golovnev A.V. Dreyf etnichnosti // *Uralskiy istoricheskiy vestnik*. — 2009. — № 4 (25). — S. 46-55.
7. Klassika i sovremennost: Dve epokhi v razvitii burzhuznogo soznaniya // *Filosofiya i nauka*. — М., 1972. — S. 28-94.
8. Mezhuев V.M. Kultura i istoriya. — М.: Politizdat, 1977. — 199 s.
9. Neysbit Dzh. Novaya sistema na podeme // Neysbit Dzh., Neysbit D. Kitayskie megatrendy. 8 stolpov novogo obshchestva. — М.: Astrel, 2012. — 320 s.
10. Neysbit Dzh., Neysbit D. Kitayskie megatrendy. 8 stolpov novogo obshchestva. — М.: Astrel, 2012. — 320 s.
11. Neretina S., Ogurtsov A. Ontologiya protsesssa: protsess i vremya. — Monografiya. — М.: Golos, 2014. — 724 s.

12. Novaya filosofskaya entsiklopediya v 4-kh tomakh / Nauchno.-red. sovet: V.S. Stepin, A.A. Guseynov, G. Yu. Semigin, A.P. Ogurtsov. – М.: Mysl, 2000. – Т. 1-4. – 2659 s. (2-e izd., ispr. i dopol. – М.: Mysl, 2010. – Т. 1-4. – 2816 s.).
13. Reznik Yu.M., Smirnov A.V. Filosofiya v poiskakh smysla: refleksiya inogo i inakovosti // Lichnost. Kultura. Obshchestvo. – 2018. – Tom XX. – Vyp. 3-4 (99-100). – S. 267-285.
14. Tishkov V.A. Ot etnosa k etnichnosti i posle // Etnograficheskoe obozrenie. – 2016. – № 5. – S 5-22.
15. Tishkov V.A. Rekvem po etnosu: Issledovaniya po sotsialno-kulturnoy antropologii. In-t etnologii i antropologii im. N.N. Miklukho-Maklaya. – М.: Nauka, 2003. – 544 s.
16. Fedotova N.N. Dinamika identichnosti // Identichnost. Lichnost. Obshchestvo. Politika: Entsiklopedicheskoe izdanie / Otv. red. chl.-korr. RAN I.S. Semenenko. – М.: Ves mir, 2017. – 992 s.
17. Fedotova N.N. Izuchenie identichnosti i konteksty ee formirovaniya». – М.: Kulturnaya revolyutsiya, 2012. – 200 s.
18. Anderson P. Modernity and Revolution // New Left Review. – 1984. – № 1/144. – P. 96-113.
19. Naisbit J. Ten New Directions Transforming Our Lives. – N.Y.: New York Times, 1982.

*Поступила в редакцию 17.07.2019 г.*

## Раздел 2. Цивилизационные пути России и стран ближнего зарубежья

UDC 130.2

DOI: 10.30936/2227-7951-2019-11-100-109

**А.П. ДАВЫДОВ**

### **РОССИЯ В ПОИСКАХ СВОЕЙ «СЕРЕДИНЫ» (МЕДИАЦИОННЫЙ РАКУРС)**

***Аннотация:** Статья в тезисной форме приглашает к дискуссии по проблемам становления медиационной (*mediana* — *lat.* середина; *mediation* — *англ.* поиск середины, медиация) теории эволюции культуры. Она указывает на источники медиационного мышления в истории Запада, Китая и России. Делается вывод, что в медиационных яслях Нового завета родилась современная западная цивилизация, что современная политика руководителей КНР во многом формируется под влиянием медиационных идей Конфуция и конфуцианства, и что медиация в России началась в творчестве Пушкина и Лермонтова и продолжается в основном лишь в мышлении деятелей русской литературы и искусства. Выстраиваются элементы теории эволюции культуры через проблематику диахронного становления медиации как альтернативы «бессубъектному» мышлению. Статья полемизирует с постмодернистским утверждением о том, что личность в условиях нарастания значимости глобализации и национального государства исчезает.*

***Abstract:** The article in thesis form invites to the discussion on the formation of a mediation (*mediana* — from Latin “middle”; *mediation* — from English “search of the middle”, *mediation*) theory of cultural evolution. It points on the sources of mediation thinking in the history of the West, China and Russia. It is concluded that modern Western civilization was born in the mediation cradles of the New Testa-*

---

Давыдов Алексей Платонович — доктор культурологии, главный научный сотрудник ФНИСЦ РАН (Москва). E-mail: apdavydov@gmail.com.

---

*ment, that the modern policy of the PRC leaders is largely shaped by the mediation ideas of Confucius and Confucianism, and that mediation in Russia began in the works of Pushkin and Lermontov and continues mainly in the thought of Russian figures of literature and art. Elements of the theory of the evolution of culture are built up through the problematics of the diachronic formation of mediation as an alternative to “subjectless” thinking. The article argues with a postmodern statement that the personality disappears in the face of the growing importance of globalization and the nation state.*

**Ключевые слова:** *медиация, Запад, Китай, Россия, Пушкин, Лермонтов, культура, эволюция, личность, глобализация.*

**Keywords:** *mediation, West, China, Russia, Pushkin, Lermontov, culture, evolution, personality, globalization.*

**Введение.** В основе предлагаемого к дискуссии представления о развитии лежит объективно существующее противоречие между старым и новым, которое я концептуализирую как противоречие между культурой и обществом и через медиационный способ снятия этого противоречия. Предлагаемая концепция изучения развития содержит вопрос: как, где искать социокультурные смысловые пространства в мышлении человека, в обществе, культуре, нацеленные на развитие? И гипотетический ответ: в некоей межполюсной «середине» как основании.

Теоретический концепт «середины», «срединности», «поиска середины», «медиации», «срединоспособности», описывающий динамику социума как становящейся «срединной культуры», родился в древнегреческой этике/политике (Аристотель) и онтологизировался в немецкой классической философии (Г.В.Ф./Гегель). Наполнился социальным содержанием во французской антропологии XIX-XX/вв. (Л./Леви-Брюль, К./Леви-Стросс) и, пройдя через новозаветное христианство, экзистенциализм и постмодернизм помогли понять структуру и основные тенденции в развитии современного общества. Предлагаемая методология анализа социальной социокультурной динамики позволяет выявить логику и структуру медиационных процессов как основания и механизмов развития. В основе представления о современных медиационных процессах лежат теоретические разработки российских учёных А.С./Ахиезера (логика медиации) и В.С./Библера (диалогика), И.Г. Михайловой, И.Н. Сиземской, В.Г./Федотовой и автора этих строк, критика смысла «середины» в работах многих аналитиков.

**Философы.** Аристотель говорил о моральной середине как альтернативе мышлению неморальными крайностями. «Середину» Аристотеля анализировал А.А. Гусейнов. Гегель писал, что в мышлении оппозициями

не два, а три полюса: полюс, противоположный полюс и межполюсная середина (термин Гегеля), которая несет самостоятельное, отличное от полюсов значение. Л. Леви Брюль и К. Леви-Стросс, изучавшие первобытное мышление, ставили в середину сакральный обряд, который находится в «сфере между» жизнью племени и его смертью и соблюдение которого обеспечивает племени выживаемость. Леви-Стросс ввел понятие «медиация» как бытие обрядовой середины. Ахиезер исследовал середину на материале динамики русской культуры. У него «середина» превратилась в «поиск середины» — в творческий процесс и поиск альтернативы исторической инерции, отсюда его теория цикличности истории России.

В.Г. Федотова во многих работах использовала понятие «срединной культуры», субъектом которой является личность и гражданское общество, как альтернатива тоталитарным тенденциям в русской культуре. И.Н. Сиземская широко использует поэтический образ синтеза небесного и земного как жанр русской философии, нацеленной на поиск новых (часто альтернативных) смыслов и на анализ смысла личности. Ю./А. Левада, Ю.Н./Афанасьев, Г.Л./Тульчинский, И.М./Клямкин, В.В./Петухов создали блок идей, утверждающих, что медиации в России нет и что её не может быть в силу общинно-самодержавной специфики российской культурной доминанты<sup>205</sup>.

**Новозаветный проект Ветхого завета.** Важным источником анализа медиационного мышления является Библия и связь библейского мышления с рефлексией в гуманистических движениях Европы. Ветхозаветные пророки/вавилонские пленники Исайя, Иезекииль, Иеремия, Даниил (VI–VII вв. до н. э.) сформулировали основные положения медиационной программы обновления способа веры в древней Иудее и поставили вопрос о необходимости Нового завета на принципиально новых основаниях (гуманизация веры, индивидуализация способа веры, отделение веры от религии).

**Иисус.** Через 600 лет, основываясь на этой программе как на идеале, новозаветный Иисус построил свое этическое учение. Основной медиационный шаг Иисуса — частичное опосредование божественной потусторонности, введение человеческого в смысл божественного. Любовь человека к Богу и человеку через любовь к богочеловеку Иисусу обрела божественное (богочеловеческое, гуманистическое, медиационное) содержание, став третьим субъектом веры.

**Павел.** Следующий медиационный шаг сделал апостол Павел. Он еще более расширил рамки гуманизации веры как возможности верить в Бога

---

<sup>205</sup> См. материалы круглого стола «Медиация как социокультурная категория». 22 февраля 2013 г. ИС РАН // Философские науки. — 2013. — №№ 11, 12; 2014. — №№ 1, 2, 3, 4, 5.

через явление богочеловечности. Это было необходимо для тех людей, которым было трудно полюбить Бога без опоры на чудо. Опираясь на Иисусовы императивы «возлюби Бога» и «возлюби человека», Павел придал любви богочеловеческую природу и провозгласил способность любить человека как основание (основной канал доставки человеку) веры в Бога. Родилась очень важная составляющая частного права — право любить Бога, санкционируемое способностью человека любить другого человека.

**Гуманистические движения Европы.** Ренессанс, реанимировав античную культурную традицию, сакрализовал посюсторонность, тело человека, его разум, творчество, жизнь — всю условную середину, находящуюся в «сфере между» жизнью и смертью. Реформация продолжила осуществлять медиационную программу вавилонских пленников — сделала еще один шаг в деле гуманизации божественного через демократизацию института религии (критика Папы, раскол церкви, образование протестантизма) и индивидуализировал способ веры (Лютер М. «К христианскому дворянству немецкой нации об исправлении христианства»). *Omnicia* (единосущие VI в.), *filioque* (и от Сына XI в.) и *sola fide* (только верой XVI-XVII вв.) — шаги христианской медиации в западной культуре, продвигающие ее по пути формирования безрелигиозного христианства и атеизации. Европейское Просвещение начало грандиозную программу критики библейских мифов и борьбы за гражданские права. Основными шагами Просвещения на Западе стали Американская революция и Великая французская революция. В медиационных яслях Нового завета родилась современная западная цивилизация.

**Конфуций (V в. до н.э.) и конфуцианство.** Грандиозный блок медиационного мышления представляет философствование Конфуция (его основные работы «Лун Юй» [Беседы и суждения] и «Чжун Юн» [Учение о Середине]), составленные его учениками из его высказываний после его смерти). Огромно влияние интерпретаций Конфуцием смысла Дао/Срединного пути на культуру Китая (чжун го Срединного государства) для того, чтобы научить человека самому изменяться и изменять социальные отношения, совершенствоваться, достигать поставленной цели и одновременно ограничивать свою медиационность, чтобы люди, общество приняли результаты деятельности медиатора.

Социализм с китайской спецификой, провозглашенный современными руководителями Китая, во многом строится под влиянием учения Конфуция и его последователей о Середине. Суть модернизационных программ в КНР в XXI в. в постоянных попытках руководства Компартии Китая соединить несоединимое — рынок, свободу, демократию, ин-

новационную деятельность, с одной стороны, и авторитарные методы управления обществом, с другой, в неких срединных социокультурных синтезах. Это оказывается пока возможным благодаря многотысячелетней культурной традиции – медиационной социальной логике общественного поведения, привитой сознанию китайцев конфуцианством.

**Русская художественная литература.** Субъектом медиационного развития общества и медиационного мышления, как видно из вышеизложенного, является личность, индивидуальное Я, ищущее новую меру своей зависимости/независимости от исторически сложившейся культуры, способное к самокритике и инновационной деятельности. В русской культуре, в российской общественной рефлексии до Пушкина не было Я как независимого субъекта общественного развития. Впервые тема личности как проблема русской культуры была поставлена на страницах художественных произведений Пушкиным и Лермонтовым.

Начиная с пушкинского «Из Пиндемонта» и лермонтовского «Демона» на ограниченном социальном материале, но в чрезвычайно важной точке бытия – любви между мужчиной и женщиной – возникло Я как принципиально новый субъект динамики русской культуры. Медиационное Я поэтов, писателей, деятелей культуры, искусства, науки, политики от Пушкина до Окуджавы, разрушающее абсолютность авторитарности и соборности и утверждающее свою независимую самость, двинулось по Русской равнине. Началась Российская Реформация – духовно-нравственная по своим ценностям и целям и секулярная по своим средствам. За двести лет Реформация в России не победила, но и не погибла. Ее миссия в том, что она началась и продолжается.

**Современные интерпретации концепта «медиация».** Два социокультурных типа в современном общественном сознании – осевой и медиационный. Теория медиации позволяет говорить о двух конкурирующих типах современного сознания – осевом (мышление противоположными абсолютами) и медиационном (тернарное мышление как способность к «поиску третьих решений»). Она позволила понять историческую динамику мировой культуры через переход от осевого времени к гуманистической эпохе как трансформацию способов принятия человеком решений – от беззаветного служения духовному Абсолюту, передавая Ему свою субъективность/субъектность, к способности искать третьи решения на своем собственном основании. Отсюда понимание этого перехода как появления новой социальной доминанты – проблематики личности, гражданского общества, прав человека, индивидуальных социальных отношений. Отсюда же смена правовой доминанты – от Патриархального права к Частному праву как одному из оснований этого перехода.

*Риски медиации.* В моей статье<sup>206</sup> поставлен вопрос о том, что отказ субъекта от черно-белого мышления полярными абсолютами по схеме «свой-чужой/добро-зло/либо-либо» и переход к медиационному поиску третьих, альтернативных смыслов на новом основании отнюдь не ведет автоматически к продуктивному смыслогенезу и социогенезу. Критика исторически сложившихся абсолютов — это риск творчества; оторвавшись от этих абсолютов, человек может создать не только новое, но и химеры — новые абсолюты, что ведет к новым бедам, либо ничего не создать (Ф. Достоевский о трагедии «застревания» пушкинского Онегина: «от своих ушел, к чужим не пришел»). Этот вывод совпадает с оценками российской социокультурной середины Ю.А. Левады, Ю.Н. Афанасьева, Г.Л. Тульчинского, И.М. Клямкина, В.В. Петухова как химеричной и непродуктивной.

*Рефлексия по поводу медиации как субъекта развития.* Один из участников конференции «Насилие и политическая репрессия. К 75-летию В.П. Макаренко» (3-6 апреля 2019 г., Ростов-на-Дону. Институт философии Южного федерального университета.), возражая моей интерпретации смыслов личности и медиации, сказал: сегодня общепринято говорить о двух генеральных социальных тенденциях — о глобализации и о национальном государстве; первая поднимает роль ТНК, вторая — государства. По мнению постмодернистов, обе они уничтожают значимость личности в современном развитии и, следовательно, медиации; более того, все без исключения культурные традиции утрачивают сегодня авторитет, в связи с нарастающей сложностью бытия и скоростью перемен сознание становится «перенасыщенным» и «фрагментированным», поэтому целостное Я как субъект развития теряет смысл и исчезает. Мой ответ совпал с суждением В.А. Лекторского: «Развитие культуры ведет не к смазыванию индивидуального начала, авторства, а к росту индивидуализации, повышению роли личности. Конечно, можно говорить об изменении типа личности, об изменении характера Я и, возможно, о смене способов самоидентификации. Но отнюдь не об исчезновении Я. Если бы постмодернисты были правы, культура и человек не имели бы будущего»<sup>207</sup>. И комментарий участника ростовской конференции и мой ответ, содержащийся в книге Лекторского, требуют обсуждения.

*Идеальная стратификация современного мышления/сознания в ракурсе теории медиации.* Структура современного мышления/сознания в са-

---

<sup>206</sup> См.: Давыдов А.П. Зинаида Голенкова и российская социология // Философские науки. — 2014. — № 10. — С. 136-151.

<sup>207</sup> Лекторский В.А. Эпистемология классическая и неклассическая. Изд. третье. — М.: URSS, 2009. — С. 184.

мом общем виде может быть представлена через два больших блока: 1) «бессубъектное», инверсионное и 2) медиационное.

1. *«Бессубъектное» Я соборно-авторитарных социальных отношений.* Основная цель такого Я – добровольно передать свою субъективность/ субъектность духовному Абсолюту/символу Должного и беззаветно служить Ему. Отсюда логика мышления противоположностями: «свой-чужой/ добро-зло/либо-либо/третьего не дано». Основной вопрос этого Я: каким должен быть человек, чтобы правильно вписаться в динамику всеобщего служения? В «бессубъектном» Я доминирует стремление к охране унаследованных из палеолита и осевого времени родовых (соборно-авторитарных) ценностей. В нем господствует инверсия – метание между спасающими соборным и авторитарным полюсами в изменяющихся условиях и игнорирование смыслоформирующей середины, где нет спасающих подпорок, и которая требует от субъекта измениться, чтобы «спасать» себя самому. Инверсия подавляет *ростки личностного сознания/мышления и медиацию – способность Я измениться, т.е. выйти за рамки всевластных полюсов культуры в межполюсное смысловое пространство и формировать адекватную меру выхода.*

2. На передний план поиска альтернативы «бессубъектному» мышлению выдвигается не столько синхронная идея медиации, сколько проблематика диахронного становления медиации как альтернативы. Эта альтернатива проявляет себя как постоянно обновляющееся многообразие противоречивого единства классического, неклассического и постнеклассического типов развития.

Первый вопрос нарождающегося медиационного мышления: в какой степени Я, опираясь на свою субъективность, может изменить окружающую среду, чтобы удовлетворить свои цели и потребности?

Второй вопрос нарождающегося медиационного мышления: в какой степени Я, опираясь на свою способность измениться, должно изменить свои цели и потребности, чтобы адекватно отвечать на новые вызовы жизни?

Третий вопрос нарождающегося медиационного мышления: в какой степени Я, опираясь на свою способность измениться, способно вести продуктивный диалог с исторически сложившимися смыслами устаревших абсолютов (устаревающих представлений о всеобщем) и с новизной альтернативы, претендующей на статус нового абсолюта (нового всеобщего)? И в какой степени особенное, производимое Я способно завоевать статус нового всеобщего – всеобщего особенного (В. Библер)?

Вывод таков: если личность ограничивается поиском ответов лишь на первый поставленный здесь вопрос, то справедливо отметить, что она

как социальная конструкция и её способность к медиации могут исчерпать свой творческий потенциал и потерять свою значимость в индивидуальном и общественном сознании. В том же случае, если личность успешно ищет ответы на второй и третий вопросы, то оказывается прав В. А. Лекторский — она не может исчезнуть или развиваться, адаптируя свою диалогичность и способность изменяться в новых условиях.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Ахиезер А.С. Россия: критика исторического опыта. Изд. 3-е. — М.: Новый хронограф, 2008. — 938 с.
2. Давыдов А.П. Социокультурные типы в науке об обществе. К типологии ментальности. Статья 1 // Философские науки. — 2016. — № 3. — С. 84-98.
3. Давыдов А.П. Социокультурные типы в науке об обществе. К типологии ментальности. Статья 2 // Философские науки. — 2016. — № 4. — С. 113-126.
4. Давыдов А.П. Зинаида Голенкова и российская социология // Философские науки. — 2014. — № 10. — С. 136-151.
5. Давыдов А.П. Российская Реформация (личность в безличностной культуре) // Общественные науки и современность. — 2017. — № 5. — С. 163-176.
6. Давыдов А.П. Основание развития как социокультурная проблема (к вопросу о медиационной теории эволюции западного социума) // Вестник Института социологии. — 2018. — № 24. — С. 27-51 // [http://www.vestnik-isras.ru/files/File/Vestnik\\_2018\\_24/Davydov.pdf](http://www.vestnik-isras.ru/files/File/Vestnik_2018_24/Davydov.pdf)
7. Давыдов А.П., Розин В.М. Спор о медиации. Раскол в России и медиация как стратегия его преодоления. — М.: URSS, 2017. — 288 с.
8. Лекторский В.А. Эпистемология классическая и неклассическая. Изд. третье. — М.: URSS, 2009. — 255 с.
9. Лекторский В.А. Философия, познание, культура. — М.: Канон-плюс, 2012. — 384 с.
10. Лекторский В.А. Человек и культура. — СПб.: СПбГУП, 2018. — 640 с.
11. Материалы круглого стола «Медиация как социокультурная категория». 22 февраля 2013 г. ИС РАН // Философские науки. — 2013. — №№ 11, 12; 2014. — №№ 1, 2, 3, 4, 5.
12. Михайлова И.Г. Эдда как учение о пра-идеалах. — М.: Новый центр, 2007. — 764 с.
13. Михайлова И.Г. Идеалы и их роль в социокультурном воспроизводстве цивилизаций с позиций синергетической философии истории. — СПб.: Алетей, 2015. — 648 с.
14. Сиземская И.Н. Антитеза земли и неба в поэзии М.Ю. Лермонтова // Философские науки. — 2015. — № 3. — С. 19-26.
15. Сиземская И.Н. О скрытых и явных смыслах поэтической лирики М.Ю. Лермонтова // Проблемы российского самосознания: мировоззрение лирики М.Ю. Лермонтова. Материалы 11-й Всероссийской конференции. 2 октября 2014, 8-9 октября 2014 г. Москва-Пенза, Тарханы. — М.: ИФ РАН, 2015. — С. 30-42.
16. Сиземская И.Н. Сущее не делится на разум без остатка: отечественная философская мысль о понятийно-художественном способе постижения бытия // Философия и культура. — 2014. — № 2. — С. 162-163.
17. Сиземская И.Н. Синкретизм как системообразующая парадигма русской общественной мысли // История мысли. Русская мыслительная традиция / Под ред. И.П. Смирнова. Вып. 6. — М.: Буки Веди, 2013. — С. 32-47.
18. Сиземская И.Н. Русская философия истории: Опыт историософской эпистемологии // Философские науки. — 2012. — № 3. — С. 5-16.
19. Сиземская И.Н. Русская «философия-поэзия» как форма исторического мирозерцания // Знание. Понимание. Умение. 2-6. — 2017. — № 1-2. — С. 127-134; С. 107-115.

20. Сиземская И.Н. Поэзия как жанр русской философии. Антология. (Вступ. статья, сост. и автор научного комментария). — М.: ИФ РАН, 2007. — С. 5-28.
21. Тихонов А.В. Медиация в проблемном поле социокультурного знания: полидисциплинарный подход // *Философские науки*. — 2013. — № 11. — С. 39-52.
22. Тихонов А.В. Опыт социолого-культурологического исследования проблем реформирования властно-управленческой вертикали // *Вестник Института социологии РАН*. — 2014. — № 10. — С. 66-84.
23. Федотова В.Г. Модернизация и культура. — М.: Прогресс-традиция, 2015. — 336 с.
24. Федотова В.Г. Хорошее общество. — М.: Прогресс-традиция, 2005. — 544 с.
25. Федотова В.Г., Колтаков В.А., Федотова Н.Н. Глобальный капитализм: три великие трансформации. Социально-философский анализ взаимоотношений экономики и общества. — М.: Культурная революция, 2008. — 607 с.

#### BIBLIOGRAPHY

1. Akhiezer A.S. Rossiya: kritika istoricheskogo opyta. Izd. 3-e. — М.: Novyy khronograf, 2008. — 938 s.
2. Davydov A.P. Sotsiokulturnye tipy v nauke ob obshchestve. K tipologii mentalnosti. Statya 1 // *Filosofskie nauki*. — 2016. — № 3. — С. 84-98.
3. Davydov A.P. Sotsiokulturnye tipy v nauke ob obshchestve. K tipologii mentalnosti. Statya 2 // *Filosofskie nauki*. — 2016. — № 4. — С. 113-126.
4. Davydov A.P. Zinaida Golenkova i rossiyskaya sotsiologiya // *Filosofskie nauki*. — 2014. — № 10. — С. 136-151.
5. Davydov A.P. Rossiyskaya Reformatsiya (lichnost v bezlichnostnoy kulture) // *Obshchestvennye nauki i sovremennost*. — 2017. — № 5. — С. 163-176.
6. Davydov A.P. Osnovanie razvitiya kak sotsiokulturnaya problema (k voprosu o mediatsionnoy teorii evolyutsii zapadnogo sotsiuma) // *Vestnik Instituta sotsiologii*. — 2018. — № 24. — С. 27-51 // [http://www.vestnik-isras.ru/files/File/Vestnik\\_2018\\_24/Davydov.pdf](http://www.vestnik-isras.ru/files/File/Vestnik_2018_24/Davydov.pdf)
7. Davydov A.P., Rozin V.M. Spor o mediatsii. Raskol v Rossii i mediatsiya kak strategiya ego preodoleniya. — М.: URSS, 2017. — 288 s.
8. Lektorskiy V.A. Epistemologiya klassicheskaya i neklassicheskaya. Izd. trete. — М.: URSS, 2009. — 255 s.
9. Lektorskiy V.A. Filosofiya, poznanie, kultura. — М.: Kanon-plyus, 2012. — 384 с.
10. Lektorskiy V.A. Chelovek i kultura. — SPb.: SPbGUP, 2018. — 640 с.
11. Materialy kruglogo stola «Mediatsiya kak sotsiokulturnaya kategoriya». 22 fevralya 2013 g. IS RAN // *Filosofskie nauki*. — 2013. — №№ 11, 12; 2014. — №№ 1, 2, 3, 4, 5.
12. Mikaylova I.G. Edda kak uchenie o pra-idealakh. — М.: Novyy tsentr, 2007. — 764 s.
13. Mikaylova I.G. Idealy i ikh rol v sotsiokulturnom vosproizvodstve tsivilizatsiy s pozitsiy sinergeticheskoy filosofii istorii. — SPb.: Aleteyya, 2015. — 648 s.
14. Sizemskaya I.N. Antiteza zemli i neba v poezii M.Yu. Lermontova // *Filosofskie nauki*. — 2015. — № 3. — С. 19-26.
15. Sizemskaya I.N. O skrytykh i yavnykh smyslakh poeticheskoy liriki M.Yu. Lermontova // *Problemy rossiyskogo samosoznaniya: mirovozzrenie liriki M.Yu. Lermontova. Materialy 11-y Vserossiyskoy konferentsii. 2 oktyabrya 2014, 8-9 oktyabrya 2014 g. Moskva-Penza, Tarkhany*. — М.: IF RAN, 2015. — С. 30-42.
16. Sizemskaya I.N. Sushchee ne delitsya na razum bez ostatka: otechestvennaya filosofskaya mysl o ponyatiyno-khudozhestvennom sposobе postizheniya bytiya // *Filosofiya i kultura*. — 2014. — № 2. — С. 162-163.
17. Sizemskaya I.N. Sinkretizm kak sistemoobrazuyushchaya paradigma russkoy obshchestvennoy mysli // *Istoriya mysli. Russkaya myslitel'naya traditsiya / Pod red. I.P. Smirnova. Vyp. 6*. — М.: Buki Vedi, 2013. — С. 32-47.

18. Sizemskaya I.N. Russkaya filosofiya istorii: Opyt istoriosofskoy epistemologii // *Filosofskie nauki*. – 2012. – № 3. – S. 5-16.
19. Sizemskaya I.N. Russkaya «filosofiya-poeziya» kak forma istoricheskogo mirosozertsaniya // *Znanie. Ponimanie. Umenie*. 2-6. – 2017. – № 1-2. – S. 127-134; S. 107-115.
20. Sizemskaya I.N. Poeziya kak zhanr russkoy filosofii. *Antologiya*. (Vstup. statya, sost. i avtor nauchnogo kommentariya). – M.: IF RAN, 2007. – S. 5-28.
21. Tikhonov A.V. Mediatsiya v problemnom pole sotsiokulturnogo znaniya: polidistsiplinarnyy podkhod // *Filosofskie nauki*. – 2013. – № 11. – С. 39-52.
22. Tikhonov A.V. Opyt sotsiologo-kulturologicheskogo issledovaniya problem reformirovaniya vlastno-upravlencheskoy vertikali // *Vestnik Instituta sotsiologii RAN*. – 2014. – № 10. – S. 66-84.
23. Fedotova V.G. *Modernizatsiya i kultura*. – M.: Progress-traditsiya, 2015. – 336 s.
24. Fedotova V.G. *Khoroshee obshchestvo*. – M.: Progress-traditsiya, 2005. – 544 s.
25. Fedotova V.G., Kolpakov V.A., Fedotova N.N. *Globalnyy kapitalizm: tri velikie transformatsii. Sotsialno-filosofskiy analiz vzaimootnosheniy ekonomiki i obshchestva*. – M.: Kulturnaya revolyutsiya, 2008. – 607 s.

*Поступила в редакцию 19.04.2019 г.*

UDC 130.2

DOI: 10.30936/2227-7951-2019-11-110-117

**Б.В. МАРКОВ**

## **РОССИЯ И ЕВРОПА В КУЛЬТУРНОЙ ПАМЯТИ СОВРЕМЕННОСТИ\***

*Аннотация:* Образ идеального государства не дает покоя философам, мечтающим об управлении и воспитании людей в духе служения и ответственности. Государственная власть тоже запрашивает новую национальную идею, которая могла бы сплотить нацию. Нужно ли жить для себя, или для чего-то другого? Между отвратительной заботой о себе и тяжким грузом ответственности есть принципиальное различие. Неолиберальные философы мечтают построить общество, которое существует для человека, и где нет принуждения. Наоборот, идеологи консервативного толка призывают вернуться от меркантильно-бюрократического государства к подлинно аристократическому государству, нацеленному на достижение высших целей. Если в первом случае игнорируется ответственность, то во втором — свобода. Учитывая недостатки этих программ, высокую цену как либеральных реформ, так и политических революций, следует продумать стратегию практических действий, способствующие процветанию, консолидации и единству общества.

*Abstract:* The image of the ideal State is haunted by philosophers, dream about managing and educating people in the spirit of service and responsibility. State power also requests a new national idea, which could unite the nation. Whether you want to live for yourself, or for something else? Between the abhorrent care of yourself and heavy load of responsibility there is a fundamental difference. Neo-liberal philosophers dream to build a society that exists for the person, and where there is no coercion. On the contrary, the conservative-leaning ideologues call back from romantic-bureaucratic State to a truly aristocratic State, aimed at achieving higher

---

**Марков Борис Васильевич** — доктор философских наук, профессор кафедры философской антропологии Института философии СПбГУ (Санкт-Петербург). E-mail: b.markov@spbu.ru.

---

\* Публикуется при поддержке РФФИ. Грант №19-011-00775 Топология культурной памяти в диалоге поколений.

*goals. If in the first case, ignored the responsibility, the second is the freedom. Given the shortcomings of these programs a high price, as liberal reforms and political revolutions, you should consider a strategy of action conducive to prosperity, consolidation and unity of society.*

***Ключевые слова:** Идея Европы, русская идея, ценности и оценки, исторические факты, историческая память, свое и чужое, ксенофобия и ксенофилия.*

***Keywords:** idea of Europe, the Russian idea, Empire, nation-State, values and assessment, historical facts, historical memory, the border and alien, xenophobia and xenophilia.*

Конфликты XXI столетия заставляют вернуться к вопросу о единстве мировой истории. Парадокс в том, что во времена колонизации и покорения «отсталых» народов европейцы много говорили о самобытности других культур и выражали протест против европоцентризма. Сегодня, когда национальные и этнические конфликты разгораются по всему свету, гуманитарии и философы снова заговорили о единстве истории. Это позволяет сделать вывод о наличии неких защитных механизмов, которые указывают на опасность односторонних тенденций к обособлению и предупреждают от кризиса.

Современные попытки осмысления единства мировой истории вызваны повсеместным распространением науки, техники, образования, завоеваний демократии и свободы (против этого не может протестовать ни одна самобытная культура) и учитывают недостатки прежних абстрактных схем. Сама история — это не однолинейный процесс, а скорее «дерево», его ветви — разнообразно направленные процессы, многие из которых оказываются тупиковыми, забытыми, но иногда получающими неожиданное развитие. И хотя культуры рождаются и умирают, переживают стадии расцвета и приходят в упадок, есть нечто универсальное, что замещается новыми культурами из старых. Наша техническая культура ориентирована на новое, что во многом объясняется проникновением рыночных отношений во все сферы жизни. Но не работает ли этот механизм инновации вхолостую? Что действительно нового создала современная культура? Человечество обрело дары научно-технического прогресса, но какой ценой оно заплатило за это?!

Сегодня многие протестуют против техногенного освоения природы и организуют разного рода «зеленые» движения, которые становятся интернациональными, что также свидетельствует о единстве современного мира. Однако гораздо реже замечают разрушение культурной почвы, в которую входят традиции, представляющие собой опыт жизни, а не умозрения. Появление масс, вырванных из народного уклада жизни, превратило людей в

плебс, лишенный чувства достоинства, гордости, чести, патриотизма. Необходимо возрождение духовного «аристократизма» и норм поведения, образования, нравственности, выработанных прошлыми поколениями. Нужно затратить большие усилия на воспитание, дисциплину духа и тела, обучение и образование каждого отдельного человека. Постигание истории — решающий фактор этого дисциплинарного процесса, приобщающего к духовной жизни, сдержанному стилю поведения, самостоятельной мысли; прививающего умение усмирять и контролировать свои желания. Инстинктивно это находит выражение и у современной молодежи — в отказе от кричащей роскоши в одежде, от демонстрации безудержного потребления. Можно указать на два протестных аффекта. Во-первых, возмущение тем, что человек лишен политического достоинства, поработен властью. Во-вторых, неприятие экономического положения. В постмодерных обществах к этому добавился третий протест — против коммуникативного унижения, состоящего в воздействии масс медиа.

Как объединить людей в общественное целое — эта задача вставала и, так или иначе, решалась в кризисных ситуациях. О ней нельзя забывать и в спокойных, устойчивых фазах истории. Когда заходит речь о единстве общества, обычно начинают искать национальную идею. Вопрос о России и Европе становится актуальным в такие времена, которые можно называть мессианскими. Сегодня разговоры о них резко отличаются от тех диспутов, которые европейские интеллектуалы вели после крушения берлинской стены. В 1990-е гг. люди с оптимизмом смотрели в будущее, а сегодня преобладают консервативные настроения. Это способствует реабилитации старых дискурсов. У нас «славянофилы» отстаивали самобытность России и критиковали либерализм. «Западники», наоборот, считали перспективным европейский путь развития. Однако были и скептики. «Мы не принадлежим, — писал П.Я. Чаадаев, — ни к Западу, ни к Востоку, и у нас нет традиций ни того, ни другого»<sup>208</sup>. В.С. Соловьев склонялся к посредничеству между православным и католическим христианством. По его утверждению, русский народ берет на себя миссию служить другим народам. Н.Я. Данилевский предложил «агональную», основанную на соперничестве, модель взаимодействия культур. На этой основе евразийцы развивали тезис об особом пути России, но отказывались от панславизма.

Ф.М. Достоевский считал национальную идею духовной силой народа и государства. Как культуролог он писал о единстве Европы и России, а как религиозный философ настаивал на том, что Европа выбрала капитализм, продала Христа и нуждается в помощи православной Рос-

---

<sup>208</sup> Чаадаев П.Я. Философические письма. Сочинения. — М.: Правда, 1989. — С. 18.

сии. В Пушкинской речи Достоевский говорил о том, что наша «всемирная отзывчивость» помогает понять и в необходимой степени принять любое национальное мировоззрение, показать возможность синтеза, и благодаря этому открывает для народов путь к братству и общечеловеческому единению. «Напротив, обращаясь к чужим народностям, европейские поэты чаще всего перевоплощали их в свою же национальность и принимали по-своему».<sup>209</sup>

Ф. Ницше рассматривал Европу как «духовный ландшафт». Он выделял три источника или три корня Европы. Во-первых, античную Грецию, Афины. Во-вторых, иудео-христианскую религию – Иерусалим. В-третьих, римскую культуру. Однако их влияние он расценивал неоднозначно и критиковал христианство за то, что оно привело к её деградации. Творцами Европы, по Ницше, являются не только философы, но и мореплаватели, путешественники, разного рода авантюристы, покинувшие родину в поисках новых богатств и руководствующиеся новыми ценностями, которые способствовали завоеваниям. Высмеивая ксенофобию, Ницше предлагал удалить из Европы не евреев, а антисемитов. Позитивным следствием азиатской миграции он считал перенесение в Европу нехристианских ценностей<sup>210</sup>.

Сравнение высказываний русского писателя и немецкого мыслителя, о близости которых много говорят в России и в Германии, обнаруживает радикальное различие их взглядов на взаимодействие культур. Ницше не разделял мессианские ожидания и панславистские надежды Достоевского. «Добрые европейцы» не навязывают свои ценности другим, а заимствуют у них то, что способствует развитию Европы.

По мнению К. Ясперса, история не связывает европейского человека с истоками вроде почвы и рода. Специфику исторического мышления Ясперс характеризует как постановку вопроса об экзистенции. К ее сущностным характеристикам относится историчность. История существует потому, что человек не завершен и открыт для изменений, он познает вечное в процессе самопроектирования. Конец истории может наступить в результате природного или техногенного катаклизма, но как таковая история не может закончиться<sup>211</sup>.

Ясперс мечтал о единстве человечества и видел его реализацию в так называемом осевом времени: «Осевое время служит ферментом, связы-

---

<sup>209</sup> *Достоевский Ф.М.* Полное собрание сочинений в тридцати томах. – Л.: Наука, 1972-1990. – Т. 26. – С. 145.

<sup>210</sup> Там же. – С. 505-506.

<sup>211</sup> *Ясперс К.* Всемирная история философии. – СПб.: Наука, 2001. – С. 77.

вающим человечество в рамках единой мировой истории»<sup>212</sup>. Духовные акты и прежде всего способность к трансценденции и коммуникации — вот что лежит в основе культурного взрыва в трех регионах Земли. Способность такого рода духовного опыта сформировалась у небольшого количества людей, названных великими мудрецами. Разработанные ими учения были изначально похожи, но по мере внедрения их в более широкие слои населения они радикально изменились и стали несопоставимыми.

Значение индогерманской культуры Ясперс видел в том, что она породила культуры осевого времени на основе понятия о свободной личности. Она начинается с X века. Осью её было христианство. Собственным достижением Запада является научно-технический прорыв, он положил начало подлинно мировой, глобальной истории человечества.

Ясперс спрашивал: «Если Западный мир вышел из глубин Азии, то он, может быть, воспринят как безмерно отважный порыв человека к свободе, который сначала сопровождается опасностью потерять душевное равновесие, а затем, будучи осознанным, — постоянной опасностью вновь погрузиться в глубины Азии»<sup>213</sup>. Такая перспектива открылась в свете научно-технической революции, которая сопровождается ущемлением свободы, ростом деспотизма, фатализмом. Однако Ясперс отбрасывает такую перспективу. Наоборот, он считал, что Индия и Китай избавляются от азиатчины и выходят на путь истории. В XIX в. казалось, что Европа господствует над миром, но в XX в. она уступила место Америке и России. Ясперс считал, если она не сможет объединиться, её ждёт окончательный крах. Европа покатится к закату как Китай и Индия, достигшие низшей точки своего развития<sup>214</sup>.

Эти «геополитические» соображения и историософские прогнозы можно сравнить с реальными процессами. Во-первых, крупными игроками на мировой арене сегодня становятся азиатские страны. Во-вторых, миграция может привести к тому, что европейцы могут оказаться в меньшинстве на своей исторической территории. Учитывая, что модель «правильного тигра» не работает даже в мегаполисах, нельзя рассчитывать на то, что приездные подхватят из слабеющих рук европейцев тяжёлую ношу их культуры.

В отличие от Ясперса и Достоевского Л.Н. Гумилев дистанцировался от духовности. Он считал возникновение философии признаком затухания этногенеза. Он выделил несколько стадий его развития: 1. *Фаза подъё-*

---

<sup>212</sup> Ясперс К. Смысл и назначение истории. — М.: Политиздат, 1991. — С. 76.

<sup>213</sup> Там же. — С. 91.

<sup>214</sup> Там же. — С. 97.

ма. 2. *Акматическая фаза*. Этнос предельно активен, а давление на ландшафт уменьшается. 3. *Фаза надлома*. Антропогенное давление максимально и деструктивно. 4. *Инерционная фаза*. Накопление технических средств и идеологических ценностей при сохранении ландшафта. 5. *Фаза обскурации*, когда не заботятся ни о ландшафте, ни о культуре<sup>215</sup>. Этности, которые не создают новый культурный ландшафт, а приспособляются к природному, при взаимодействии с культурными пришельцами превращаются в паразитов, или в обслугу. Наоборот, этности в творческой фазе развития ассимилируют завоевателей, в результате чего возникает новый молодой народ, соединивший разные способы освоения ландшафта. Возникновение, расцвет и упадок этносов отличается от эволюции популяций тем, что мотором этногенеза является «пассионарность». Это энергия этноса, которая направлена на расширение и культивацию новых территорий. Понятие пассионарности, возможно, годится для описания личности, но использовать его применительно к большому коллективу следует осторожно.

Если Ясперс преувеличивал роль духа, то Гумилев явно переоценивал роль пассионарности, которую формируют природные условия. Место бытия, конечно, объединяет людей. Они зависят не только от территорий, но и от генетического и культурного наследия своих предков. Есть и другие формы единства. Общество, в котором существует философия, способно критически оценивать само себя и изменяться. Поэтому необходимо продумать возможности преодоления картезианской дилеммы в философии истории и выстроить более пластично соотношения духовных и материальных факторов. Несмотря на крики об отчуждении, вырождении, упадке, старении Европы, очевидно, что функциональные отношения людей связывают их гораздо надёжнее, чем кровнородственные или дружественные связи. Мораль и разум, собственность и право — это весьма прочные скрепы общества, доказавшие свою надёжность на протяжении долгого времени.

Сравнение воззрений на историю Ясперса и Гумилева приводит к ряду вопросов. Прежде всего, возникает сомнение, можно ли сегодня говорить о роли этносов в мировой истории, существуют ли они сегодня, а если существуют, то в какой форме себя проявляют? Другой вопрос: можно ли переносить представления этнологов и антропологов о доисторических этносах на современность? Если в прошлом этности действительно были связаны с природными условиями, с экологическими нишами и ландшафтами, то в современном обществе они существуют как символические формы, наподобие мифов. Этнос становится политическим конструктом,

---

<sup>215</sup> См.: Гумилев Л.Н. Этногенез и биосфера Земли. — Л.: Лениздат, 1989. — С. 204.

определяющим ход истории. Религиозный ренессанс, поиски национальной идентичности и, конечно, волна миграции заставляет вспомнить об «организмических», «морфологических» и иных натуралистических теориях, объявленных нетолерантными. Разум един для всех, но существует множество других параметров, по которым люди различают друг друга. Считается, что европейцы плохо разбирались в России. Но и мы не далеко ушли в своем понимании Запада. Этого нельзя сказать про исследования, напротив, они ведутся все более широко и интенсивно. Но чем больше мы знаем, тем меньше мы принимаем друг друга.

Например, «русская идея» сегодня остается такой же, как во времена Соловьева и Достоевского. Современный автор К.А. Феофанов пишет: «В духовном плане Россия выполняет задачу построения универсальной цивилизации, способной очистить человеческие отношения от эгоизма и материальных страстей на основе любви, мудрости и доверия»<sup>216</sup>. На карте мира М. Юрьева в 2053 г. вся Европа и Аляска входят в состав России<sup>217</sup>. Разумеется, этот мессианизм не является выражением какой-то тайной государственной политики. Она определяется не столько идеологическими, сколько геополитическими факторами. Для их нейтрализации нужно опираться на более реалистичные практики коммуникации в форме обменов и договоров, которые содействуют общей безопасности.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Гумилев Л.Н. Этногенез и биосфера Земли. — Л., 1989. — 496 с.
2. Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений в тридцати томах. — Л.: Наука, 1972-1990. — Т. 26. — 518 с.
3. Феофанов К.А. Спасение человечества как предназначение России: между мессианизмом и мультидисциплинарной цивилизационной теорией / К.А. Феофанов // Социально-гуманитарные знания. — 2016. — № 6. — С. 67-72.
4. Чаадаев П.Я. Философические письма. Сочинения. — М.: Правда, 1989. — С. 15-138.
5. Юрьев М.З. Третья империя: Россия, которая должна быть. — СПб., М.: ЛИМБУС ПРЕСС, 2007. — 637 с.
6. Ясперс К. Всемирная история философии. — СПб.: Наука, 2001. — 272 с.
7. Ясперс К. Смысл и назначение истории. — М.: Политиздат, 1991. — 528 с.

#### BIBLIOGRAPHY

1. Gumilev L.N. Etnogenesis i biosfera Zemli. — L., 1989. — 496 s.
2. Dostoevskiy F.M. Polnoe sobranie sochineniy v tridsati tomakh. — L.: Nauka, 1972-1990. — T. 26. — 518 s.

---

<sup>216</sup> Феофанов К.А. Спасение человечества как предназначение России: между мессианизмом и мультидисциплинарной цивилизационной теорией / К.А. Феофанов // Социально-гуманитарные знания. — 2016. — № 6. — С. 70.

<sup>217</sup> См.: Юрьев М.З. Третья империя: Россия, которая должна быть. — СПб., М.: ЛИМБУС ПРЕСС, 2007. — 630 с.

3. Feofanov K.A. Spasenie chelovechestva kak prednaznachenie Rossii: mezhdru messianizmom i multidistsiplinarnoy tsivilizatsionnoy teoriey / K.A. Feofanov // Sotsialno-gumanitarnye znaniya. – 2016. – № 6. – S. 67-72.
4. Chaadaev P.YA. Filosoficheskie pisma. Sochineniya. – M.: Pravda, 1989. – S. 15- 138.
5. Yurev M.Z. Tretya imperiya: Rossiya, kotoraya dolzhna byt. – SPb., M.: LIMBUS PRESS, 2007. – 637 s.
6. Yaspers K. Vsemirnaya istoriya filosofii. – SPb.: Nauka, 2001. – 272 s.
7. Yaspers K. Smysl i naznachenie istorii. – M.: Politizdat, 1991. – 528 s.

*Поступила в редакцию 28.07.2019 г.*

UDC 304.9

DOI: 10.30936/2227-7951-2019-11-118-126

**А.М. ОРЕХОВ**

## **«ОТКРЫТОЕ ОБЩЕСТВО» КАК ИДЕАЛ И ПРОЕКТ ЦИВИЛИЗАЦИОННОГО РАЗВИТИЯ ДЛЯ СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ**

***Аннотация:** В статье рассматривается «открытое общество» как социальный идеал и проект в контексте цивилизационного выбора России. «Открытое общество» есть такой идеал, социальный проект, в направлении которого можно двигаться бесконечно, и которого нельзя достичь даже в перспективе ближайшего будущего. Современная западная постиндустриальная цивилизация последовательно реализует этот идеал. Российская цивилизация, противопоставив себя Западу, попала в цивилизационный тупик, и у нее есть серьезные проблемы с реализацией проекта «открытого общества», где основными препятствиями являются бюрократия, негативное восприятие либерализма и демократии, манипуляция общественным сознанием.*

***Abstract:** The paper is devoted to the problem of “the open society” as social ideal and project in the context of civilizational choice of Russia. “The open society” is a social ideal, social project, in the direction of which we can move infinitely. Contemporary western post-industrial civilization gradually realizes this ideal. Russian civilization, opposing itself to the West, occurs in civilization blind alley, and it has serious problems with realization of the project of “the open society” where main barriers are bureaucracy, negative perception of liberalism and democracy, manipulation of social consciousness.*

***Ключевые слова:** открытое общество, цивилизация, Россия, социальный проект, социальный идеал, манипуляция, либерализм.*

***Keywords:** the open society, civilization, Russia, social project, social ideal, manipulation, liberalism.*

---

**Орехов Андрей Михайлович** – доктор философских наук, доцент кафедры социальной философии РУДН, ученый секретарь Междисциплинарного общества социальной теории (МОСТ) (Москва). E-mail: orekhovandrey@yandex.ru.

Книга Карла Поппера «Открытое общество и его враги» (1945), безусловно, явилась одной из самых значительных работ двадцатого столетия в области социальных наук. При этом в советском обществе он был объявлен «ярким антикоммунистом» и подвергался яростной критике, так сказать, заочно, ибо русский перевод книги появился лишь в постсоветский период, в 1992 г.

Сами понятия «открытое общество» и «закрытое общество» К. Поппер позаимствовал у французского философа Анри Бергсона. В своей работе «Два источника морали и религии» (1932) А. Бергсон дал следующую характеристику этим видам обществ: «Закрытое общество — это такое общество, члены которого тесно связаны между собой, равнодушны к остальным [чужим] людям, всегда готовы к нападению или обороне — словом, обязаны находиться в боевой готовности. Таково человеческое сообщество, когда оно выходит из рук природы. Человек создан для него, как муравей для муравейника»<sup>218</sup>.

«Открытое общество — это то, которое в принципе охватывает всё человечество. О нем вновь и вновь мечтают избранные души, и оно каждый раз реализует нечто от самого себя в творениях, каждое из которых через более или менее глубокое преобразование человека, позволяет преодолевать трудности, до того непреодолимые»<sup>219</sup>.

У Поппера концепты «открытое» и «закрытое» общество приобрели несколько иное значение. «Закрытое общество» — это «магическое», «племенное» или «коллективистское» общество; общество, основанное на системе запретов (табу)<sup>220</sup>; общество статичное, не способное к активному инновационному творчеству, в т.ч. и к созданию *эффективных социальных институтов*<sup>221</sup>; общество, где *основные решения* за индивидов принимает государство или еще какая-нибудь всепроникающая властная структура; общество, где попораны основные права и свободы личности и господствует некий «безликий коллективный разум». В противовес этому, согласно Попперу, «открытое общество» — это общество, построенное на принципах *критического рационализма и демократии*; общество, откры-

---

<sup>218</sup> Бергсон А. Два источника морали и религии. — М.: Мысль, 1994. — С. 288.

<sup>219</sup> Там же. — С. 289.

<sup>220</sup> Напр.: «Одна из существенных черт магического сознания древнего — племенного или «закрытого» общества — является господствующее в таком обществе убеждение, будто оно существует в заколдованном круге неизменных табу, законов и обычаев, которые считались столь же неизбежными, как восход солнца, смена времен года и тому подобные совершенно очевидные закономерности природы» // Поппер К. Открытое общество и его враги. — М.: Культурная инициатива, 1992. — Т. 1. — С. 91.

<sup>221</sup> Там же. — С. 364.

тое для инноваций и движения вперед; общество, где индивиды принимают *личные решения* и несут за них *ответственность*; общество, где соблюдены основные *права и свободы личности* и последняя может сама определять и строить свою судьбу.

И сам Карл Поппер, и многие его последователи никогда не рассматривали «открытое общество» как некую завершенную социальную реальность в онтологическом плане. Скорее всего, «открытое общество» есть некий *социальный идеал, социальный проект*, в направлении которого можно двигаться бесконечно, и которого нельзя достичь даже в перспективе ближайшего будущего. Отождествление «открытого общества», к примеру, с *демократическим обществом*, также далеко от истины: *демократия* есть только отдельный «элемент» *открытости*, но всю «открытость» нельзя сводить к демократии.

Концепт «открытый» также имеет свой глубокий, *сокровенный* смысл: оно означает *открытость* людей, живущих в этом обществе, социальному прогрессу, возможность свободного и добровольного сотрудничества на благо этого прогресса, а также *культ критической рациональности*, способствующему последнему. В этом обществе *открыта* вся социальная реальность: все подвергается критике с точки зрения разума и рациональности, вся социальная реальность доступна для изменений и развития, для новых и принципиальных (и порой доселе неведомых) трансформаций.

*Табл. 1. Сравнительный анализ закрытого и открытого общества*

Критерий сравнения	Закрытое общество	Открытое общество
<b>Проблема динамики</b>	Нединамично, консервативно	Динамично, инновационно
<b>Проблема критики</b>	Критика преследуется или запрещается	Разрешается
<b>Проблема контроля над личностью</b>	Личность подконтрольна государству	Личность свободна
<b>Проблема контакта с другими обществами</b>	Закрыто для контактов и взаимодействий	Открыто для контактов и взаимодействий
<b>Права и свободы личности</b>	Не соблюдаются	Соблюдаются

Если трактовать «западное общество» XV – начала XXI вв. как *западную цивилизацию*, то следует отметить следующее: сама по себе западная цивилизация изначально в своем возникновении была открытой, т.е. нацеленной на активный обмен своими духовными и материальными артефактами с другими цивилизациями – исламской, китайской, индийской, африканской и др. Никакая *колонизация* и вообще никакая экспансия западного мира в отношении иных континентов и стран не была бы возможной, если бы последний не был «открыт» окружающей его *ойкумене*; если бы западная цивилизация жила соответственно принципам и стан-

дартам «закрытого общества» — консервативного, закрытого для инноваций, с жесткой системой «табу» и ритуалов, в таком случае ход исторического процесса мог бы оказаться принципиально иным, — и, не исключено, что западным странам пришлось бы самим испытать на себе роль *периферийной цивилизации*, — со всеми вытекающими отсюда отрицательными следствиями и издержками.

Современная постиндустриальная цивилизация (если понимать под ней весь современный мир как некое *интегрированное* целое) живет, на наш взгляд, разными судьбами. Одни государства (в основном — *западной цивилизации*) уже вступили в эпоху Постмодерна с её сверхпотреблением, постматериалистическими ценностями; другие (сюда относится и наша страна — *российская цивилизация*), имея уже в своем активе мощный индустриальный базис и сложившуюся систему ценностей, бросились вдогонку за постиндустриальным миром, но еще находятся в эпохе Модерна, трети (это и есть как раз страны *Третьего мира*, — африканские, азиатские, латиноамериканские), — в гораздо большей степени озабочены проблемой собственного физического и культурного выживания в условиях экономической и духовной экспансии высокоразвитых стран, — и, по сути, еще пребывают в эпохе Домодерна. Из всего этого следует, что современная цивилизация в некотором смысле *расколота*, и разные субъекты ее живут разными интересами и смыслами.

Но в какой мере в своих поисках и в своей политике они (эти субъекты) могут опереться на концепцию «открытого общества» и способна ли последняя дать тот самый *путеводный социальный ориентир*, что приведет к решению их основных экономических, политических и этнических проблем?

Мы полагаем, что идеал и проект «открытого общества» может быть использован различными субъектами современной цивилизации в *разных своих ракурсах*. Высокоразвитые государства западного мира могут использовать эту концепцию в качестве *идеально-типической модели*, основой которой служит всё та же *критическая рациональность*; она играет роль обязательного дополнения к западной политической и интеллектуальной демократии. Цивилизациям, которые находятся в стадии догоняющей модернизации (в т.ч. и России), теория «открытого общества» может понадобиться уже как некая модель *политического и гражданского устройства*, в чем-то сходная с хорошо разработанной идеально-типической моделью «гражданского общества» (Э. Геллнер и др.). Что же касается стран Третьего мира, то идеал «открытого общества» может способствовать освобождению их от элементов этнической и религиозной замкнутости, налаживанию диалога между различными политическими сила-

ми, углублению интеллектуальной свободы, созданию цивилизованной рыночной социальной экономики.

А в какой же степени социальный идеал и социальный проект «открытого общества» может быть использован политической элитой России на современном этапе для решения стратегических вопросов ее развития?<sup>222</sup> На наш взгляд, ответ здесь может быть только однозначным: востребован и даже очень в большой степени, — возможно, даже в максимальном его объеме.

Российская цивилизация, как никогда, нуждается в первой трети XXI века в том, чтобы ее направили в направлении идеала «открытого общества» и выстроили российский цивилизационный проект так, чтобы этот идеал был когда-нибудь реализован.

Приведем три основных аргумента.

**Против бюрократии.** Современная российская власть, несмотря на свои «демократические» заявления и заверения, с начала нулевых годов взяла жесткий курс на построение *авторитарного бюрократического общества*. Все это поначалу объяснялось необходимостью укрепления «вертикали власти», якобы полностью распавшейся в 90-е гг. XX в., но затем это, так сказать, укрепление, мирно переросло формирование основ бюрократического авторитарного режима с харизматическим политическим лидером, постепенно возродившим стратагему (уже на новом витке существования России, без связи с определенной политической идеологией) «осажденной крепости» и сформировавшей необходимый (с точки зрения самого режима, разумеется) для россиян образ «внешнего» и «внутреннего врага» России. В число «внутренних врагов» попала «несистемная оппозиция» и террористы фундаменталистского толка (хорошее соседство для оппозиции, нечего сказать!), а в число «внешних врагов» были зачислены некоторые западные страны (в первую очередь, США, — с которыми поначалу в 90-е гг. был налажен прямой и открытый диалог), некоторые страны СНГ (Грузия, и ныне Украина), а также Польша и страна Балтии.

Еще Марк Ноттурно, анализируя проблему «врагов открытого общества» в связи с «открытой наукой», назвал среди них бюрократию, авторитет и сообщество<sup>223</sup>, и бюрократия здесь стояла на первом месте. Именно российская бюрократия, а не США и не какая-нибудь Польша с Укра-

---

<sup>222</sup> Такой вопрос даже стало задавать неудобно, после того, как фонд «Открытое общество» (фонд Сороса) и другие зарубежные фонды были объявлены нынешней правящей властью «иностранными агентами» и выдворены из России, — аки какие-нибудь поляки или литовцы в смутном XVII столетии ... Но мы все же зададим его!

<sup>223</sup> *Ноттурно М.* Открытое общество и его враги: сообщество, авторитет и бюрократия // Вопросы философии. — 1997. — № 11.

иной являются ныне главными врагами России и её препятствием на пути к открытому обществу. Признать это и объявить во всеуслышание — значит, сделать первый шаг на пути к формированию концептуального каркаса стратегии движения к «открытому обществу».

**За либерализм.** Либеральная и даже далеко не близкая ей коммунистическая идеология ныне также объявлены в России политическими изгоями. На либерализм и либеральную идеологию ныне принято валить все проблемы и беды российских реформ: «мол, это либералы нам постарались навредить... Это они обитают ныне у кормила власти: Путин принимает правильные решения, а либералы под его боком все искажают и трансформируют до неузнаваемости...».

Какая поразительная иллюзия! Главная проблема России — не в переизбытке либерализма, а в его тотальном дефиците, фактически, в его отсутствии как идеологии. Мало того, что не только средний россиянин, но даже многие российские ученые-гуманитарии имеют превратное представление о либерализме, но и сама либеральная идеология понимается самым примитивным образом: как якобы идея обогащения немногих (олигархов и т.п.) за счет большинства населения в условиях рыночной экономики.

Но еще Л. фон Мизес указывал: «Существует широко распространенное мнение, будто либерализм отличается от других политических движений тем, что ставит интересы части общества, — имущих классов, капиталистов и предпринимателей, — выше интересов других классов. Это утверждение совершенно ошибочно. Либерализм всегда имел в виду благо всех, а не какой-либо особой группы»<sup>224</sup>. Сказано точно: благо всех, а не какой-либо отдельной группы.

В менталитете подавляющего большинства между собой никак не связаны две фундаментальных идеи «открытого общества»: идея справедливости и идея свободы. Большинство граждан России (и вслед за ними социальные исследователи) полагают так: «мы хотим двигаться к обществу большей справедливости, значит, во имя этого нам надо пожертвовать свободой, и иметь ее меньше. И это правильно».

К сожалению, мы опять сталкиваемся с распространенной социальной иллюзией. На деле движение к состоянию большей справедливости неразрывно связано и с движением в сторону большей свободы, гарантиям прав личности и идеи высокой ценности этих прав. Современная российская бюрократия имеет совсем иной взгляд на права и обязанности личности: обязанности для нее значат всё, а права — почти ничего. Идея превращения человека в «винтик», послушно манипулируемый сверху, и

---

<sup>224</sup> Мизес Л. фон. Либерализм. — М.: Экономика. 2001. — С. 13.

послушно голосующий за того, за кого надо голосовать с точки зрения самой бюрократии, доминирует (явно или неявно) в политическом сознании нынешней правящей политической элиты, а слова «демократия» и «либерализм» становятся близкими к ругательным.

**За честность.** Идеал «открытого общества» предполагает движение к абсолютной честности через множество локальных и относительных честностей. Даже идею справедливости, согласно Джону Ролзу<sup>225</sup>, следует рассматривать сквозь призму «справедливости как честности», но это же касается всех других фундаментальных идей «открытого общества».

Возьмем, например, один частный пункт, касающийся места России в мировых рейтингах. По мнению В.Г. Иванова<sup>226</sup>, здесь присутствует систематическое занижение места в России, причем налицо злой умысел (если не заговор) западных НКО, формирующих эти рейтинги, против России. Но вопреки заявлению автора монографии, мы смеем утверждать, что подавляющее большинство рейтингов, поставляемых на «рынок рейтингов» западными НКО, достаточно объективны, или, скажем так, могут быть сочтены за объективные. Мнение В.Г. Иванова, что эти рейтинги делаются по чьему-либо заказу (например, по заказу правительств США и других государств) — это детский лепет, основанный на вопиющей некомпетентности автора. Практически все НКО в США и Западной Европы не просто независимы от правительств, они также независимы от спонсоров (из этого правила могут быть исключения, но их немного)<sup>227</sup>, и сомневаться в их объективности просто несерьезно. Любое давление правительств и спонсоров на НКО с целью поставки каких-то конкретных данных на «рынок рейтингов» — это будет такой скандал, что об этом прожужжат уши нам даже наши российские СМИ...

Присутствует, однако, в этих рейтингах и некая ангажированность, пристрастность относительно России? Мы согласны, присутствует. Временами совсем нелогичным кажется, что Россия стоит в каких-либо рейтингах ниже Ботсваны или Руанды. Но, может, как раз к этому стоит гораздо спокойнее относиться, чем полагает В.Г.Иванов и многие другие российские ученые? Пусть нам ставят планку выше, чем остальным: ведь

---

<sup>225</sup> Ролз Дж. Теория справедливости. — Новосибирск: Издательство Новосибирского университета, 1995.

<sup>226</sup> Иванов В.Г. «Charts power» - «рейтинговая сила» как инструмент мягкой силы и экономическое оружие: технологии использования и стратегии противодействия. — М.: ИНФРА-М, 2015.

<sup>227</sup> Напр. об этом: Ерофеева П.А. Принципы против интересов: участие правозащитных организаций в принятии внешнеполитических решений в США // Полис. — 2017. — № 1.

только во благо, — значит, надо больше работать, чем остальным, чтобы поднять Россию по той или иной шкале!

Есть и другая проблема для западных НКО: где им вообще взять объективные данные по России? Наша официальная статистика лжет не меньше (если не больше), чем в советскую эпоху<sup>228</sup>, наши российские НКО задавлены и запуганы властью, а западные НКО, которые могли здесь работать и добывать объективную информацию, как мы уже говорили выше, с недавних времен объявлены «иностранными агентами» и почти все выдворены из страны. Откуда же тогда нашим западным партнерам заимствовать честную, беспристрастную информацию о России? У кого ее брать? Вот им и приходится зачастую что-то додумывать самим, причем не в самом приятном для нас свете ...

Очень серьезная проблема здесь — это манипулирование рейтингами и «рейтинговое оружие» как инструмент «мягкой силы». Проблема манипуляции весьма сложна и мы уже однажды высказывались на эту тему<sup>229</sup>. Очень важно научиться различать манипулятивное воздействие от простой пропаганды, отличать манипуляцию как социальный феномен от манипуляции как психологического явления, а также уметь понимать специфику того манипулирования, что презентирует нам эпоха глобального сетевого общества.

Но в манипулировании рейтингами и в продвижении их как инструмента «мягкой силы» нет ничего такого, что, собственно, должно вызывать возмущение. Естественно, каждое государство (от США до КНДР) стремится создать для себя позитивный образ на мировой арене и используя для этого рейтинговые показатели. Можно ли это считать за оружие, как полагает тот же В.Г. Иванов? Как сказать. Кухонный нож или нож для разрезания бумаги также будет сочтен за оружие, если вы им, к примеру, будете сопротивляться грабителю, и вдруг ненароком, «с превышением необходимой обороны», убьете его или пораните...

Итак, какой же основной вывод можно сделать из нашего небольшого исследования? Цивилизационный выбор России, так или иначе, должен быть связан с движением в направлении «открытого общества» и реализацией его как проекта и идеала. Вне данного контекста цивилизационный путь России рано или поздно приведет её в тупик. И чем быстрее правящая в нашей стране политическая элита осознает этот факт, тем

---

<sup>228</sup> Достаточно вспомнить, как она беззастенчиво манипулировала цифрами перед своим же народом в преддверии пенсионной реформы 2018 года.

<sup>229</sup> Орехов А.М. Манипуляция как феномен сетевой власти в постиндустриальную эпоху // Вопросы социальной теории. — 2018. — Т. X. — С. 137-145.

меньше придется исправлять ошибок в будущем, — тем более (и в этом состоит еще одна проблема российской истории), тех ошибок, что уже делались раньше, — и которые (печальная истина!) снова и снова повторяются нами.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Бергсон А. Два источника морали и религии. — М.: Мысль, 1994. — 650 с.
2. Ерофеева П.А. Принципы против интересов: участие правозащитных организаций в принятии внешнеполитических решений в США // Полис. — 2017. — № 1. — С. 147-161.
3. Иванов В.Г. «Charts power» — «рейтинговая сила» как инструмент мягкой силы и экономическое оружие: технологии использования и стратегии противодействия. — М.: ИНФРА-М, 2015. — 188 с.
4. Мизес Л. фон. Либерализм. — М.: Экономика, 2001. — 176 с.
5. Орехов А.М. Манипуляция как феномен сетевой власти в постиндустриальную эпоху // Вопросы социальной теории. — 2018. — Т. X. — С. 137-145.
6. Ноттурно М. Открытое общество и его враги: сообщество, авторитет и бюрократия // Вопросы философии. — 1997. — № 11. — С. 94-108.
7. Понпер К. Открытое общество и его враги. Т. 1-2. — М.: «Культурная инициатива», 1992. — 990 с.
8. Ролз Дж. Теория справедливости. — Новосибирск: Издательство Новосибирского университета, 1995. — 536 с.

#### BIBLIOGRAPHY

1. Bergson A. Dva istochnika morali i religii. — M.: Mysl, 1994. — 650 s.
2. Erofeeva P.A. Printsipy protiv interesov: uchastie pravozashchitnykh organizatsiy v prinyatii vneshnepolicheskikh resheniy v SShA // Polis. — 2017. — № 1. — S. 147-161.
3. Ivanov V.G. «Charts power» — «reytingovaya sila» kak instrument myagkoy sily i ekonomicheskoe oruzhie: tehnologii ispolzovaniya i strategii protivodeystviya. — M.: INFRA-M, 2015. — 188 s.
4. Mizes L. fon. Liberalizm. — M.: Ekonomika, 2001. — 176 s.
5. Orehov A.M. Manipulyatsiya kak fenomen setevoy vlasti v postindustrialnyuyu epohu // Voprosy sotsialnoy teorii. — 2018. — T. X. — S. 137-145.
6. Notturmo M. Otkrytoe obshchestvo i ego vragi: soobshchestvo, avtoritet i byurokratiya // Voprosy filosofii. — 1997. — № 11. — S. 94-108.
7. Popper K. Otkrytoe obshchestvo i ego vragi. T. 1-2. — M.: «Kulturnaya initsiativa», 1992. — 990 s.
8. Rolz Dzh. Teoriya spravedlivosti. — Novosibirsk: Izdatelstvo Novosibirskogo universiteta, 1995. — 536 s.

Поступила в редакцию 01.04.2019 г.

UDC 130.2

DOI: 10.30936/2227-7951-2019-11-127-148

Ю.М. РЕЗНИК

## СТАНОВЛЕНИЕ НОВОЙ ОБЩЕСТВЕННОСТИ В КОНТЕКСТЕ ЦИВИЛИЗАЦИОННОГО РАЗВИТИЯ РОССИИ (ЭКОСОФСКИЙ ВЗГЛЯД)

***Аннотация:** Буржуазная общественность демонстрирует свою ограниченность и недостаточность в этическом плане. Она ориентирована на бытие человека для себя и закрепляют данную ориентацию в соответствующих правилах коммуникаций. Проект делиберативной общественности Ю. Хабермаса сосредоточен на проблемах коммуникации и дискурса. Он рассчитан на самоорганизацию локальных сообществ и выступает в форме коммуитаризма, тяготеющего к непарламентским формам социального участия.*

*Межчеловечность автор рассматривает как альтернативу прежним формам человеческих отношений и как предпосылку новой общественности. Она препятствует вторжению системных императивов (прежде всего, денег и административных ресурсов) в жизненный мир человека.*

*Миссия практической экософии в целом и социальной экологии, в частности, состоит в том, чтобы способствовать достижению экологического баланса между человеком и его социоприродным окружением и обеспечить тем самым переход к экологическому, бездефицитному обществу. И для её осуществления потребуются не только новая общественность, но и новый, не эгоистический тип личности. Экологическая личность опирается в повседневной деятельности на принцип экоцентризма и практики онтопроектирования, которые ориентированы в свою очередь на обустройство мира как общего «дома бытия».*

***Abstract:** The bourgeois public demonstrates its limitedness and inadequacy in the ethical sense. It is oriented to the existence of a person for himself and enshrine this orientation in the relevant rules of communication. The project of the deliberating*

---

Резник Юрий Михайлович – доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник Института философии РАН (Москва). E-mail: reznik-um@mail.ru.

---

public of J. Habermas focuses on the problems of communication and discourse. It is designed to self-organize local communities and acts in the form of communitarianism, gravitating to non-parliamentary forms of social participation.

The author sees interhumanity as an alternative to the former forms of human relations and as a precondition for the new public. It prevents the intrusion of systemic imperatives (primarily money and administrative resources) into the human world.

The mission of practical ecosophy in general and social ecology in particular is to promote an ecological balance between human and his socio-natural environment and thus ensure a transition to an ecological, deficit-free Society. And its implementation will require not only a new public, but also a new, not selfish type of personality. The ecological personality relies in everyday activities on the principle of ecocentrism and the practice of ontodesign, which are focused in their turn on the arrangement of the world as a common «home of being».

**Ключевые слова:** человек, межчеловечность, жизненный мир, общественность, публичность, гражданское общество, экологичность, экофилософия, социоцентризм, эгоцентризм, онтопроектирование, эгоистическая личность, экологическая личность.

**Keywords:** human, interhumanity, lifeworld, Public, publicity, Civil society, environmentalism, ecophilosophy, sociocentrism, ecocentrism, ontodesign, selfish personality, environmental personality.

Современная Россия находится на трудном этапе цивилизационного развития. Её движение в сторону собственной цивилизации идёт противоречивым образом. В данной статье я хочу предложить обоснование проекта новой, постлиберальной (и не либеральной) общественности, который соответствует социокультурным или духовно-нравственным истокам всего российского социума и принципам практической эософии. Моя же вторая задача состоит в том, чтобы показать, что социальная экология должна прийти на смену социальной или человеческой инженерии в процессе формирования новой общественности и соответствующего ей типа личности.

**Межчеловечность как этическая основа новой общественности.** Первое, что необходимо прояснить, — это то, что является этической предпосылкой той общественности, которая может и должна прийти на смену прежних форм общественной организации. До сих пор в практиках взаимодействия людей преобладали критерии эгоцентризма или стадного коллективизма. Их отношения базировались на различных комбинациях индивидуальных и общественных интересов. Либерализм попытался построить паритетные отношения между личностью и обществом, отдавая,

тем не менее, явное предпочтение индивидуальным или корпоративным интересам. Государственный социализм, напротив, отдавал предпочтение реализации общественных и коллективных интересов, подавляя частную инициативу и предприимчивость.

Однако ни узаконенный индивидуализм, ни коллективизм не смогли стать действенной этической основой человеческих отношений. Они образовали два крайних полюса общественности: ориентацию на свободу, прежде всего, свободу частную или корпоративную, освященную ореолом собственности, или ориентацией на общественное благо, в жертву которого приносились зачастую индивидуальные интересы. В обоих случаях человек оказывался в ситуации социального отчуждения. Он не принадлежал себе полностью, выступая либо в качестве объекта рыночно-демократической манипуляции, при которой его успешность измеряется деньгами, либо в виде адепта государственной машины, где на первый план выходят его место в социальной иерархии и административные ресурсы.

Межчеловечность я рассматриваю как альтернативу прежним формам человеческих отношений и как предпосылку новой общественности. Забегая вперед, скажу, что, с моей точки зрения, этот феномен изначально этически окрашен и бытийно укоренен в российской действительности. Понятие «этическое» характеризует особое сущее, базирующееся на представлении о должном в намерениях и поведении человека. И бытие такого сущего, как межчеловечность, есть не только бытие человека с другим человеком, но и *бытие человека Человеком и для человека*.

Такова формула межчеловечности. Она принципиально отличается от этической формулы либерализма («быть для себя») и формулы социализма («быть для других» или точнее — «быть ради общего блага»). Поясню сказанное. Ведь первая часть формулы («быть Человеком») есть предпосылка бытия с человеком и для человека. При этом она характеризует экзистенциальный аспект этического действия человека, раскрывающий его творческое предназначение и духовную миссию в мире. Вторая же часть формулы («быть для человека») указывает на гуманистическую ориентацию этического действия. Его адресатом выступает, прежде всего, сам человек как субъект действия, обязанный в себе культивировать собственно «человеческое», и другие люди, которые побуждают его проявлять свои лучшие человеческие качества («бытие-для-других»). Теперь перейду к характеристике самой общественности.

В центр своего исследования Ю. Хабермас помещает буржуазную или либеральную общественность с её ориентацией «бытия человека для себя». Однако, общественность, как таковая, возникает, по его мнению, значи-

тельно раньше, чем появляется развитое гражданское общество. В Античности и Средневековье она выступает в виде репрезентативной ответственности. Современному гражданскому обществу соответствует либеральная модель общественности, описанная в книге Хабермаса «Структурные изменения общественности»<sup>230</sup>.

Первоначально государство, осуществляющее король со стороны чиновничества и армии, было отделено от общества и в первую очередь — от буржуазии. Последняя, сосредоточившая в своих руках хозяйственную деятельность, была крайне заинтересована в том, чтобы государственная власть превратилась «в среду самоорганизации общества», т.е. служила её интересам<sup>231</sup>. А это требует в свою очередь преодоления разделения общества и государства и предусматривает становление гражданского общества как сферы публичной коммуникации свободно ассоциированных членов общества.

Так, постепенно на смену домодерновых порядков политического господства приходит автономия буржуазного гражданского общества, базирующаяся на капиталистическом способе производства. Однако и в этих условиях государство окончательно превращается в корпорацию государственной бюрократии. Или, говоря словами Хабермаса, происходит неокорпоративистское «обобществление государства» и вместе с тем «огосударствление общества». При этом социальное государство с его массовой демократией достигло предела своих возможностей, а жизненный мир по-прежнему испытывал чувствительность по отношению к феноменам бюрократизации и внешней регламентации жизни, осуществляемых со стороны государства, и коммерциализации со стороны экономики и бизнеса<sup>232</sup>. Первый фактор является следствием государственного вмешательства в жизненный мир, а второй — результатом вторжения в него рыночных принципов и механизмов. Так или иначе, общественность оказалась под влиянием чуждых ей сил. Защищая формулу «быть человеком для себя», она испытывала сильное воздействие бюрократических или рыночных структур, что привело её в значительной мере к кризису. Ведь

---

<sup>230</sup> См.: Habermas J. *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*. — Cambridge, 1989. Русский перевод: Хабермас Ю. Структурное изменение публичной сферы: Исследования относительно категории буржуазного общества / Пер. с нем. В.В. Иванова. — М.: Изд-во «Весь мир», 2016. — 344 с.

<sup>231</sup> Хабермас Ю. Структурное изменение публичной сферы: Исследования относительно категории буржуазного общества / Пер. с нем. В.В. Иванова. — М.: Изд-во «Весь мир», 2016. — 19–20.

<sup>232</sup> См.: Хабермас Ю. Структурное изменение публичной сферы: Исследования относительно категории буржуазного общества / Пер. с нем. В.В. Иванова. — М.: Изд-во «Весь мир», 2016. — 24.

«быть для себя» означает на практике культивирование потребительского отношения к жизни и к другим людям.

В дальнейшем Хабермас развивает свою концепцию публичности или общественности на основе идеи коммуникативного действия. Сущность новой, делиберативной общественности состоит в том, что «решения относительно правил и способов совместного существования свободных индивидов находятся в их собственных руках»<sup>233</sup>. Она представляет собой ассоциацию «свободных и равных граждан, осуществляющих самоуправление»<sup>234</sup>. В условиях социального государства такая общественность находится в ситуации самоздания. При этом следует различать, по Хабермасу, автохтонные и бюрократизированные («заадминистрированные») процессы публичной коммуникации.

Именно такая общественность характеризуется, с точки зрения Хабермаса, большей подвижностью, спонтанностью, открытостью и ориентацией на поиск взаимопонимания (консенсуса), чем классическое буржуазное общество. Её отличает не только прозрачность намерений и действий коллективных субъектов, но и особенности коллективного бессознательного, выражающегося в неосознанном стремлении человека «быть вместе с другими как равными себе» ради воплощения общезначимой идеи или реализации социального проекта.

Однако Хабермасу не удалось осуществить синтез двух противоположных по сути формул: «бытие для себя» и «бытие для других». Ведь основное предназначение общественности нового типа (назовем её постлиберальной или делиберативной) заключается, по его мнению, в том, чтобы постоянно способствовать установлению широких, многомерных связей коммуникации и дискурса, а также в том, чтобы создавать и поддерживать свои автономные образования, «действующие организованно, сплоченно, цивилизованно, политически грамотно»<sup>235</sup>. Так коммуникация (как «бытие с другими») становится для него главным фактором формирования новой общественности, отодвигая на второй план другие способы бытия.

По сути дела, Хабермас стремится усовершенствовать либеральную общественность, придать ей более демократический вид. Он отстаивает примат индивидуальных интересов. Так, с его точки зрения, угроза для существования общественности исходит не от частной сферы как тако-

---

<sup>233</sup> Хабермас Ю. Хабермас Ю. Демократия. Разум. Нравственность. (Лекции и интервью. Москва, апрель 1989 г.). – М., 1992. – С. 64.

<sup>234</sup> Там же. – С. 274-275.

<sup>235</sup> Хабермас Ю. Демократия. Разум. Нравственность. (Лекции и интервью. Москва, апрель 1989 г.). – М., 1992. – С. 126.

вой, а от бюрократических структур государства, паразитирующих на её теле и подавляющих частные интересы негосударственных структур. «Старое» гражданское общество стремилось выразить далеко не всё разнообразие частных интересов, а лишь интересы буржуазии. Оно по-прежнему противостояло государству и всему обществу. Вот почему демократии социально ориентированных государств должны, по мнению Хабермаса, устанавливать связь с принципами либерального правового государства.

Ю. Хабермас приходит к выводу, что на состояние старой, буржуазной и бюрократизированной общественности гораздо более серьезным образом, чем ранее, воздействуют государственный аппарат и подконтрольные ему средства массовой информации. Это – общественность, структурируемая и направляемая во многом СМИ<sup>236</sup>. Их дополняет массовая культура, тиражирующая образцы мнимого успеха и желание быть счастливым для себя. Вместе с тем, по мнению Хабермаса, усиливается плюрализм социальных движений, предполагающий широкую панораму конкурирующих жизненных программ, борьба за реализацию которых должна вестись средствами коммуникативного дискурса, ориентированного на взаимопонимание.

Поэтому еще одним признаком делиберальной общественности следует считать *дискурсивность* (коллективное обсуждение общественных проблем), подготавливающая формирование публичного разума. В этом случае меняется онтология общественности. Вместо формы выражения общих («родовых») интересов или продвижения индивидуальных (и частно-корпоративных) интересов как особого рода публичных благ (как например, в либеральной общественности) она превращается в способ производства культурно-стилевых различий в образе жизни разных социальных групп<sup>237</sup>. Одно из таких преимуществ постлиберального гражданского общества – право человека или сообщества вести тот образ жизни, который он выбирает и обосновывает, не посягая при этом на образ жизни других людей и сообществ.

Хабермас продолжает отстаивать этическую формулу коммунитаризма («быть вместе с другими как равными тебе»). По его мнению, в конце XX в. общественность начинает все больше тяготеть к непарламентским формам социального и политического участия граждан. В качестве альтернативы прежней, либеральной (и буржуазной) по сути общественности Хабермас предлагает «делиберативную» модель демократии – модель

---

<sup>236</sup> Там же. – С. 172.

<sup>237</sup> См.: <http://www.polit.ru/lectures/2004/05/19/auzan.html>. 22.12.2007 (дата обращения – 12.05.2018 г.).

коммуникативного дискурса, обсуждения, аргументированных споров, форумов. «Нормативная модель делиберативной демократии, — подчеркивает А. Денежкин, — опирается на идеал сообщества свободных и равных индивидов, которые в политической коммуникации определяют формы своей совместной жизни»<sup>238</sup>. Следовательно, обосновывается проект коммунитарного типа общественности, основанной на всё более расширяющемся пространстве демократического дискурса.

В понимании Хабермаса классическая (буржуазная) общественность есть форма публичной организации жизненного мира, конституирующая разнообразные институты и объединения в процессе взаимодействия с системным миром и, прежде всего, с экономикой и государством. Она не выходит далеко за рамки либеральной демократии с присущим ей противостоянием государству и всему обществу. На смену ей приходит постлиберальная общественность, которая порождает новые формы социокультурного дискурса, соответствующие коммунитарной и делиберативной моделям демократии. Она формирует в свою очередь особую коммуникативную реальность, связанную с идеалами коммунитаризма.

Таким образом, Ю. Хабермас вплотную подошел к конструированию постлиберальной общественности, но сфокусировал свое внимание на обсуждении коммуникативных проблем. Она настаивает на том, что в либеральной модели общественное мнение состоит из агрегированных индивидуальных мнений, составляющих большинство. «При этом неважно, базируется какое-либо из этих мнений на рациональном дискурсе или нет»<sup>239</sup>. В делиберативной общественности позиция большинства не более важна, чем позиция меньшинства, здесь важен индивидуальный голос каждого.

И в таком понимании Хабермас не одинок. Постлиберальная и делиберативная общественность определяется Дж. Коэном как «постоянное, независимое и плюралистическое объединение граждан», «легитимная форма свободного обсуждения проблем среди равных», «публичный обмен доводами и учет мнения каждого»<sup>240</sup>. В их основе лежит принцип соблюдения баланса между индивидуальной свободой каждого участника коммуникативного дискурса и ориентацией на общее благо всех участников.

---

<sup>238</sup> Там же.

<sup>239</sup> *Schulz W.* Changes of Mass Media and the Public Sphere // *Javnost The Public*. — 1997. — Vol. 4. — № 2. — P. 58.

<sup>240</sup> Цит. по: *Проценко Н., Батракина Е.* Делиберативная демократия и проблемы либеральной политики // Сборник научных трудов. 2013. Вып. 4 (см.: [file:///D:/Downloads/sfr\\_2013\\_4\\_10.pdf](file:///D:/Downloads/sfr_2013_4_10.pdf); дата обращения — 29.12.15).

Следовательно, в концепции коммуникативного действия Хабермаса и его последователей главный акцент делается на развитии символических и этических аспектов коммунитаризма. Сторонники последнего склонны сводить гражданское общество к малым сообществам («the community») или к разным сегментам публичной сферы. Но дело не только в поиске условий для достижения взаимопонимания в подобных сообществах, но и в определении принципов формирования новой общественности. Только на локальных дискурсах и признании прав разнообразных меньшинств её не построишь. Нужна общая, объединяющая этическая платформа взаимодействия. И такой платформой для нынешней России не может служить коммунитаризм, сохраняющий родимые пятна либеральной общественности с её установкой на «бытие человека для себя». Последнее размывает границы публичной коммуникации и разрушает формулу «бытие вместе с другими как равными себе». Ведь в условиях постлиберальной и коммунитарной общественности люди равны друг с другом лишь в широком культурном плане, но по-прежнему не равны в социальном, экономическом и политическом планах.

\*\*\*

Возможно, в ходе дальнейшей эволюции российского общества может возникнуть особая конфигурация свойств общественности, объединенных идей межчеловечности. Наряду с *полисубъектностью* («плюральное сообщество индивидов»), *дискурсивностью* (производство символической реальности, соответствующей этосу группы), *идентичностью* (в данном случае — осознанной причастностью образу жизни конкретной группы), которые присущи постлиберальной, делиберативной и коммунитарной общественности, а иногда и вопреки им, актуализируются наши цивилизационные черты, определяемые во многом межчеловечностью, а также культурным между-мирьем (например, чувство трансцендентного, избегание поспешных решений и действий, предчувствие перемен, «мирскость», терпимость к иным культурам, служение, любовь к матери-земле, близость к природе и пр.).

Новая общественность в отличие от либеральной может появиться в России из недр жизненного мира, вступив в конфликт уже не столько с государством, сколько со сферой частных интересов, появившейся на обломках советской цивилизации буржуазии. Она *межчеловечна* по сути и не имеет столь выраженной индивидуалистической окраски, как либеральная общественность Запада. Межчеловечность предполагает, с одной стороны, противодействие универсализму гражданских структур и культивируемой на Западе идее прав человека, а, с другой стороны, преодоле-

ние локализма публичных коммуникаций, характерных для европейского коммунитаризма. Следует признать, что последние не являются рецептами для других цивилизаций и их нельзя тиражировать или распространять по всему миру подобно представлениям о «подлинной демократии», соответствующим национальным интересам США.

Межчеловечность как между-бытие людей, коренящееся в их экзистенции (стремлении «быть человеком»), не «привязана» к группам и другим социальным образованиям, как и к личности, как это имеет место в либеральной форме общественности, локомотивами которой выступали общественные движения и разрозненные идейные течения на Западе, объявившими себя центрами всеобщей эмансипации человека. Она в меньшей мере распространяется через каналы общественного мнения, выражая чьи-то конкретные интересы или «всеобщие» («родовые») начала, якобы заложенные в природе человека. Межчеловеческая общественность объединяет не широкие массы людей или группы избранных членов сообщества, а духовные единицы, самостоятельно определяющие смыслы своего между-бытия или междумирья. Именно в этом состоит сущность истинной и осмысленной коммуникации, осуществляемой в соответствии с формулой «быть человеком для человека».

Суть новой общественности в современной России заключается, в частности, в *переживании трансцендентного* (как причастности к сверхличностному началу), а не только в достижении взаимопонимания в акте коммуникативного действия, на чем настаивает Ю. Хабермас и его сторонники. Трансцендирование предполагает погружение в пространство «мерцающих» смыслов и «ускользающих» истин, где ничто и никто не вечны, где гораздо больше подразумевается, чем осмысливается рациональным образом. Для общественного сознания россиян — это весьма характерная черта, которая описана в трудах о загадках русской души, о неистребимой вере в чудо, об извечной тяге к широкомасштабным проектам, об органической связи народа с природным окружением и пр.

Вторым важным признаком постлиберальной общественности в России, концептуализируемой в терминах межчеловечности, выступает также *избегание поспешных действий* как предчувствие еще не содеянного, но намечаемого в ближайшем будущем, что предполагает в свою очередь отказ от окончательных или непродуманных решений, а также воздержание от незамедлительных поступков. Такое предчувствование и избегание действия получало отражение в многочисленных мифах и поговорках (например, «семь раз отмерь, один раз отрежь», «русские долго запрягают, но быстро едут»). Кстати, это противоречит весьма распространенному предубеждению о русском «авось» как недостаточно обоснованном

расчете на везение или удачу. Такой авось следует рассматривать скорее как разведку боем, чем как непродуманный выбор действующего. Он базируется на народной интуиции, т.е. на предчувствии и подталкивании неизбежных перемен.

Всё это приводит к необходимости формирования новой экологии человеческого со-бытия. На смену квазикоммунистической идеологии и квазигражданской религии, заимствованных нами с Запада, должны прийти межчеловеческие практики, устанавливающие легитимный контроль над системой управления снизу доверху. Всегда проще контролировать конкретные звенья цепи, чем всю цепь целиком. Причем у такой цепи нет центрального звена, потянув которое можно вытащить всю цепь. Каждое звено самоценно и в то же самое время имеет смысл благодаря своей связанности с другими звеньями. Смысл же самой связанности может быть непонятен отдельному звену, но очевиден для всей общественности.

Концепция межчеловечности как этическая основа новой ответственности опирается в свою очередь на идею духовного братства Н.А. Бердяева, идею «мирскости» человеческого бытия М. Хайдеггера и требование подлинного (а не мнимого или формального) суверенитета личности как мирского существа. Концепт *мирскости человека*, обладающего ответственной волей и стремящегося к гармоническому равновесию с миром, перевешивает многократно раз политические декларации, отстаивающие абстрактные права человека (а на самом деле — эгоцентризм свободной личности), или утверждающие бездумный коллективизм и безмерный гуманизм.

Мирская личность, на мой взгляд, не присваивает себе мир, превращая его в свою собственность, как это делает эго-деятель эпохи развитого капитализма, возмнивший себя демиургом или хозяином мира, а возвращает его себе, погружаясь тем самым в собственное природное и социальное лоно. Она занимается мирообразованием иного, чем эго-деятель, порядка, при котором мир становится открытым для делания и доступным в плане «давания» бытия, а также пригодным для гармоничного существования и раскрытым в смысле «распахнутости» или «принятия» бытия, а вместе с тем — взаимосвязанным и целокупным.

Мирскость как стремление человека быть везде, как у себя дома, дополняется у Хайдеггера заботой о своём бытии и созданием мира для человека, в котором последний перестаёт быть «хозяином» или, что еще хуже, «жертвой» анонимных социальных сил (рынка, демократии и пр.). Поэтому речь идет о создании особой экологии человеческого существования — признании ценности и разнообразия всего сущего на планете, а также уважении к тем, кто поддерживает жизнь и способствует её процве-

танию во всех формах. А это требует в свою очередь формирования иной экофилософии и нового экологического мышления.

Межчеловечность, как и экологичность, будучи способами формирования новой общественности, только начинают складываться как социальная программа, преодолевающая на первых порах эпистемологические рамки западного универсализма и регионального партикуляризма. Пока они еще не получили широкого распространения в современной России. И здесь явно недостаточно одной коммунитарности как идеологии развития локальных сообществ. Нужна более широкая платформа, соединяющая в себе идею общего блага с индивидуальными интересами людей. Как известно, коммунитарность есть локальная форма самоорганизации людей как равно-сущих и равнодостоящих, стремящихся к достижению консенсуса или к соблюдению общественного договора.

Нам же нужна не коммунитарная (региональная по сути), а межчеловеческая общественность, образующая человекоразмерные, пригодные для нормальной жизни сообщества и упраздняющая фактом своего существования всякое формальное членство или участие в общественных делах. Поэтому не стоит умножать и без того огромное количество ассоциаций и других форм гражданской самодеятельности, а надо установить такой порядок со-бытия, при котором каждый человек вправе выбирать сообщество, соответствующее его образу жизни и стилю мышления, а, выбрав его однажды, будет стремиться поддерживать баланс с окружающим миром и не допускать губительных диспропорций.

Следовательно, идея межчеловечности, конкретизируемая при помощи понятий «чувство трансцендентного», «избегание непродуманных действий», «мирскость», «экология со-бытия» гораздо точнее выражают онтологический смысл постлиберальной общественности, предназначенной для России. Такая этическая платформа, отказываясь от установки «быть для себя», тем не менее, не теряет свою личностную окраску и не становится анонимной. У нее имеются свои носители — различные типы деятелей и формы человекоразмерных сообществ, к которым примыкают (или не примыкают) отдельные индивиды, основываясь на собственном выборе и ценностных предпочтениях.

Таким образом, цель комплексного, по сути, проекта межчеловечности — концептуализация пограничной сферы взаимодействия субъектов, находящейся между экзистенцией (ориентация на то, чтобы «быть человеком») и трансценденцией (ориентация на то, чтобы «быть для человека»), в т.ч. работать на общее благо всего общества). В основе данного проекта лежит идея расширения пространства взаимопроникновения и взаимопресечения мирских личностей, освобождающихся от послед-

ствий их буржуазно-либеральной социализации (снятие привнесенных буржуазным обществом и его культурой наслоений или напластований, деформирующих сознание людей различного рода культурными суррогатами и отвлекающих их от собственного жизненного предназначения), деперсонализации (как преодоления издержек эгоцентризма, а не абсолютного обезличивания) и дегенерализации (как разобобществления отчужденных сущностей, в т.ч. снятия последствий применения навязанной нам извне практики борьбы за «права человека»).

Главное назначение проекта общечеловечности для России – содействовать поиску новых форм мирообразования на основе идей межчеловечности, междумирья, со-бытия и с учетом таких качеств, присущих нашему цивилизационному типу, как чувство трансцендентного, интуиция перемен, мирскость и др.

***От социоцентризма к эгоцентризму. Становление экологического типа общечеловечности.*** Следующее, что нужно изменить в картине мира в целом и в понимании общечеловечности, в частности, — это перестать считать человека демиургом или «богом технологий». И то, и другое за него придумали западные идеологи и теоретики, окружив свои учения различными по степени сложности мифами. На мой взгляд, следует обратиться еще к одному истоку новой общечеловечности — экологичности. Данный термин произведен от понятия «экология», который означает буквально учение о среде обитания или науку о доме, жилище (в широком смысле этих слов).

В понимании новой общечеловечности и соответствующего ей типа личности важнейшую роль я отвожу экософии. Её первейшую задачу я вижу в допустимом (с учетом имеющихся ограничений) и ненасильственном (с точки зрения применяемых средств воздействия) обустройстве нашего общего дома («дома бытия» в понимании М. Хайдеггера) — Земли, Солнечной системы, Вселенной, Космоса в целом.

Известный поэт Робинсон Джефферс еще в 1934 г. подчеркивал, что вселенная представляет собой единое существо, части которого связаны друг с другом в органическое целое. Экологически мыслящие философы уже давно пришли к выводу, что в большинстве так называемых развитых стран господствует мировоззрение тех, кто наносит своими действиями наибольший вред природе и человеку. Такое мышление характеризует в первую очередь культурных адептов глобального капитализма. Практическая экософия в отличие от социальной инженерии, культивируемой на Западе, должна изменить представления людей об основаниях их бытия и показать им альтернативные возможности природоразмерного и человекоразмерного существования.

Стало аксиомой считать, что сегодняшний мир переживает глобальный экологический кризис. А для того, чтобы найти выход из этого кризиса, необходимо использовать весь арсенал философской мысли и в первую очередь — экофилософии, эвристический потенциал которой явно недооценен<sup>241</sup>. Ведь под её влиянием возникли такие мощные направления практической философии, как «глубинная экология» (А. Несс), социальная экология (М. Букчин, Дж. Билль) и др.<sup>242</sup> Но утверждение эко-

---

<sup>241</sup> Обратимся к мнению одного из самых авторитетных в сообществе экофилософов — Арне Несса. «Под *экофилософией* я понимаю философию экологической гармонии или равновесия. Философия — составная часть мудрости (*sophia*), весьма нормативна, содержит нормы, правила, постулаты, заявления о приоритетных ценностях и гипотезы относительно положения дел в нашей вселенной. Мудрость — это и политическая мудрость, предписание, а не только научное описание и прогнозирование» (См.: Самарская Лука: проблемы региональной и глобальной экологии. — 2012. — Т. 21. — № 2. — С. 202-203). Экофилософия является не только системой знания, но и этическим комплексом, ориентирующим людей на сохранение и приумножение жизни на нашей планете.

<sup>242</sup> Термин «глубинная экология» предложен Арне Нессом в 1972 г. «Прежде всего, под “экологией” мы подразумеваем то, что живые существа, включая людей, взаимозависимы друг от друга, и что существуют границы того, что природа может вытерпеть из действий и свободы человека. Люди во многих областях вытеснили природу безвозвратно (многие виды уже вымерли). Поэтому переход к глубинному экологическому мышлению не терпит отлагательства» (См.: Самарская Лука: проблемы региональной и глобальной экологии. — 2012. — Т. 21. — № 2. — С. 196). Глубинная экология руководствуется, по Нессу, следующими принципами: отказ от изображения человека «внутри окружающей среды»; биосферный эгалитаризм (уважение ко всем формам жизни, равное право на жизнь); разнообразие («живи и дай жить другим») и симбиоз; антиклассовое положение; борьба с загрязнением и истощением ресурсов, сложность и экологическая ответственность, местная автономия и децентрализация. Американский философ русского происхождения Мюррей Букчин (1921-2006) разработал концепцию социальной экологии в рамках так называемого эконархизма и либертарного социализма. Такая экология «приблизила восприятие новых экосообществ, основанных на непосредственной демократии и неиерархических формах человеческих отношений» (Там же. — С. 205). Капитализм при помощи СМИ и своих интеллектуалов смог «переупаковать» содержание оппозиционных, в т.ч. экологических теорий и превратить их в товар. «Капитализм, сегодня, открыто выставлен на показ не только как система общественных отношений, но и как “конец истории”, даже как естественное общество, которое выражает большинство черт свойственных “человеческой натуре” — мнимый “драйв” конкуренции, победы и роста. Этот путь превращения средств в цели, порочный настолько, насколько это возможно, является не просто “американским путем”; это, в целом, — *буржуазный* путь» (Там же. — С. 207). Добавлю от себя, что нынешние идеологи капитализма маскируют буржуазные социальные отношения под название «индустриальное» или «постиндустриальное» общество». Любую критическую мысль они объявляют «логоцентризмом». Они уменьшают социально или политически значимое до индивидуально-личностного, стремясь перевести дискурс в сторону бесплодного коммуитаризма, не способного создать альтернативные программы социальных изменений. В результате появляются концепции гибридных форм общества (например, «рыночный социализм», «социальный капитализм»), призванные произвести культурную декомпозицию капитализма и придать ему более привлекательный вид.

логизма как теории и практики — это лишь *первый шаг*, который призван показать противоречие между капиталистической действительностью и идеологией, маскирующей реальное положение дел в обществе в интересах правящего класса, а также наметить пути движения к новому мироустройству и, как минимум, к новой общественности. И здесь нельзя ограничиваться только борьбой с загрязнением окружающей среды и с истощением природных ресурсов. В защите нуждается и жизненный мир каждого человека, который подвергается колонизации и экспансии со стороны таких системных институтов капитализма, как авторитарное государство, «свободный» рынок, корпоративный бизнес и др.

*Второй шаг* в формировании образа новой общественности состоит в том, чтобы показать, какую опасность представляет сегодня капитализм для всего мира вообще и жизненного мира человека, в частности. Социальная инженерия стала инструментом его мистификации. «В эту потемневшую эпоху, когда капитализм — поистине мистифицированный общественный строй — угрожает миру глобализацией капитала, предметов потребления и еле заметным налетом “переговоров” и “компромисса”, необходимо сохранить самую идею бескомпромиссной критики»<sup>243</sup>. При этом следует преодолевать теоретический хаос и эклектизм, которые участвует в «игре на публику» и уведат общественность от насущных проблем.

И экофилософия призвана не только объяснить, но и показать мировому сообществу деструктивную социальную сущность капитализма. «Социальная экология утверждает, что идея доминировать над природой происходит из доминирования человека над человеком, а не наоборот. Таким образом, причины экологического кризиса целиком и полностью социальные по своей природе. Исторически обусловленное появление иерархий, классов, государств, и, наконец, рыночной экономики и собственно капитализма — это те социальные силы, которые, как идеологически, так и фактически, привели к сегодняшнему разграблению биосферы»<sup>244</sup>.

Следовательно, капиталистическое общество враждебно по своей сути социоприродной среде существования человека. Именно оно «виновно» в глобальном экологическом кризисе. Хищническое отношение к природе, социальная иерархия, в т.ч. вопиющее неравенство между людьми, авторитаризм в экономике и политике, мистификация действительности и манипулирование массовым сознанием — вот лишь неполный перечень пороков современного капитализма, которые выходят далеко за пределы

---

<sup>243</sup> См.: Букчин М. Тезисы о социальной экологии в эпоху протеста // Самарская Лука: проблемы региональной и глобальной экологии. — 2012. — Т. 21. — № 2. — С. 209-210.

<sup>244</sup> См.: Там же. — С. 211.

традиционных экологических проблем (загрязнение окружающей среды, истощение природных ресурсов и пр.).

Миссия же практической экософии и социальной экологии — способствовать достижению экологического баланса между человеком и его социоприродным окружением. «Социальная экология рассматривает мир природы как процесс — но не любой процесс, а как развитие, стремящееся к возрастающей сложности и субъективности. Данное развитие не было предопределено с самого начала и не обязательно должно было произойти, но, оглядываясь в прошлое, возрастающую сложность природной эволюции и развитие возрастающей субъективности невозможно избежать»<sup>245</sup>.

Поэтому стратегическая цель практической экософии — обосновать предпосылки перехода к экологическому, бездефицитному обществу, соединяющему в себе преимущества экотехнологий и бережное отношение к первой природе. Поэтому движение за экологический образ жизни должно обрести в лице философов надежных союзников и партнеров. И если «глубинная экология» А. Несса не ставит вопрос о том, какая общественная система является наилучшей для поддержания экосистемы, то социальная экология М. Букчина идёт дальше, рассматривая перспективы становления либертарного и экологического социализма<sup>246</sup>. Однако именно в философии Несса формулируется такой важный вопрос, как сохранение уникальности человеческой (и не только) жизни.

*Третий шаг* заключается в том, чтобы раскрыть конфликт между двумя основными субъектами социальных изменений (и фактически — представителями двух разных форм общественности), имеющих разные последствия для социоприродной среды: между эгоистической личностью (эго-деятеля), олицетворяющей собой дух отчуждения и самоотчуждения, и мирской или экологической личностью (эко-деятеля), которая стремится к самореализации и гармоническому единству с окружающей средой. По сути дела, речь идёт о соотношении двух модусов бытия человека — «подчинения мира себе» (в рамках стратегии «бытия для себя») и «обретения себя в мире» (в духе стратегии «бытия для мира»). У эгоистической личности (эго-деятеля) преобладает соответственно логика подчинения и «переделывания» мира для себя или под себя. Её отношения с последним опосредуются технологиями и регулируются формальными правилами (нормами, требованиями). Субъект же при этом анонимен и выступает воп-

---

<sup>245</sup> См.: Там же. — С. 212.

<sup>246</sup> Как известно, либертарный социализм охватывает совокупность идей и практик, связанных с сопротивлением авторитарному принуждению и социальной иерархии, в частности институтам капитализма и государства.

лощением каких-либо мистических или «высших» сил (Абсолют, царь, лидер и пр.). Напротив, экологическая личность (эко-деятель) олицетворяет собой выстраивание естественных отношений с окружающей средой, признание экологических приоритетов развития человека и общества.

В каждом обществе преобладает тот тип личности, который в наибольшей степени востребован сложившейся в нём культурно-исторической ситуацией. И, возможно, философам еще предстоит определить оптимальную (с точки зрения эволюционной логики) комбинацию разных типов личности, доминирующих в конкретном обществе. Кто же из них будет назван экологическим (или как-то иначе) типом — вопрос отдельных дискуссий. Но очевидно одно, что без появления на исторической арене нового «игрока» (в моем понимании — эко-деятели) невозможно преодолеть деструктивные социальные и природные последствия глобального экологического кризиса, к которым привел индустриализм вообще и капитализм с его беспощадной рыночной конкуренцией и установкой на массовое потребление, в частности.

Наконец, *четвертый* и самый важный, на мой взгляд, шаг состоит в том, чтобы показать различие способов онтопроектирования, которыми руководствуются эгоистические и экологические субъекты общественности. Под онтопроектированием я понимаю проектирование оснований бытия человека, которое предшествует выработке стратегических решений и их практическому применению в конкретных моделях и актах поведения. Оно может осуществляться либо эгоистической личностью (в виде своеволия и насилия над «первой» или «второй» природой), либо экологической личностью, которая стремится, как было выше сказано, к гармонизации отношений между собой и миром, в т.ч. с другими людьми.

При этом модели онтопроектирования различаются между собой не только способами бытия-в-мире («подчинения мира себе» или «обретения себя в мире»), но и философскими подходами. Эгоистическая личность использует преимущественно субстанциальную стратегию проектирования, исходя из господствующих в обществе представлений о социоприродном порядке (доминантное мировоззрение). Напротив, экологическая личность руководствуется в своей проектной практике экософским подходом, утверждающим в качестве основополагающей ценности устойчивое развитие связей между человеком и его социоприродной средой. Следовательно, авторитарный и унитарный порядок, с одной стороны, и экологичность (как мера естественного баланса между человеком и средой его существования), с другой, выступают теми ценностными полюсами, которые разделяют сегодня жизненное пространство современного человека на две части.

Таким образом, мы имеем дело с двумя противоположными подходами в практической (и проектной) философии, которые руководствуются разными установками или принципами, — социоцентризмом и экоцентризмом. При этом они ориентированы на построение и поддержание принципиально разных форм общественности. Социоцентризм реализуется в системе принципов и методов социальной или человеческой инженерии, ставящей во главу угла необходимость «переделки» социоприродного окружения и его подчинения интересам властвующих субъектов. Практическая же экософия (и непосредственно — социальная экология) является, на мой взгляд, вполне обоснованной альтернативой социальной или человеческой инженерии. Она призвана, опираясь на методологию онтопроектирования, создавать предпосылки для построения природоразмерной и человекообразной общественности.

На чем же базируется экософский подход к формированию такой общественности и каковы шансы России пойти по данному пути?

Во-первых, на признании равенства и многообразия всех форм жизни. Человек не вправе посягать на жизнь другого существа, если только ему не грозит физическая опасность. Помогать ему в этом деле должна общественность, ориентированная на поддержание социоприродной среды его существования. Я уже отмечал выше, что Россия как социоприродный ансамбль в силу особой близости к природе более всего подходит для реализации такого экософского проекта.

Во-вторых, экосистема планеты исчерпала свой запас прочности и начинает разрушаться. Вместе с ней сворачивается и жизненное пространство человека. Поэтому для «исправления» ситуации необходимы совместные усилия всех государств и народов. Нужна также экологическая общественность, которая возьмет на себя заботы об обустройстве бытия человека в мире, сохраняя и приумножая биосоциальное разнообразие планеты Земля. К сожалению, мы продолжаем уничтожать гигантскими темпами тот уникальный природный ландшафт и богатства, которые достались нам от наших предков. Пора остановить этот губительный процесс и попытаться создать на территории России зону экологической безопасности.

В-третьих, для преодоления глобального экологического кризиса должен появиться новый тип личности, ориентированный на сохранение и укрепление баланса между человечеством и природой. Приоритетным направлением развития становится не потребление или научно-технические достижения, а поиск лучшего качества жизни людей с учетом соблюдения экологических критериев. Россия, которая не завершила процесс модернизации по западному сценарию, имеет все возможности построить альтернативный тип цивилизации и актуализировать присущие

её гражданам цивилизационные черты (чувство трансцендентного, народную интуицию, живую связь с природой и пр.).

На мой взгляд, в практической экософии необходимо объединить применительно к формированию новой, экологической общественности в России идею неразделимости человеческого и нечеловеческого миров, высказанную А. Нессом, и идею М. Бакчина о допустимом воздействии на социоприродное окружение и создании благоприятной среды для достойного развития и самореализации человека.

В этой связи проведу параллель между предлагаемым мной проектом экософии и развиваемой на Западе гуманитарной политикой. В качестве основных принципов последней исследователи выделяют следующее:

– «человеколюбие (гуманность): жизнь, здо-ровье и достоинство людей должны быть за-щищены в соответствии с основополагающими правами и потребностями человека;

– равное отношение к объектам гуманитар-ного содействия: гуманитарная помощь должна оказываться вне участия в конфликтах и неза-висимо от условий политического, этнического, религиозного или идеологического характера;

– непредвзятость: гуманитарная помощь должна оказываться беспристрастно, без дис-криминации на основе национальности, пола, религиозной принадлежности или политических воззрений;

– независимость: те, кто оказывает практи-ческое гуманитарное содей-ствие, должны сами разрабатывать и претворять в жизнь планы своей деятельности независимо от политики и действий исполнительной власти»<sup>247</sup>.

Должен отметить, что приведенные постулаты могут с успехом применяться и в практике построения экологической общественности в будущей цивилизации России. Однако экософия не ограничивается в практическом плане решением гуманитарных проблем. Она считает их издержкой позиции антропоцентризма. Это относится ко всем пунктам программы: экологичность вместо гуманности; равное отношение ко всем объектам мира, а не только к гуманитарным феноменам; предвзятость и заинтересованное отношение ко всему сущему; зависимость от природы и нейтральное отношение к властям.

И здесь можно адресовать читателей к известной работе эколога Дэвида Эренфельда «Высокомерие гуманизма» (1978), в которой главной опасностью для современной цивилизации объявляется человеческая деятельность по разрушению природного мира. Думаю, что термин «гума-

---

<sup>247</sup> *Зубов М.Г.* Философские идеи Арне Несса в гуманитарной дипломатии Норвегии // *Вестник МГИМО-Университета.* – 2015. – № 42 (3). – С. 70.

нитарное содействие» вполне уместно заменить термином «экологическое участие», который характеризует совершенно иную роль субъектов политической деятельности. В основу последней можно положить, с одной стороны, принципы биоцентрического равенства и самореализации, предложенные сторонниками «глубинной экологии», а, с другой, принципы допустимости (т.е. ограниченности любых социокультурных изменений в отношении человека и его социоприродного окружения) и ненасилия.

Самореализация понимается западным человеком как свобода осуществления изолированного Эго независимо от окружения и даже вопреки ему. Именно из этой психологической предпосылки возникает такой тип человека, как эго-деятель, сочетающий в себе своеволие, ориентацию на личный успех, хищническое отношение к природе и неограниченную алчность. Самореализация в эософском смысле — это реализация потенциальных возможностей всех форм жизни, в т.ч. и человеческой. Поэтому эго-деятель идентифицирует себя не только с человечеством, но и со всем остальным миром. Он рассматривает себя как член более широкого (биотического и космического по своим масштабам) сообщества, в котором отсутствует иерархия наподобие социальной. Между ним и природой не существует границ<sup>248</sup>. Его первейшая обязанность — неустанная забота о качестве и здоровье окружающей среды, от которой напрямую зависит его собственное благополучие.

Экософия базируется также на принципе допустимости, согласно которому люди должны ограничить свои воздействия на окружающий мир, оказывая минимальное воздействие на другие виды организмов и экосистему Земли вообще. И это относится не в последнюю очередь к отношениям между самими людьми. Допустимое в моем понимании есть предельно возможное и рациональное (с точки зрения используемых средств) вмешательство человека в природу, в т.ч. свою собственную. В прикладном аспекте этой проблемой занимаются экология человека и биоэтика. Не менее важным является соблюдение принципа ненасилия, согласно которому вмешательство человека в природную среду должно быть не только ограниченным по средствам воздействия, но и ненасильственным, «мягким», учитывающим естественную природу и жизненные потребности других биологических существ.

В заключение приведу краткую характеристику экологического типа личности (эго-деятели) и соответствующей ему форме общественности, которые востребованы, на мой взгляд, всем ходом социоприродной эво-

---

<sup>248</sup> См.: Деволл Б., Сеинс Дж. Глубинная экология. — К.: Киевский эколого-культурный центр, 2005. — С. 4.

люции человечества и резко контрастирует с преобладающей сегодня доминирующим типом — эго-деятелем и связанной с ним либеральной общественностью:

— экологическая личность рассматривает себя как органическую *часть окружающего мира* (как «первой», так и «второй» природы) и стремится к гармоническим отношениям с последним, руководствуясь этикой взаимозависимости и благоговения перед жизнью (эгоистическая же личность объявляет себя демиургом, активно и самым разрушительным образом вмешиваются в природу, хотя в действительности представляет собой зависимое существо и объект всевозможных манипуляций);

— экологическая личность в соответствии с принципом *биотического равенства* воспринимает человеческую и нечеловеческую формы жизни как одинаково важные и взаимозависимые (напротив, эгоистическая личность стоит на позициях антропоцентризма, объявляя себя венцом творения и принижая значение других форм жизни);

— социоприродная среда рассматривается экологической личностью как *поле возможностей*, намечаемых им к реализации в ближайшем или отдаленном будущем (в субстанциальной же логике авторитарная личность есть производная от социальных институтов — «совокупность общественных отношений», «социальное животное» и пр.);

— в соответствии с принципом *допустимости* как ограничения вмешательства в природу экологическая личность стремится к сбалансированному взаимодействию с окружающей средой посредством экологических и энергосберегающих технологий (напротив, эго-деятель, возникающий еще до утверждения капитализма, грубо попирают естественные законы мироздания, приводя своей деятельностью к катастрофическим для среды обитания последствиям);

— будущее экологической личности представлено как *открытая возможность* («незавершенный проект»), которая актуализируется в ходе проектной деятельности (соответственно в субстанциализме человек рассматривается в лучшем случае как объект принудительного воздействия; эгоистическая личность убеждена в своей непогрешимости и склонна переоценивать свои возможности в отношениях с природой и обществом).

Какой же вывод можно сделать для определения перспектив развития новой общественности России?

Во-первых, межчеловеческая и экологическая общественность не появится сама по себе. Необходимо учитывать состояние сознания российских людей и их предрасположенность к новым формам общественной самоорганизации. Сегодня в российском обществе наблюдается кризис сознания, который сопровождается резким ухудшением социально-

политического климата в стране, политической апатией населения, регрессией, самоотчуждением и пр.<sup>249</sup>. В этих условиях ученым и практикам нужно сосредоточиться в первую очередь на формировании экологического сознания российских людей и утверждение этики межчеловечности. Они должны отталкиваться от цивилизационных черт своих соотечественников, сформированных в них всех ходом исторической эволюции, в т.ч. учитывать исконную близость к природе и любовь к матери-земле. Этому стоит посвятить свою жизнь.

Во-вторых, следует расширить этическую формулу межчеловечности («быть Человеком для человека») и включить в неё бережное отношение ко всему миру и заботу о нем. Её содержание можно теперь сформулировать так: «Быть человеком в мире и для мира». Именно забота о мире как доме нашего бытия должна стать первостепенной установкой субъектов онтопроектирования.

В-третьих, межчеловечность и экологичность следует рассматривать как основные параметры проектирования новой общественности в современной России. Этика межчеловечности привносит в бытие общественности установку на служение человека человеку, а экософия — расширяет границы его взаимодействия до масштабов всего мира. Именно в этом смысле человек есть мирская личность, который выстраивает свои взаимоотношения с миром в соответствие с критерием допустимого (ограниченного вмешательства) и на условиях партнерства. Конечно, младшим партнером в этом альянсе выступает человек.

\*\*\*

Итак, данный подход я рассматриваю в качестве методологии исследования и проектирования новой (межчеловеческой и экологичной) общественности в современной России, базирующейся на её культурных традициях и собственной модели национальной демократии. В отличие от формальной общественности как вынужденной совместности, связывающей людей общими (и чаще всего — навязанными им извне) нормами и правилами, новая форма совместного существования предполагает поиск других средств взаимодействия. За старой (буржуазной) формой общечеловечности тянется шлейф прежних (либеральных или неолиберальных по сути) подходов, которые базируются на революционистских, деструктивных по сути концепциях и социальных технологиях. Однако и прежний эволюционизм применительно к более гармоничной организа-

---

<sup>249</sup> См.: Резник Ю.М. Российский человек сегодня: метаморфозы сознания // Личность. Культура. Общество. — 2019. — Т. XX. — Вып. 3-4. — С. 7-26.

ции человеческого общежития нуждается в существенном обновлении (разумеется, не только до масштабов уже превзойденного социальной практикой неозволюционизма) и в его обогащении идеями межчеловечности и экологичности. Именно такой путь становления общественности я вижу для России, которая прокладывает свою дорогу в мире локальных цивилизаций.

ЛИТЕРАТУРА

1. Деволл Б., Сешнс Дж. Глубинная экология. – К.: Киевский эколого-культурный центр, 2005. – 108 с.
2. Zubov M.G. Философские идеи Арне Несса в гуманитарной дипломатии Норвегии // Вестник МГИМО-Университета. – 2015. – № 42 (3). – С. 68-75.
3. Резник Ю.М. Феноменология человека. Бытие возможного: монография / Ю.М. Резник; Институт философии РАН. – М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2017. – 632 с.
4. Самарская Лука: проблемы региональной и глобальной экологии. – 2012. – Т. 21. № 2. – С. 195-220.
5. Резник Ю.М. Российский человек сегодня: метаморфозы сознания // Личность. Культура. Общество. – 2019. – Т. XX. – Вып. 3-4. – С. 7-26.
6. Хабермас Ю. Демократия. Разум. Нравственность. (Лекции и интервью. Москва, апрель 1989 г.). – М., 1992. – 252 с.
7. Хабермас Ю. Структурное изменение публичной сферы: Исследования относительно категории буржуазного общества: Пер. с нем. В.В. Иванова. – М.: Изд-во «Весь мир», 2016. – 344 с.

BIBLIOGRAPHY

1. Devoll B., Seshns Dzh. Glubinnaya ekologiya. – K.: Kievskiy ekologo-kulturnyy tsentr, 2005. – 108 s.
2. Zubov M.G. Filosofskie idei Arne Nessa v gumanitarnoy diplomatii Norveгии // Vestnik MGIMO-Universiteta. – 2015. – № 42 (3). – S. 68-75.
3. Reznik Yu.M. Fenomenologiya cheloveka. Bytie vozmozhnogo: monografiya / YU.M. Reznik; Institut filosofii RAN. – M.: Kanon+ ROOI «Reabilitatsiya», 2017. – 632 s.
4. Samarskaya Luka: problemy regionalnoy i globalnoy ekologii. – 2012. – T. 21. № 2. – S. 195-220.
5. Reznik Yu.M. Rossiyskiy chelovek segodnya: metamorfozy soznaniya // Lichnost. Kultura. Obshchestvo. – 2019. – T. XX. – Vyp. 3-4. – S. 7-26.
6. Khabermas Yu. Demokratiya. Razum. Nravstvennost. (Lektsii i intervyyu. Moskva, aprel 1989 g.). – M., 1992. – 252 s.
7. Khabermas Yu. Strukturnoe izmenenie publichnoy sfery: Issledovaniya otnositelno kategorii burzhuaznogo obshchestva: Per. s nem. V.V. Ivanova. – M.: Izd-vo «Ves mir», 2016. – 344 s.

Поступила в редакцию 17.07.2019 г.

UDC 130.2

DOI: 10.30936/2227-7951-2019-11-149-158

**Д.-Д. РОМАНОВ**

## **К ВОЗМОЖНОСТИ ИМПЕРСКОГО ПРОЕКТА В РОССИИ: ПОИСК ОСНОВАНИЙ**

***Аннотация:** Автор продолжает дискуссию на тему имперского проекта как цивилизационного выбора России. Вслед за Ю.М. Резником утверждается необходимость обращения к проблеме империи как социокультурного государственного проекта. Однако в статье акцент делается не на концепцию жизненного мира и экологическую парадигму, а на поиск метафизических и социокультурных нравственных оснований имперской доминанты в векторе развития общества нашей страны.*

*Анализируя исследование Ю.М. Резника, автор обращает внимание на сильные и слабые стороны аргументации необходимости создания имперского типа государственности. При этом автор актуализирует идеи русских философов, которые находились в схожих условиях смены ориентиров на переломных этапах истории России. Делается вывод, что поиск оснований имперского проекта должен происходить с учётом опыта философов-предшественников, а также с проективной устремленностью современных исследователей в будущее.*

***Abstract:** The author continues the discussion on the theme of imperial project as a civilizational choice of Russia. Following Y.M. Reznik the need of appealing to the problem of empire as a socio-cultural state project is argued. However, the article focuses not on the concept of lifeworld and the ecological paradigm, but on the search for the metaphysical and socio-cultural moral foundations of imperial dominant in the vector of development of our country's society. Analyzing Y.M. Reznik's research, author draws attention to the strengths and weaknesses of imperial type of statehood argumentation.*

*At the same time, the author actualizes the ideas of Russian philosophers, who were in similar conditions of landmarks changing at crucial stages in the history of Russia. It is concluded that the search for foundations of imperial project should be*

---

**Романов Дмитрий Дмитриевич** – соискатель кафедры социальной философии Российского университета дружбы народов (Москва). E-mail: romanovbook@yandex.ru.

---

*based on experience of predecessor philosophers, but also with modern researcher's projective aspiration in future.*

**Ключевые слова:** имперский проект, цивилизационный выбор, традиции, монархия, культурные ориентиры, дух народа.

**Keywords:** imperial project, civilizational choice, traditions, monarchy, cultural landmarks, the spirit of nation.

**Продолжая дискуссию об имперском проекте.** В своей статье «Имперский проект и жизненный мир человека. К экологии со-бытия» Ю.М. Резник развивает ряд интересных идей касательно цивилизационного выбора России. Следует отдать должное философской смелости исследователя, поскольку, отвечая на этот вопрос, автор становится в один ряд с великими умами прошлого нашей страны, да и всего мира, и обязуется не терять своего лица на их фоне.

Вопрос цивилизационного выбора одновременно «проклятый» и «благословенный». Проклятый, поскольку преследует русского человека из века в век. Он был поставлен отнюдь не сто лет назад Вл. Соловьевым и Н.А. Бердяевым, не сто пятьдесят — Н.Я. Данилевским и Ф.М. Достоевским, не двести — П.Я. Чаадаевым, и даже не при Петре I. Это вообще вопрос русской государственности от самого её начала.

С другой стороны, «благословенность» этого вопроса создаёт зону комфортного пребывания в кругу корифеев. Тут есть опасность усыпления исследовательской бдительности и впадения в противоречие с самой собой. Ведь проблематика проработана столь кропотливо, концепций озвучено так много, и связи (цепочки концептуализации) так тонки и длинные, что легко неверно понять протагонистов из своего же лагеря. Об этом хочется поговорить подробнее. Как и о выбранных понятиях.

Оставляя за Ю.М. Резником право развивать и расширять свой концепт имперского проекта, мы возразим ему по ряду пунктов, и в самых общих чертах наметим альтернативный путь осознания имперского проекта. Мы не будем акцентировать внимание на жизненном мире человека, но укажем на угрозу деградации его духа. О ней говорили русские мыслители в преддверии потрясений начала XX века. О ней пора вспомнить и теперь, в эпоху затушевывания проблем, когда под видом потребительского благополучия и лёгкости бытия нам навязывается нравственное отупение. Когда чужеродная культура усыпляет глубинные переживания, голоса этих трансцендентных переживаний перестают звучать, и дверь в многомерную и уникальную вселенскую сокровищницу духа закрывается навсегда. Человек становится тем, что древние римляне называли «lagva» (астральный труп), или более привычное нам — личина. В противополож-

ность личности со всей полнотой социальных и сакральных смыслов, в ней заключённых.

Империя как цивилизационный выбор России предъявляет к человеку как личности ряд требований. Эти требования невозможны относительно человека как личины. В последнем случае империя вырождается в тоталитарную деспотию. И в этом плане Ю.М. Резник совершенно верно выделяет три типа человека по ценностно-деятельному критерию (эго-, эмо- и эко-деятель)<sup>250</sup>. Безусловно, имперская проблема связана с проблемой личностной, с выбором деятельности и направленности усилий по преобразованию, трансформации и, как высшему этапу – перерождению в обновленном, духовно совершенном качестве жизни.

**Проблема выбора метафизических оснований проекта.** Однако, как было указано выше, благословенность проклятого вопроса цивилизационного выбора приводит философа к путанице. И вот в чём она выражается.

Указывая на два варианта осмысления империи, Ю.М. Резник выделяет социоцентрический и персоналистский пути. Первый представлен идеями Вл. Соловьева и его последователей, второй наиболее полно исследовал Н.А. Бердяев. Следует внимательнее присмотреться к первому. «Имперский проект, по его мнению, — заключает Ю.М. Резник, характеризуя концепцию Соловьева, — держится на трёх столпах — церковь, государство и общество»<sup>251</sup>. Следует напомнить, что для Резника империя — это, прежде всего, геополитическое доминирование<sup>252</sup>. И в целом он соглашается с Соловьевым, когда говорит о трансцендентных ментальных чертах русского народа.

Так при чём же тут Соловьев? Видимо при том, что и он говорит о корневых чертах ментальности русского народа, а империя им мыслится как власть русского единоначальника именно во всём мире. Но власть условно-относительная и исполнительная. Монарх — а именно он стоит во главе империи (у Резника этот вопрос очень слабо проработан) — служит не народу, а Богу. Соловьев считает, что его задача — подготовить человечество к переходу в высшее трансцендентное состояние — Богочеловечество. Для этого империя осознаёт себя лишь эмпирическим проявлением высшей церковной власти, незримой и по природе мистически-идеальной.

Резник избегает говорить о высшем органе власти в новом имперском проекте. Но очевидно, что для империи это — единоначальник

---

<sup>250</sup> Резник Ю.М. Имперский проект и жизненный мир человека. К экологии со-бытия // Личность. Культура. Общество. — 2017. — Т. XIX. — Вып. 1-2 (№№ 93-94). — С. 132.

<sup>251</sup> Там же. — С. 128.

<sup>252</sup> Там же. — С. 136.

(мьнбсчпт). Иначе речь будет идти о милитаризованном государстве-колонизаторе, жизнь которого сводится лишь к силовому действию, к экспансии. Но даже и при таком раскладе, как только империя установит тотальную мировую гегемонию, она станет единоначальной полицейской державой, поскольку потребуются жёсткая централизация, ядро власти. Мы считаем, что имперский проект России не должен превращать страну в военную машину. А потому рассматриваем только первый вариант.

Возвращаясь к Соловьеву, подчеркнём, что не следует забывать его воззрения на Папу Римского как главу, дирижера «симфонии властей». При этом русский монарх мыслится всего лишь духовным послушником высшего иерарха. Иными словами, Россия должна принять Западную церковность, поскольку та заботится об обществе в целом, преодолевая отчуждение и в плане политическом, и в плане экономическом, поддерживая развитие гражданской личности и задавая высшую цель для правителя. Культура папской власти понимается реальным учреждением активных деятелей, и прививка западных ценностей пассивному русскому обществу видится Соловьевым важнейшим проектом<sup>253</sup>. Выходит, что духовно-трансцендентное начало российского государственного устройства, которое Ю.М. Резник ставит во главу угла (наряду с внешним позиционированием на мировой арене) Вл. Соловьев выводит из доминанты западной культуры.

Как и Резник, Соловьев говорит об органичности имперского проекта. Но что такое органичность для Соловьева? Это, в первую очередь, метафизика единства, которая призывает Россию принять своё место в едином теле или организме государств и «признать нашу тесную солидарность с братьями на Западе, обладающими центральным органом, недостающим нам»<sup>254</sup>. Здесь речь идёт уж явно не о геополитическом доминировании. Напротив, призывом освободиться от национального эгоизма философ расчищает место для общечеловеческого сознания<sup>255</sup>, в котором Россия становится частью европейской семьи. Итак, это — одно из противоречий в имперском проекте Ю.М. Резника. Он ссылается на неверные основания. Это, впрочем, не мешает ему строить свой собственный проект без отсылок — но зачем тогда нужны ему эти отсылки к авторитетам?

Но вот что интересно. То, о чём говорит Соловьев, сегодня больше подходит для таких демократически настроенных дискурсов, которые пред-

---

<sup>253</sup> Соловьев В.С. Россия и вселенская церковь. — М.: ТПО «Фабула» (репринт с издания А.И. Мамонтова, М., 1911), 2003. — С. 100.

<sup>254</sup> Там же. — С. 169.

<sup>255</sup> Соловьев В.С. Чтения о богочеловечестве. — М.: Азбука, 2014. — С. 123.

ставляет, например, Ю. Хабермас. И именно к нему апеллирует Ю.М. Резник, когда определяет ситуацию столкновения политических проектов и жизненного мира<sup>256</sup>. Хотя тут же обнаруживается ещё одно противоречие.

Да, Хабермас говорит о смысле, общих для всех членов гражданского общества. Но он также открыто заявляет, что «нормативный смысл, а именно безоговорочный переход к моральному универсализму западно-европейского Просвещения — лучшая и важнейшая составная часть этой западной ориентации, — является, наверное, единственным гарантом того, что тенденция нашего послевоенного развития <постнациональной идентичности> необратима»<sup>257</sup>. Постнациональная идентичность обретается в мультиэтническом обществе и видится как неизбежность, но неизбежность положительная. Смещение народов и растворение границ национального самосознания приветствуется Хабермасом как объединяющий смысл. Он пытается выйти к новому самосознанию мультикультурного общества, жертвуя при этом исторически сложившимся жизненным укладом с его неизмеримой и непостижимой ценностью, которую этот уклад формирует в душе каждого индивида. И из этой души — народной души — черпается сам. Скорее всего, само принятие в расчёт такой компоненты, как душа народа, чуждо дискурсу коммуникативного действия.

Однако нам важнее другое — как такой подход к вопросу национальной, а точнее «постнациональной» идентичности может быть сведен к имперскому проекту? И что это будет за удивительный синтез — имперской демократии с либеральным уклоном? Вероятно, речь идёт о внутреннем устройстве гражданского общества, которое станет реальной военной силой в случае необходимости, то есть — о милитаристической демократии? Можно назвать её псевдо-демократией с чертами тоталитаризма. Если Ю.М. Резнику удастся провести эту линию, этот путь синтеза и дальше, мы получим действительно уникальный проект цивилизационного выбора. Но пока это звучит несколько неясно.

Таким образом, ни Соловьев, ни Бердяев, ни, тем более, Хабермас, не могут дать хоть какую-то прочную основу для имперского проекта. Ведь и всеединое сознание, и персонализм и нравственность демократии раскрепощают ядро цивилизации, размывают границы идентичности, ослабляют защитный пояс. Происходит то, что К.Н. Леонтьев и, следом за ним, В.В. Розанов (во многом забытые) называли упрощением духа и разложением форм.

---

<sup>256</sup> Резник Ю.М. Имперский проект и жизненный мир человека. К экологии со-бытия // Личность. Культура. Общество. — 2017. — Т. XIX. — Вып. 1-2 (№№ 93-94). — С. 137-138.

<sup>257</sup> Хабермас Ю. Демократия. Разум. Нравственность. — М.: ИФ РАН, 1995. — С. 100.

*Имперский проект как противодействие социокультурному разложению.* Теперь мы обращаемся к этим двум философам за поиском обоснования имперского проекта. Понятно, что ни того, ни другого нельзя отнести к ярым апологетам монархии. Ситуация крушения старых порядков была для них очевидна, и не страх потери прежних ориентиров владел ими, но пессимизм в отношении к новым. Вопрос в том, что мы можем взять у них для построения имперского проекта?

Первое, на что следует обратить внимание — настойчивое требование сохранения традиций. Защита от *духовного разложения*.

Розанов, к которому сейчас начинают прислушиваться всё больше, пишет: «Механизм разлагающего процесса, который совершается в Европе, ясен: он состоит в том, что все, сохраняющее следы прежней оформленности, ослабевает в способности к сопротивлению <...> Именно эта особенность, отмечаемая во всем умирающем, неудержимо разливает всюду уравнивающий и высвобождающий процесс, роняя сословия, подкашивая церковь, снимая с народов исторически выработавшиеся формы государственности, — всюду прорывая ткани тысячелетие слагавшегося организма и открывая простор для движений исторического атома, *человека*, ни с чем более не связанного, ни к чему не прикрепленного, ни для кого не нужного и всему чужого»<sup>258</sup>. Российскому принципу соборности чужд европейский атомарный индивидуализм (позиция эго-деятеля), но именно он начинает расслоение органичного «тела» державы. Причина разложения по Розанову и Леонтьеву — стремление к индивидуальному счастью. Это вовсе не парадоксально, ведь уже И. Кант противопоставляет этому стремлению свой категорический императив, и потому *долг*, а вовсе не счастье, как высшее проявление нравственности, становится во главе системы ценностей.

Русская идея к императиву долга может добавить ещё *императив жертвенности*. На этих двух столпах может быть основана имперская будущность России. Как со стороны общества, так и со стороны власти. Впрочем, идею жертвенности можно понять превратно. Именно за это Розанов нещадно критикует Соловьева. Дело в том, что Соловьев понимает русский народ как народ отречения. Это и есть для философа всеединства корневая национальная черта. Призвание варягов и отречение от славянского самоуправления, разрыв с прошлым во времена Петра I, екатерининский век с оглядкой на барочную Европу, революции (которые Соловьев мог только предвидеть) — всё это проявления отрицающей силы русского народа. Но нельзя остановиться на этом пассивном созерцании —

---

<sup>258</sup> Розанов В.В. Эстетическое понимание истории. — М.: Республика, 2009. — С. 94.

всеприемлющий русский характер должен, по мнению В. Розанова, принимать всё не в ущерб своему корневому основанию. Жертвенное самоотречение и вечное обновление имманентны русскому человеку. И в то же время — ему присущи «любовь к отеческим гробам» (Пушкин), душевное волнение и тоска по исконному, древнему, праотеческому. Нужно уметь сочетать то и другое.

Разлагающая сила бьёт именно по последнему. Велик ли сегмент современной молодёжи, выбирающий наследие русской культуре вопреки заманчивой альтернативе западного образа жизни? Есть тенденции к улучшению картины, но важно поддерживать их, ведь пропаганда чужеродных ценностей идёт полным ходом.

Очевидно, что державность империи возможна лишь благодаря трансцендентно-духовному базису. Речь о русской церкви. Подменить греко-византийское духовное наследие латинским или мистическую нравственность протестантской этикой — вот тот «таран», которым сносятся стены крепкой державы. Агентом этой подмены выступает чуждая русской ментальности культура, культ потребления, успешности и счастья. Установка агента-разрушителя, которую он внедряет в общество, может быть следующей: счастливая личность никому ничего не должна.

И всё же вновь прислушаемся к Розанову, который считает, что нормативным для гражданина является состояние готовности отдать себя в жертву, *выполняя долг*. И — со стороны власти, то есть императора (называем вещи своими именами, раз мы вообще произносим слово «имперский») — принять жертву, рассмотрев за ней спасение бессмертной души пожертвовавшего. Здесь может иметься в виду жертва не биологическая, а морально-нравственная. Мы смело заявляем, что очень немногие готовы понять «такое преклонение перед темным и скрытым средоточием Вселенной»<sup>259</sup> (которого, по мнению Розанова, не смог принять Соловьев). И не по таким ли образцам, как по ориентирам, должно строиться сильное государство?

Итак, для построения имперского проекта действительно крепкой державы, нужны личности-ориентиры, имена которых будут на слуху, дела которых будут слышны сквозь шум любой пропаганды. Эти личности были явлены и в царской России, и в Советской, и в этом смысле Ю.М. Резник прав — мы должны взять всё лучшее и от первого, и от второго.

Возникает другой вопрос — как же остальные? Те, которых мы не включаем в эту, выражаясь языком Л.Н. Гумилева, пассионарную группу личностей-ориентиров? Этот вопрос крайне сложен, и нам ничего не ос-

---

<sup>259</sup> Там же. — С. 95.

таётся, как прибегнуть к последней инстанции — философам явно монархической направленности.

**Монархический аргумент имперского проекта.** И.А. Ильин в начале 1950-х проводил кропотливый анализ отживших и вновь сложившихся структур власти. К сожалению, смерть философа оставила проект незавершенным, но большим потенциалом обладает его концепция двух типов государственного устройства. Это типы *корпорации* и *учреждения*.

— *Корпорация* состоит из равноправных деятелей, объединенных общими интересами и обладающих свободой воли. *Учреждение* строится сверху, не строится на общем интересе, но задает его, и опекает заинтересованных людей.

— *Корпорация* представлена демократической формой правления и республиканским типом с либеральным вектором развития. *Учреждение* — монархической формой, имперским типом, консервативным вектором развития.

Хотя и то и другое вырождается в, соответственно, охлократию и тоталитарный режим при неверном применении в текущей жизненной ситуации или если не учитываются территориальные особенности, психологические черты народов, всевозможные социальные факторы, и т.д.

Действительно, в первой трети прошлого века власть, отданная народу, превратилась в тоталитарную диктатуру, а затем либеральный дух и вовсе сломал государству хребет. Корпоративная формальная демократия, проходя через фазу олигархии сегодня вновь окрашивается в тоталитарные тона, хотя и необычных сочетаний (в этом плане интересны прогнозы футурологов, проблема власти и искусственного интеллекта, новых форм контроля и воздействия на сознание).

Однако Ильин пытается найти третий путь, который называет «жизненным сочетанием» двух вышеназванных форм. Конечно, по его мнению, имперский тип должен быть взят за основу. На то, что российская государственность должна строиться по типу учреждения, указывают следующие критерии<sup>260</sup>:

- размеры территории;
- неравномерная плотность заселения огромных пространств;
- сложнейшие хозяйственные задачи страны;
- многонациональность и неоднородная профессиональность;
- тенденция к понижению культурного уровня.

Чтобы избежать крайностей тоталитаризма и милитаризма, следует не выдумывать форму правления, а задаться вопросом гражданского са-

---

<sup>260</sup> Ильин И.А. Собр. соч. в 10 т. Т. II. Кн. 1. — М.: Русская книга, 1993. — С. 103.

мосознания и национальной идентичности. Объединить ту мистику душевного созерцания трансцендентных глубин, о которой пишет Розанов с той гражданской честью, пафос которой звучит в идеях И. Ильина.

И, что самое главное, по мнению Ильина, крах самодержавия был вызван тем, что «России не хватало крепкого и верного монархического правосознания»<sup>261</sup>, т.е. *гражданского общества с трансцендентно-духовными императивами как смыслом своего существования*. Кажется, об этом уже начинает говорить Ю.М. Резник, однако мы пытаемся внести в это большую ясность, чтобы избежать досадных противоречий и недоговорённостей. Так же мы считаем, что проект *монархического правосознания* удачно развивается Н.П. Полторацким<sup>262</sup>. Особенно интересны акценты на понятиях солидарности (в противовес конкуренции), чести (в противовес независимости), олицетворения власти и народа (в противовес растворения личности), пафоса верности (в противовес гарантиям).

**Основные выводы.** Таким образом, мы приходим к основаниям имперского проекта. Как цивилизационный выбор России он представляется нам возможным, только если будут соблюдены следующие позиции:

- монархическое правосознание, основанное на принципе государственного учреждения;
- императив долга, верности и жертвенности;
- ориентация на личность;
- органичное единодержавие (подданные — принимают смыслы сакрального долга, власть — уважает подданных за эту способность созерцания мистических и трансцендентно-духовных основ социального устройства);
- сохранение традиций и противодействие разложению форм культурных ориентиров;
- нацеленность общества на эко-проекты, на сохранение эко-культурной среды и осознание ответственности за это перед грядущими поколениями (об этом пишет Ю.М. Резник);
- создание человекообразного общества при сильной самодержавной империи (так мы переосмысливаем идеи Ю.М. Резника).

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Ильин И.А. Собр. соч. в 10 т. Т. II. Кн. 1. — М.: Русская книга, 1993. — 496 с.
2. Ильин И.А. Собр. соч. в 10 т. Т. II. Кн. 2. — М.: Русская книга, 1993. — 480 с.
3. Полторацкий Н.П. Монархия и республика в восприятии И.А. Ильина. — Нью-Йорк: Содружество, 1979. — 86 с.

---

<sup>261</sup> Ильин И.А. Собр. соч. в 10 т. Т. II. Кн. 2. — М.: Русская книга, 1993. — С. 94.

<sup>262</sup> См. Полторацкий Н.П. Монархия и республика в восприятии И.А. Ильина. — Нью-Йорк: Содружество, 1979. — 86 с.

4. *Резник Ю.М.* Имперский проект и жизненный мир человека. К экологии со-бытия // Личность. Культура. Общество. – 2017. – Т. XIX. – Вып. 1-2 (№№ 93-94). – С. 124-144.
5. *Розанов В.В.* Эстетическое понимание истории. – М.: Республика, 2009. – 878 с.
6. *Соловьев В.С.* Россия и вселенская церковь. – М.: ТПО «Фабула» (репринт с издания А.И. Мамонтова, М., 1911), 2003. – 448 с.
7. *Соловьев В.С.* Чтения о богочеловечестве. – М.: Азбука, 2014. – 384 с.
8. *Хабермас Ю.* Демократия. Разум. Нравственность. – М.: ИФ РАН, 1995. – 245 с.

*BIBLIOGRAPHY*

1. Ilin I.A. *Sobr. soch. v 10 t. T. II, kn. 1.* – М.: Russkaya kniga, 1993. – 496 s.
2. Ilin I.A. *Sobr. soch. v 10 t. T. II, kn. 2.* – М.: Russkaya kniga, 1993. – 480 s.
3. *Poltoratskiy N.P.* Monarkhiya i respublika v vospriyatii I.A. Ilina. – Nyu-York: Sodruzhestvo, 1979. – 86 s.
4. *Reznik Yu.M.* Imperskiy proekt i zhiznenny mir cheloveka. K ekologii so-bytiya // Lichnost. Kultura. Obschestvo. – 2017. – Т. XIX. – Вып. 1-2 (№№ 93-94). – С. 124-144.
5. *Rozanov V.V.* Esteticheskoe ponimanie istorii. – М.: Respublika, 2009. – 878 s.
6. *Solovev V.S.* Rossiya i vselenskaya tserkov. – М.: ТПО «Fabula» (reprint s izdaniya A.I. Mamontova, M., 1911), 2003. – 448 s.
7. *Solovev V.S.* CHteniya o bogochelovechestve. – М.: Azbuka, 2014. – 384 s.
8. *Khabermas YU.* Demokratiya. Razum. Nravstvennost. – М.: IF RAN, 1995. – 245 s.

*Поступила в редакцию 15.05.2019 г.*

UDC 316.4

DOI: 10.30936/2227-7951-2019-11-159-178

**В.Н. ЩЕРБИНА**

## **ТРАНСФОРМАЦИИ УКРАИНСКОГО ОБЩЕСТВА: СОСТОЯНИЕ «НОВОЙ ОПРЕДЕЛЕННОСТИ» И ПРОЦЕССЫ В СФЕРЕ ОБЩЕСТВЕННОЙ КОММУНИКАЦИИ**

***Аннотация:** В статье описывается новое состояние украинского общества, которое возникло в период 2014–2018 г. Автор называет это состояние «новой определенностью» и описывает его как результат трансформаций украинского общества предыдущего тридцатилетнего периода. Такое состояние характеризует отсутствием в массовом сознании двойственности видения перспектив дальнейшего развития государства, что понимается как основание для новой культурной политики. На основе описания процессов общественной коммуникации сделан вывод, что состояние политических медиа создает риск разрушения процедур политического общения и препятствует формированию политического представительства интересов части социальных групп.*

***Abstract:** The article describes the new state of Ukrainian society that emerged in the period 2014–2018. The author calls this state “new certainty” and describes it as a result of the transformation of Ukrainian society of the previous thirty-year period. This state is characterized as one where there is no duality of vision of the prospects for the further development of the state, in which there are grounds for a new cultural policy. On the basis of the description of the processes of public communication it is concluded that the state of political media creates the risk of destruction of the procedures of political communication and precedes the formation of political representation of the interests of social groups.*

***Ключевые слова:** трансформации общества, общественное развитие, медиатизация, институты медиа, общественная коммуникация.*

---

**Щербина Виктор Николаевич** – доктор социологических наук, профессор, главный советник Института стратегических исследований «Новая Украина» (Киев, Украина). E-mail: s-vn@mail.ru.

---

**Keywords:** *transformation of society, social development, mediatization, media institutions, public communication.*

**Вступление.** Процессы социальных трансформаций пост-социалистических обществ зачастую рассматриваются с применением подходов социального анализа, которые были введены в оборот в социально-исторических условиях начала перемен, с результатами которых мы имеем дело по прошествии уже более чем четвертьвекового периода динамичных общественных трансформаций. Это обстоятельство порой препятствует описанию не только новых элементов общественной жизни, но и их нового системного качества, препятствует возможности их оценки и выработки к ним практического отношения. Применительно к этому, несмотря на всё обилие разнообразной общественной информации, все так же актуальной остаётся мысль о том, что мы не знаем общества, в котором живём. Особая роль в формировании знания о общественных процессах принадлежит процессам общественной коммуникации. Они одновременно выступают и средством и одним из исторических результатов общественных изменений. Раскрытие специфики этой взаимосвязи, анализ её состояния в условиях конкретных обществ является *актуальной проблемой* социально-философского, социологического и культурологического познания.

*Целью статьи* является описание и анализ специфики процессов общественной коммуникации в текущих исторических условиях жизни украинского общества.

**Основное содержание.** В 2018 г. завершена «революционная пятилетка» жизни украинского народа, ставшая периодом разрешения части социальных и политических противоречий, составлявших повестку жизни страны трех предыдущих десятилетий. Назревавшие с 1991 г. в обществе пост-УССР качественные изменения институциональных оснований общественной жизни нашли своё разрешение в событиях периода 2013–2018 гг. Это стало очередной фазой трансформаций украинского социума — на руинах политической организации недавней постсоветской Украины сформировано ядро новой государственности. В наступающем периоде открываются новые, весьма неоднозначные, перспективы трансформаций общественного обустройства уже в качественно ином историческом пространстве.

Движущей силой и социальным заказчиком данного социального изменения стало новое политическое поколение, сформированное в период независимости<sup>263</sup>.

---

<sup>263</sup> Щербина В.Н. Пришло время нового этапа развития общества [Электронный ресурс] // URL: <http://newukraineinstitute.org/blog/196> (дата обращения – 21.01.19).

С 1991 г. в украинском обществе бытовала двойственная неопределенность внутренних и внешних направлений его развития. Метания между «прошлым» и «будущим», Западом и Востоком, между либерализмом и автократией составляли единый процесс трансформации, принимаемый в качестве основы общественного консенсуса. Этот процесс имел относительную устойчивость, позволяя балансировать интересы развивавшихся на протяжении четверти века социальных сил. Возможность разнообразия идеологических взглядов и политических интересов позволяла удерживать общество от открытых конфликтов — в этой неопределенности было место для разнообразных взглядов. Так, в идеологии национал-этническое прочтение Украины противостояло общегражданскому, в экономике индустриальный уклад противостоял аграрному, в политике «западники» противостояли «восточникам». Общим в начале периода независимости было приятие перестроечного тезиса «так жить нельзя» и естественными для поколения независимости выглядели поиски различным вариантам того, как жить «можно». Однако этот период изжит, завершились эти метания обретением варианта того, «как жить должно» и дело теперь состоит в том, возможно ли «так» жить многомиллионному, качественно разнообразному народу. Это вопрос исторической практики.

Фаза открытого политического противостояния носителей различных повесток общественной жизни, носителей противоречащих организационных начал и ресурсов, к 2013–2014 гг. перешла в фазу открытой борьбы с привлечением различных внутренних и внешних ресурсов — силовых, политико-правовых, экономических. Политический диалог сменился насилием в разных формах, что создало совершенно новую ситуацию в стране. Важно то, что при этом государство выступило на одной стороне с радикалами, причем в роли инструмента насилия в отношении отдельных общественных групп. Не так важно, были ли эти группы реальными или воображаемыми — в ситуации социальной анонии, переживаемой обществом, механизмы группового сплочения не эффективны во всех общественных группах. Важно то, что в результате была инсталлирована новая социальная формула: событиями 2014 г. вопрос о центральной власти был решён в пользу сторонников аграрной, общинной, этнически ориентированной модели Украины.

Получение внешней легитимности стало решающим фактором в формировании нового политического ядра. Это запустило процессы перестройки основных общественных институтов — за пять лет прежние были разрушены и вместо них были созданы (точнее, предложены правящими политическими группами) основания новых, со своей логикой, целями и ресурсами, часто не соответствующими ни прежнему консенсусу ни от-

ражавшей его Конституции. Произошла кадровая люстрация и созданы средства формирования общественной идеологии. Внутреннее политическое, экономическое и культурное многообразие Украины было принято в политических практиках как препятствие будущему правящих групп и страны в целом. От формулы «народ строит государство» политиком перешел к формуле «государство строит нацию» и это создало новую систему координат в общественной жизни.

Итогом институциональной перестройки в 2018 г. стало возникновение нового общественного состояния системообразующего ядра Украины как социального целого. Это состояние можно назвать «новой определённой». Такое состояние – социальный феномен, об онтологических основаниях и исторических перспективах которого в данном материале мы судить не будем, ограничившись констатацией его наличия. Оно составляет в данное время категориальные рамки общественных трансформаций и его формирование не является результатом исключительно событий последних пяти лет. «Новая определённая» – логичное завершение и исторический результат тридцатилетнего периода «демократического транзита» Украины. В этом смысле это состояние общества – завершающая фаза, за которой последует возникновение какого-то исторически нового качества. Фактом стало то, что возникла новая политико-идеологическая государственная машина, имеющая своё представление о целях, методах и задачах дальнейшей жизни народа. Также возникли и новые социальные группы, на которые опирается эта машина. Украинское общество приобрело черты гибридной сословно-классовой организации со своими специфическими противоречиями, которые выражаются в различиях социальных интересов, а не идентичностей. К разрешению этого рода проблем в институциональной системе готовности не прослеживается.

Основными чертами этой «новой определённости» можно назвать следующие:

1. На смену политическому поколению начала независимости в институтах государственного управления пришло политическое *поколение детей независимости*, которое сформировалось с надеждой на реализацию той цели, которая провозглашалась в период его социализации. Общественная цена этой реализации рассматривается нынче как вторичный вопрос, а не применявшиеся раньше формы насилия видятся как едва ли не единственное адекватное цели средство.

2. В ядре политического сознания приверженцев «новой определённости» состоялся переход от «альтернативности» к «данности» общественных целей. Возникла *безальтернативность утвердившихся в ходе конфлик-*

та форм общественной реальности (ценностей, норм, практик их применения). В отличие от прежнего социального состояния, новое в идеале не предполагает критического отношения к утвердившимся за пять лет характеристикам общества, заданным исключительно идеологической парадигмой «галицийской Украины». В этом состоянии процесс общественного диалога постулируется как возможный исключительно вокруг форм реализации уже заданных принципов общественной жизни. Эту заданность можно не принимать, но изменять её не допускается спецификой общественной дискурса — она организована по принципу «стою так и не могу иначе».

3. *Уклад общественной жизни* деградировал на следующий качественный уровень: он утратил свою институциональную основу в государственной политике. Профиль развития страны сменился с индустриально-производственной на аграрно-сырьевую. В общественных практиках воспроизводится культурный уклад традиционного типа, что стало одним из оснований идеализации прошлого как основы сегодняшних практик социальной организации. Произошла смена базисной утопии — от «строительства хорошего общества для всех» к «принятию исторической участи избранными». Сформированы обязательные атрибуты государственной идеологии, а в практиках организации совместного действия запрос на рациональность и светскость сменился запросом на веру и клерикализм. В этом контексте 2018 г. принёс окончательное утверждение видения церкви как одного из важнейших государствообразующих институтов (наряду с армией).

4. В *коммуникативном пространстве и политических ритуалах* двойственность периода «поиска национальной идеи» завершилась безальтернативным утверждением «галицийской» парадигмы прочтения прошлого, настоящего и будущего Украины как единственно возможной перспективы. Категории экономического прагматизма отброшены, и общество описывается в категориях эсхатологической этики — как форпост «западной цивилизации» в её специфическом прочтении. Нация понимается как самобытная общность, где этнические украинцы выступают политической основой, а украинские язык и культура выступают общеобязательной основой общественной идеологии и единственным средством формирования сферы публичного общения. Другие варианты исторической памяти, символической идентификации и оценок практик повседневного поведения исключаются из публичного пространства как изначально недопустимые и враждебные.

5. Демонтирован прежний *массив гражданского общества*. Крайняя политизация всех сфер общественной жизни сделала государственные и производные от них структуры её единственными монопольными участниками.

6. Утвердилась новая *топология социального пространства* жизни народа Украины. Глобальное политическое и экономическое пространство утратило характер единой амбивалентной среды и стало пониматься как разделённое на «врагов» и «друзей». Внутреннее пространство утратило прежнее деление по культурно-региональному признаку и стало представляться пространством связей единого монолитного центра и децентрализованной периферии местных общин. Структурирование пространства страны осуществляется по военно-административному признаку, в т.ч. на «подконтрольную», «неподконтрольную» территории и «Крым».

7. Повестка организации общественно-политической жизни вокруг «военного конфликта» с РФ стала базовой составляющей дискурса легитимации государственного управления страной. Отношение граждан к этой повестке стало маркером лояльности и патриотичности. Возникла и продвигается политика мобилизации общества вокруг идеи военной победы и присутствия в стране внутреннего врага в лице «пятой колонны». На основе идеи мобилизации сформирована формула национального примирения для войны путем признания необходимости «перелистнуть страницу», прекратив дискуссии о событиях 2014-2018 гг. Возникает перспектива того, что, наряду с описанием вооруженного конфликта как межгосударственного, межэтнического и международного, будет сопровождаться его видение как конфликта интересов групп, обладающих признаками классов.

8. Произошло качественное *изменение «медиа-тела» страны*. В медиадискурсе доминирующей категорией стали описания процессов, связанных с войной и насилием. К концу 2018 г. практики диалогичности в общественной коммуникации были маргинализированы и обозначены как маркер пораженчества или предательства. В медиа сформированы два противоречивых, не сводимых к общим смыслам, дискурса, носители которых при коммуникации прибегают к насильственным действиям как решающему аргументу. Принцип «победитель получает всё» легитимирован наряду с практиками пропаганды и конструктивный диалог практически невозможен. Утвердившиеся форматы медиа-коммуникации конфликтогенны и ориентированы на язык войны. Медиа-типаж обладающего идеализированными морально-нравственными качествами «военного героя» превращен в фигуру окончательной инстанции в публичной оценке любых процессов и явлений. Это дискредитировало экспертное знание как основу общественного диалога.

На смену традиционным централизованным социальным медиа (газеты, телевидение) как источника и средства формирования обществен-

ного сознания пришли «новые цифровые медиа». От ориентированных на рациональность текстовых конструкторов они перешли к конструктам визуальной среды, где доминирует формат эмоционально насыщенных шоу. Социальное взаимодействие в такой среде представляется как происходящее в координатах «эстетической достоверности». Множество социальных проблем выпало из повестки медиа, превратившись в «тёмную материю», присутствие которой ощущается, но языка для выражения которой нет. Проявления этих проблем выглядят как отклонения и случайности, не имеющие отношения к общественным процессам.

В процессе перехода к рыночному обществу в условиях упадка прежних форм и процедур социального общения созданы *основы гибридной сословно-классовой организации*, поставившие на порядок дня формирование соответствующих социальных институтов. Это предполагает, прежде всего, закрепление возникшей нормативно-ценностной основы общественной жизни широких масс. Насколько это возможно, покажет ближайшая история. Однако несомненно, что значительную, если не решающую роль, здесь будут играть процессы медиатизации и политической коммуникации.

***Политические коммуникации в условиях «новой определенности».*** Процессы медиатизации формируют у людей общее видение общественных явлений и процессов, а также формируют способы их оценки, влияя на мотивы политического поведения больших групп. В Украине утвердилось понимание медиатизации исключительно как процесса, происходящего в СМИ и социальных сетях, возникающих в Интернете. Но жизнь общества глубже и содержательней, чем то, что отражается в зеркале публичных медиа. Задача медиа — быть посредником между людьми в осознании общих проблем с целью их практического решения. Чем глубже расхождение между повесткой публичной коммуникации и проблемами, которыми живут люди, тем меньше влияние общества и медиа друг на друга. Но медиатизация все же происходит — просто другими путями, через общение вне СМИ.

К началу 2019 г. расхождение повесток медиа и общества достигло одного из своих апогеев. Политические медиа отражают общественную поддержку процессов, от участия в которых люди пытаются уклоняться. По социологическим опросам концептуальное ядро проводимой политики поддерживает от 7% до 20% населения, однако практическое поведение людей иное. На фоне демонстрации постоянных успехов в области внешней политики, обороны, реформ и строительства церкви, демонстрации патриотического подъема и поддержки действующей власти, социологические исследования показывают минимальные рейтинги поли-

тических институтов, партий и политиков, играющих ведущие роли, а миллионы людей покидают страну, молодёжь массово уклоняется от службы в армии<sup>264</sup>.

В силу множества причин украинский политикум и связанная с ним когорта медиа-деятелей воспринимает термин «воображаемые сообщества» слишком буквально. В медиа-сфере утвердилась иллюзия не связанности повседневного жизненного пространства людей и процессов, происходящих в политических медиа. В результате последние демонстрируют события в собственном Зазеркалье. Поэтому избирателю достаточно сложно выстроить собственное отношение к тому, что он видит в зеркале медиа. Для решения этой задачи в формате политических шоу ему показывают его собственную реакцию на события. *Медиа-пространство замкнуто в себе, оно имитирует полный цикл политической коммуникации.* События же, происходящие вне медиа, могут попадать в фокус внимания лишь в том случае, если они являются материалом для наполнения циркулирующих в нем образов происходящего либо носят вопиющий характер. Медиа интересуются жизнью людей, исходя из своих собственных интересов и транслируют лишь собственные образы происходящего. Несмотря на это люди мотивированы на политическое участие. Рассмотрим некоторые особенности медиа-пространства, в котором формируются эти мотивы.

Первой такой особенностью выступает использование в медиа *симулякров*, утративших потенциал мотивации политического действия. Политические процессы, формирующие власть, легитимируются путём создания соответствующих коллективных представлений — политических утопий, призванных создавать ощущение причастности управляемых к определению процессов управления. Коммуникация в ходе каждой избирательной кампании опирается на созданные ранее симулякры и создаёт новые. Пространство этих симулякров образует зеркало, в которое смотрят люди, воспринимая общественные процессы. Именно в зазеркалье конструируются обобщенные представления о процессах, происходящих со страной и людьми, которые затем воспринимаются индивидуальным сознанием и становятся образами («зеркалом») реальности.

В Украине симулякрами массового сознания выступают такие конструкции, как «демократический транзит», «справедливое рыночное общество», «социально ответственный капитал», «национальная идея», «евроинтеграция», «деолигархизация», «достоинство», «честные выборы» и т.п.

---

<sup>264</sup> Як це, коли до армії йде лише кожен 20-й призовник [Электронный ресурс] // URL: <https://www.ukrinform.ua/rubric-society/2549549-ak-ce-koli-do-armii-jde-lise-kozen-20j-prizovnik.html> (дата обращения — 21.01.19).

На протяжении длительного времени с начала периода независимости они составляли корпус мотивирующих ценностей политического участия. Существовая в сознании людей, вступающих в политические отношения, они никогда не реализовывались в том виде, как это представлялось на уровне их содержательного, понятийного наполнения. Это создавало новые политические потенциалы. Всегда существовал *разрыв между тем, что должно было происходить в политической сфере с точки зрения господствующих представлений о ней и тем, с чем сталкивались граждане в практике общественной жизни*. Будучи носителями таких представлений, люди привычно участвовали в имитациях, приносящих им реальные (в т.ч. денежные) результаты и принимали это как норму политической жизни. Поэтому двойные стандарты в политике никогда не были чем-то из ряда вон выходящим и воспринимались скорее как норма, чем исключение.

Спецификой избирательной кампании 2019 г. стало то, что эта прежняя норма становится невыполнимой: исторический период демократического транзита завершен и его атрибуты демонтированы за предыдущие пять лет реформ. Зеркало, в которое смотрелось общество, распалось на множество фрагментов. Новые атрибуты политической спектаклизации еще не выработаны, и коммуникация ведётся на языке исчерпавших себя политических симулякров, далеких от проблем, которыми живут избиратели или которые им близки в силу их собственных представлений о жизни. Язык политики окончательно превратился в язык политиков как социальной группы, особого сословия со своими интересами и ресурсами влияния.

С другой стороны, и жизненные миры людей утратили свой политический язык, а новый же, внедренный в публичное пространство за пять «революционных лет», в повседневности не прижился, поскольку не соответствует жизненным нуждам людей («улица корчится безъязыкая»). Политикум и общество за пять лет утратили коммуникацию: в этом состоит медийная проблема предстоящих президентских и депутатских выборов. У них разные видения и разные повестки деятельности. Спектаклизация политического процесса в этих условиях происходит в жанре и по правилам «театра абсурда», где в качестве нормы принимается то, что действия политических фигур не имеют отношения к тому, какие тексты они генерируют в публичном пространстве.

У каждого из политических игроков образовалась собственная аудитория поддержки, приветствующая различие слова и дела собственного кандидата, поскольку воспринимает коммуникации своего патрона как элементы «военной хитрости», преследующей цели, которые недопустимо открыто провозглашать. Эти группы представляют собой своеобраз-

ные харизматические секты, закрытые для любых рациональных аргументов и объединенные на страхе потерять своего лидера в окружении недоступных к коммуникации враждебных «других». Так находит структурное выражение отсутствие базового доверия в обществе.

Базовые, структурообразующие политические симулякры «политического равенства», «национального единства», «демократических реформ», «европейской интеграции» утратили свою действенность в отношении политического сознания и поведения масс. Эти концепты в течение 2014-2018 гг. получили реальное практическое воплощение в виде проводимых реформ и перестали быть соблазняющими утопиями, мотивирующими политическое поведение масс в отношении власти. Реформы, о необходимости которых говорилось десятилетиями, произведены и дали свои плоды. Политика «евроинтеграции» реализована, новое поколение реформаторов пришло к власти, политический разрыв с Россией произведён. Заложены основы культурной революции с целью выстраивания новой гуманитарной политики, в центре которой окажутся ценности этнонационализма и нациеобразующая роль церкви. Прежние лозунги стали практикой, их следствия в полной мере реализуются в жизни миллионов людей и формируют их новое понимание вчерашних утопий, и новые дела говорят громче прежних слов.

Данные социологических опросов на конец января 2019 г. показывают, что свыше 80% украинских граждан считают, что Украина развивается в «неправильном направлении»<sup>265</sup>. Раскол общества состоит уже в различиях прочтения ожидаемых действий политиков, а не в различиях предпочтительных ими слов, поэтому убеждение в ходе кампании не становится эффективным инструментом. Симулякры, которые использовались в предыдущих политических кампаниях и закреплены в практиках деятельности средств коммуникации, в головах политтехнологов и разного рода экспертов, разрушены за предыдущие пять лет в массовом сознании, а устоявшихся новых попросту нет.

Предстоящая политическая кампания в известном смысле и представляет собой конституирование новой страны — в практиках избирательного процесса гражданам предстоит определиться относительно притяжения или неприятия новых основ государственности, сформированных в 2013-2018 гг. Возможности и направленность такого конституирования задаются факторами исторического масштаба, хотя и воспринимаются

---

<sup>265</sup> Украинцы считают, что страна движется в неправильном направлении — результаты социопроса [Электронный ресурс] // URL: <http://kievlast.com.ua/text/ukrainsky-schitayut-chtostrana-dvizhetsya-v-nepravilnom-napravleniirezultaty-sotsoprosa> (дата обращения — 21.01.19).

многими как пределы персональной искусности или политической воли действующих политиков. Основы нового государства выражены концептом «армия — язык — вера». В медиа этот вектор не описывается адекватно своему значению и социальному содержанию. Смысл выборов в медиа размыт и сводится к поиску фигуры, которая избавит от существующих проблем — войны, коррупции, бедности. То, что политики предлагают в качестве социальных утопий, не воспринимается таковым большинством населения, поэтому интрига политического выбора сводится к персоналиям, вынужденным выступать в роли харизматических носителей этических добродетелей — чести, справедливости, ума, особой одарённости, политических связей, административного опыта и т.п.

Политические процессы и явления уже длительный период описываются в виде неуправляемой какофонии головокружительных событий. Это создаёт запрос на переход к порядку. Но, не имея рационального концепта перехода к упорядоченному взаимодействию, этот запрос воспринимается как потребность в средствах политической коммуникации, основанных на процедурах различного рода принуждения. Лингвистическая непереносимость в медиа воспринимается не как проявление каких-то объективных процессов, а как искусственное состояние, от которого можно избавиться парой-тройкой законов или «решительными мерами» в отношении конкретных лиц и организаций. Соблазн соответствовать этому запросу будет разрушителен для политической системы, уже давно находящейся в кризисе упрощения. Однако эта угроза не воспринимается всерьёз генерацией политиков, действующих по принципу «если небо упадет на Землю, мы будем ловить жаворонков». Следующей чертой массовой коммуникации выступает упадок медиа-институтов и фрагментация коммуникативного пространства.

Украина — одна из крупных европейских стран с многомиллионным населением, многообразными экономическими, социальными, культурными и технологическими укладами жизни, укоренёнными в различных эпохах, государствах и событиях. Сложная, требующая организации постоянного диалога между разнокачественными и разноуровневыми участниками, политическая жизнь страны необходима как условие эффективного управления (с целью развития) наряду с высокой культурой планирования и политической ответственностью. Однако участники политической коммуникации (как внутри, так и вовне) из года в год пытаются использовать все более примитивные схемы и инструменты, подгоняя страну под всё более упрощённые представления о ней. Здесь как никогда актуальна мысль А. Эйнштейна о том, что самый главный кризис — это кризис некомпетентности.

Длительное время в медиа используются технологии представления политических отношений в форматах «шоу» и «политических сериалов» со все более короткими сюжетами скандального или угрожающего характера. Этот культурный код привел к тому, что значительная часть граждан воспринимает политику не как сферу организации своей жизни, а как длящийся «сериал», в отношении которого можно занимать только позицию зрителя (закономерно, что именно герой развлекательного телесериала выступает одним из популярных кандидатов в Президенты).

Деструктивные форматы коммуникации, язык ненависти и социальной дискриминации в медиа способствуют росту социального напряжения. Часть прежнего медиа-сообщества инкорпорировалось во властные структуры и выступает проводником их позиций в описании политической реальности. Вместо политической спектаклизации, вовлекающей разнообразные социальные группы в процесс совместной политической жизни, практикуется карнавализация: проводятся «политические литургии», всякого рода шоу, элементы политического цирка с демонстрацией «мускулатуры», предполагающие умения фокусничать или просто запугивать избирателей. В таком формате политической коммуникации осознанный выбор будущего на основе продуктивного рационального диалога уже практически неосуществим.

Вместе с тем трансляция информационных потоков в средствах коммуникации объективно формирует единую медиа-среду, транслирующую несколько образов общественного пространства страны. Роль медиа (как объединяющего посредника) выполняют и другие процессы массового общения. Представления о их объединяющих обстоятельствах жизни возникают в процедурах экономического, культурного, межличностного общения, а процессы массовой коммуникации лишь оформляют, придают выражение и язык этим представлениям. Образ политической реальности выстраивается не только из средств массовой коммуникации, о чем периодически напоминают данные социологических опросов населения. Политическое поведение, в т.ч. в избирательном процессе, формируется где-то между телевизором, холодильником, в магазине и в банке, в личных беседах и индивидуальных мечтаниях, при чтении книг и просмотре фильмов. Но в формате медиа образ мотивации избирателя предельно упрощен до основания «пирамиды Маслоу». С ним идет диалог на уровне удовлетворения его первичных потребностей. Жизнь многомилионной страны представляется как сосредоточенная на трех-пяти неразрешимых проблемах. Неохваченные медиа жизненные процессы остаются на периферии, периодически попадают в фокус общественного внимания, но в виде крайностей — катастроф, личных трагедий или дичайших преступ-

лений. Поэтому «сова не налазит на глобус», массовая коммуникация слишком узка в отношении всей палитры социальной жизни, порождая иллюзии, что реальность СМИ — единственно существующая.

Медиа-институты переживают такой же упадок, как и все другие общественные институты. Образы страны, бытующие в разных сферах, довольно невняты и значительно отличаются. Это составляет внутреннее противоречие самой медиа-среды. Созданные в предыдущем историческом периоде методы и приёмы формирования общего политического пространства, представления о допустимых ценностях и нормах общественной коммуникации были исчерпаны в период «революционной пятилетки» 2013-2018 гг. В ситуации разворачивающихся новых конфликтов были отброшены прежние ценности и нормы организации процесса медиа-коммуникации — толерантность, концептуальное многообразие, право на личную позицию, невмешательство в дела церкви, недопустимость насилия и цензуры в отношении СМИ, и т.п.

В медиа-среде Украины представление о политическом процессе как борьбе за демократию и ресурсы развития исчерпало себя: провозглашавшие эти лозунги политики продемонстрировали не соответствующие, а то и прямо противоположные им поведенческие практики. Открытое циничное невыполнение общественного долга, лично дававшихся обещаний, множество демагогических приемов — все это обесценило слово политического деятеля, которого уже не воспринимают всерьез. На место медиа-технологий соблазна и убеждения в политической коммуникации пришли технологии пропаганды, правового регулирования и прямого политического принуждения, опирающегося на угрозу экономического, а то и физического насилия. Такие коммуникативные технологии реализуются на основе поддержки практик ограничения свободы слова — как со стороны государственных чиновников, так и со стороны ориентированных на них общественных активистов. Средством политической коммуникации стали также церковные институции.

Наряду с этим произошло существенное изменение социальных сетей — важнейшего медиа-института последних лет. Наиболее влиятельная в Украине сеть «Фейсбук» пережила пик своей влиятельности в 2013-2018 гг.<sup>266</sup> В начале 2019 г. Фейсбук заявил о том, что вводит новую политику с целью не допустить внешнего влияния на выборы в Украине, в рамках которой запрещается публикация политической рекламы из-за рубежа, а также

---

<sup>266</sup> Facebook ввел новые ограничения для пользователей [Электронный ресурс] // URL: <https://www.objectiv.tv/interesting/2018/12/10/facebook-vvel-novye-ogranicheniya-dlya-polzovatelej/> (дата обращения — 21.01.19).

о намерении временно усилить надзор за выполнением правил. Регулированию будут подлежать сообщения, касающиеся политиков, партий, мобилизации избирателей, партийные слоганы и символика. Ранее администрация сети изменила правила, делавшие сеть альтернативным инструментом массовой коммуникации несистемных политических сил.

Так, были изменены принципы ранжирования постов, введены массовые баны, запрет на «сексуальный подтекст» в постах, т.е. механизм цензуры. В целом после скандала с Cambridge Analytica «Фейсбук» перестал быть широкой социальной площадкой, способной конкурировать с другими СМИ. Если в прежней версии «Фейсбука» популярный блогер с 10-15 тыс. подписчиков легко набирал по несколько тысяч «лайков», то теперь даже 200-300 этих отметок — уже успех. На начало 2019 г. каждый пятый пост в ленте «Фейсбука» — реклама. Все это привело к разочарованию тех, кто смотрел на «Фейсбук» как на общедоступную среду общения, социальное благо, основанное на идеалах гуманизма и демократии. Все большему числу пользователей становится ясно, что это циничная интернет-компания, которая собирает данные пользователей, чтобы показывать рекламу, фактически продает пользователей вместе с данными о них. Пользователь же находится в позиции бесплатного работника. Заняв открытую позицию ментора, определяющего «что такое хорошо и что такое плохо», заявив о намерении воспитывать пользователей социальных сетей, «Фейсбук» потерял их политическое доверие<sup>267</sup>.

В целом противоречия в трактовках политического процесса в национальных медиа не критичны для транслирования господствующего образа происходящего избирателям. Телевизионное пространство разделено по признаку принадлежности собственникам, однако в целом эффективно контролируется институтами власти и ориентированными на них гражданскими активистами. Образы войны и внешней агрессии транслируются уже пять лет и стали привычным фоном существования. Два оппозиционных канала находятся под постоянным давлением и ограничениями в распространении контента и не выходят за пределы государственной медийной политики. Население пользуется в качестве альтернативного источника информации интернет-каналами и спутниковым ТВ, что значительно расширяет палитру доступных политических концептов происходящего.

---

<sup>267</sup> За все надо платить. Как новые правила Facebook уничтожили власть блогеров и вынудили их к миграции [Электронный ресурс] // URL: <https://strana.ua/articles/analysis/181290-kak-facebook-iz-za-novykh-algoritmov-i-zapreta-na-seksualnyj-podtekst-terjaet-doverie-polzovatelej.html> (дата обращения — 21.01.19).

Коммуникативное пространство разбито на отдельные «информационные пузыри», устроенные по принципу альтернативных описаний и оценок одних и тех же реальных событий и процессов, дополненных соответствующими их характеру фейковыми сообщениями. Поэтому различные группы избирателей соотносят свое политическое поведение с различными образами реальности и различной системой оценок происходящего как в стране, так и с ними персонально.

В контексте событий 2013–2018 гг. из пространства публичных политических коммуникаций вытеснены альтернативные, закреплённые в законах и практиках власти тематические сегменты, способы описания общественных процессов, их смысла и направленности. Путем монополизации образа Украины сформировано представление о наличии единого устойчивого общественного сознания населения страны, ориентированного на «код Порошенко» — «армия — язык — вера». Однако эта монополия достаточно условна, поскольку населению доступны информационные ресурсы её критического восприятия.

Коммуникативное пространство по факту значительно сегментировано на технологическом уровне — электронные и «бумажные» СМИ, действующие в рамках установленного политико-правового режима, не охватывают всю территорию страны население которой пользуется ресурсами других стран и интернета. Кроме того, налицо сегментация коммуникативного пространства по поселенческому, профессиональному, возрастному и прочим групповым признакам. В целом общество Украины слишком велико как в количественном, так и в качественном отношении для того, чтобы можно было на него воздействовать технологиями средств прямой политической пропаганды.

Значительную роль в медиа-процессах украинского общества традиционно играют внешние источники и ресурсы коммуникации. Имея собственные цели в ходе избирательной кампании, они значительно влияют на формирование представлений избирателей о происходящем. Социологические исследования показывают, что население страны получает информацию как с Запада, так и с Востока, воспринимая самые разнообразные медиа-продукты, порой далекие от публичных политических концептов Украины. «Зазеркалье», в котором политические процессы и события Украины имеют какое-то иное, собственное, значение во внутриполитических процессах других стран, в процессах геополитического и геоэкономического характера, формирует действия этих внешних субъектов медиа-пространства Украины.

Кроме того, медиа-воздействие на выборы оказывают диаспоры, решающие свои вопросы в разных странах мира. В ситуации конфликтнос-

ти и неустойчивости политических процессов эти «гомеопатические» влияния способны резко изменить процессы в общественном сознании. Но это — ресурсы несистемного влияния, анализ которых не входит в задачи данного исследования. Можно лишь заметить, что они уже давно стали системной составляющей медиа-обеспечения политических процессов страны, их ожидают и на них реагируют. Учитывая ту роль, которую играют внешние медиа в легитимации власти, все политические акторы формируют собственную информационную стратегию, принимая во внимание процессы, происходящие в мире. Это вызывает диссонанс со стратегиями «внутреннего использования», что также выступает критическим фактором политической кампании.

Спецификой начавшейся кампании является отсутствие кандидатов, которые бы обладали абсолютным преимуществом в политическом сознании масс. Это заставляет каждого из них концентрировать коммуникативные ресурсы на достаточно узких группах избирателей и использовать те коммуникативные сферы, которые позволяют воздействовать наиболее эффективно на эти группы. Поскольку целевые группы кандидатов представляют собой аудитории с различными социокультурными запросами, медиа-стратегии кандидатов ориентированы на действия в различных сферах коммуникации.

Можно выделить три базовых сферы коммуникативного пространства Украины, которые имеют специфические потенциалы формирования политического поведения граждан и позволяют воздействовать на различные по социокультурным установкам типы участников политического процесса.

*Первая* — сфера коммуникаций в рамках публичных общественных институтов. К ней относятся телевидение, публичное пространство в политике и бизнесе (реклама, билборды и т.п.), пространство официальных коммуникаций в учреждениях, школах, больницах военной инфраструктуре, на производствах и т.п. Основной алгоритм воздействия здесь — от центра к массе, каждый элемент которой не имеет собственных свойств и способности к политическому действию. Избиратель должен проявлять себя в этом качестве добровольно (как подданный), или в силу предложенных обстоятельств (как покоренный), став перед лицом власти в образе «маленького украинца», в процессе коммуникации должен демонстрировать лояльность в отношении государства и его идеологии. Если участник политического процесса не находит в себе таких свойств, то он стремится выйти из такой коммуникации. Это — сфера формирования образа «системного кандидата», способного управлять государственными институтами, исходя из интересов развития государственности, видения будущего.

*Вторая* — сфера коммуникаций, возникающая на основе социальных сетей. К ним относятся сети неинституционального общения — профессиональные, по интересам — в том числе экономическим и политическим. Средством такого общения в последнее время стали Фейсбук, В контакте, Инстаграм, Телеграмм и др. Основной алгоритм воздействия здесь — вовлечение избирателя в игровое взаимодействие (геймификация политической коммуникации) и доведение до «избирательской экзальтации» — осознания своей причастности к сообществу избранных свидетелей нового мира, путь к которому открывает избрание нового кандидата. Избиратель должен обладать такими качествами, как активная коммуникабельность, интерес, свобода выбора, собственный ресурс поведения в ситуации, внушаемость. Соответственно воздействие на него ориентируется на приоритет этих качеств и если они для него не важны, он не участвует в такой коммуникации. Это — сфера формирования образа «несистемного» кандидата, способного реализовывать в политической сфере умонастроения и запросы множества различных групп со своими интересами.

*Третья* — сфера коммуникаций граждан в повседневных мирах. Сюда относятся межличностные коммуникации по поводу профессиональных, возрастных, поселенческих, семейно-общинных проблем, где люди вступают в коммуникации лицом к лицу. Определенными ресурсами влияния здесь обладают институты социального обеспечения, церковь, органы местного самоуправления, профсоюзы. Основной алгоритм воздействия в этой сфере — личный пример, демонстрация близости по интересам, убеждение, создание рациональных представлений о своей роли в общем конструктивном действии. Это — образ сокрытого «народного лидера». Избиратель должен обладать установками на личные добродетели, а также на рациональность, планируемость, достижимость и устойчивость результатов. Здесь идет формирование образа кандидата, сосредоточенного на проблематике жизненного мира, материальной и социальной обеспеченности граждан.

Эти сферы коммуникации не только разделены, но в настоящее время альтернативны друг другу. В них выражаются интересы различных групп, формируемых в процессе политической коммуникации.

**Заключение.** Состояние «новой определенности» характеризует исторически возникшее новое ядро социальности Украины, представленное в лице государственной власти и части населения. Это именно социальное состояние, а не новая институциональная основа жизни народа, переживающего процесс длящейся аномии и упадка социальных институтов. «Новая определенность», отрицающая предыдущее состояние «незавершающегося выбора», стала для многих основой перехода к другому видению

себя и страны. При этом существуют два парадигмальных подхода к оценке этого состояния. Согласно первому оно понимается как возникшее новое основание дальнейшего развития страны, согласно второму – как последняя фаза исторически исчерпавшего себя прежнего основания. В рамках этих подходов разворачиваются соответствующие системы аргументации, которые становятся идеологемами политической мобилизации. Но последнее слово в этом споре принадлежит исторической практике.

Социальный эффект от возникновения «новой определённости» состоит в том, что она открывает иные возможности солидаризации и формирования общественных связей, создавая при этом и новые напряжения и конфликты. К бытовавшей прежде двойственной неопределённости сложно было отнести однозначно, принять её или отторгнуть. Ведь для этого нужно было её как-то однозначно интерпретировать с точки зрения своего видения будущего. Определенность снимает эту сложность, постулируя, что Украина – это и есть единственно то, что мы видим сегодня вокруг себя и в медиа, что другой она не является и быть не может.

Однако эта состоявшаяся «новая определенность» создаёт и определенные риски, и возможности, реализация которых и составит повестку развития Украины в наступившем историческом периоде. Движение в будущее только начинается. Одно дело мечтать о стране, где будут введены идеологические ограничения гражданских прав, бороться за это, в т.ч. посредством участия в дискуссиях. И другое дело – жить практически, поддерживая этот порядок насилия и сталкиваясь с реакцией тех групп, в отношении к которым оно осуществляется. Одно дело пользоваться результатами процесса деиндустриализации, другое – жить в деиндустриализованном обществе со стагнирующей инфраструктурой жизнеобеспечения и ограниченным доступом к социальным благам.

Станет ли эта «новая определенность» эффективной основой общественного консенсуса, как это было с прежней «неопределенностью», позволявшей реализовывать внутреннее разнообразие общественной жизни страны, сказать трудно. Очевидно то, что она породит новые проблемы, решение которых потребует последующего изменения практик управления и идеологем для их легитимации. Текущие события и различные опросы показывают, что часть народа Украины не принимает это «определившееся» ядро, реагируя внутренней и внешней эмиграцией, индивидуальным неприятием. Другая же часть народа принимает эту определённость, активно участвуя в её утверждении и развитии, связывая с ней своё будущее и будущее своих детей. Конфликты между теми и другими обостряют этот процесс, но государство стоит на стороне второй части, заставляя первых по-новому к себе определяться.

Любое состояние общества имеет свои исторические пределы и не длится бесконечно. В это плане оно становится пусть и важнейшей, но лишь одной из предпосылок формирования жизненного мира народа как целого. Насколько долго продлится состояние «новой определенности», каковы её внутренние и внешние пределы трансформации, насколько эта трансформация станет устойчивой основой жизни народа Украины, покажет уже ближайшее будущее. Если смотреть на это состояние изнутри, то оно выглядит достаточно целостным и соответствующим тем принципам, на которые опирались люди, создававшие его. С этой точки зрения, проект national building достиг успеха. Общественное состояние «новой определенности» воспринимается его носителями как результат всего общества, безотносительная ценность, не подлежащая оценке. И это правомерно — ибо оценку даёт практика последующего развития форм социальной организации.

Убежденность в собственной безальтернативности укрепляет субъективную уверенность приверженцев «новой определенности» в собственной правоте и эффективности. Это позволяет удерживать внутренний консенсус по поводу повестки государственной жизни Украины, но за пределами этого консенсуса «новая определенность» выглядит несколько иначе. Кроме того, эта определенность — производная достигнутого в конфликте статус-кво в отношении социальных сил, с изменением которого может измениться и сама основа.

«Новая определенность» привлекает часть людей, живших в состоянии «прежней неопределённости», ведь последняя закончилась для них конфликтом. Поэтому возврат к ней видится как нежелательный и они не видят альтернативы «новой определенности». Если же смотреть на возникшее состояние с точки зрения перспективы трансформаций глобального миропорядка, то оно может выглядеть не столь однозначным. Ключевая проблема дальнейшего развития «новой определенности» состоит в её зависимости от внешней легитимации. Данные опросов населения говорят о критически низкой поддержке ключевых положений реализуемых политических стратегий. И это происходит одновременно с высокой оценкой этих же процессов со стороны западных партнёров. Поэтому политические акторы ориентируются преимущественно на логику внешних процессов. В случае изменения отношений между ними может измениться и легитимность «новой определенности». В мире же просыпаются дремавшие доселе воистину титанические силы трансформации миропорядка и открываются перспективы совершенно иной конфигурации легитимирующих сил. Риском является политико-идеологический характер «новой определенности», делающий экономические и соци-

альные ресурсы «расходным материалом» для её поддержания, что проблематизирует перспективы её внутренней легитимации.

Сформированные на начало 2019 г. процессы медиатизации фактически препятствуют осознанию, формированию, агломерации и манифестации интересов ряда социальных групп. Они выполняют функции подавления и трансформации политического действия значительной части населения. Интересы же части групп вообще не будут представлены в процессе выборов, что усиливает потенциал конфликтности вне политического пространства, с одной стороны, и развивает отчуждение от публичных медиа – с другой.

В силу изложенного выше формирование политического представительства интересов социальных групп, из которых состоит сегодняшняя Украина в процессе предстоящих выборов возможно скорее вопреки, чем благодаря медиа-процессам в обществе. Медиа-среда не позволяет сформировать мобилизационные ресурсы тем группам, чьи интересы подавляются сложившимися политическими практиками. Однако, структурные рычаги влияния, связанные с положением этих групп в системе общественного производства, остаются. Необходимы инновации, открывающие возможность медиатизации тех процессов, которые выведены за пределы публичного политического пространства. Это станет условием формирования широкого общенационального диалога с целью поиска путей разрешения сложившихся противоречий.

*Поступила в редакцию 01.02.2019 г.*

Contents ..... 3  
PREFACE (Yu.M. Reznik) ..... 4

## **Section 1. PHILOSOPHICAL AND SOCIAL-SCIENTIFIC GROUNDS OF CIVILIZATIONAL DEVELOPMENT**

ALEKHNOVICH A.S. (*Moscow*) **Citizenship, nation and state:  
the problem of political subject** ..... 8  
AFANASOV N. B. (*Moscow*) **To the concept of «civilizational project»  
in the context of late globalization** ..... 28  
GLUKHOVA O. Yu. (*Cheboksary*) **Dialogue of cultures «West-East»  
and the question of cultural identity** ..... 41  
KUZMIN A. A. (*Veliky Novgorod*) **Man and the world in cosmological  
anthropology of O. Fink** ..... 57  
PEREPYOLKIN L. S. (*Moscow*) **Civilization, Empire  
and regional integration: dialectics of concepts** ..... 65  
FEDOTOVA V. G. (*Moscow*) **Culture-centrism and procedural principle** ..... 80

## **Section 2. CIVILIZATIONAL PATH OF RUSSIA AND CIS COUNTRIES**

DAVYDOV A. P. (*Moscow*) **Russia in search of its «middle»  
(a mediatory perspective)** ..... 100  
MARKOV B. V. (*St. Petersburg*) **Russia and Europe in cultural memory  
of modernity** ..... 110  
OREKHOV A. M. (*Moscow*) **«Open society» as the ideal and  
the project of civilizational development of contemporary Russia** ..... 118  
REZNIK Yu. M. (*Moscow*) **New civil society in a context  
of civilizational development of Russia** ..... 127  
ROMANOV D. D. (*Moscow*) **On possibility of Imperial project in Russia:  
in search for grounds** ..... 149  
SHCHERBINA V. N. (*Kiev*) **Transformation of Ukrainian society:  
the state of «new certainty» and processes in public communication** ..... 159  
**Contents in English** ..... 179

Научное издание

**ВОПРОСЫ СОЦИАЛЬНОЙ ТЕОРИИ: Научный альманах. Том XI. 2019. ПУТИ ЦИВИЛИЗАЦИОННОГО РАЗВИТИЯ. ПЕРСПЕКТИВЫ ДЛЯ РОССИИ** / Институт философии РАН, Научно-координационный совет по философским проблемам социальной теории; под редакцией Ю.М. Резника. — М.: Издательство Независимого института гражданского общества, 2019. — 180 с.

**ISSUES OF SOCIAL THEORY. SCIENTIFIC ALMANAC. Vol. XI. 2019. WAYS OF CIVILIZATIONAL DEVELOPMENT. PROSPECT FOR RUSSIA** / Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Scientific Coordination Council on Philosophical Problems of Social Theory; edited by Yu.M. Reznik. — М.: Publishing house of the Independent Institute of Civil Society, 2019. — 180 p.

**Editorial board:** Yu.M. Reznik (Moscow, IF RAS), N.B. Afanarov (Moscow, IF RAS), V.G. Nikolaev (Moscow, NRU HSE), Yu.V. Serebryakova (Izhevsk, IzhSTU), N.A. Stepanov (Ryazan, RSRTU).

Свидетельство о регистрации средства массовой информации ПИ № ФС77-48892 от 12 марта 2012 г. Выдано Федеральной службой по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзор).

*Адрес редакции:* 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1. Институт философии РАН. Научно-координационный совет по философским проблемам социальной теории.

*Компьютерная верстка:* М.В. Николаев

---

Сдано в набор: 11.08.2019. Подписано в печать: 11.09.2019. Формат 60/90 1/16. Бумага офсетная. Усл. печ. л. — 11,25. Тираж 500 экз. Заказ № 865.

---

Отпечатано в типографии «OneBook.ru» ООО «Сам Полиграфист»  
129090 г. Москва, Протопоповский пер., 6  
[www.onebook.ru](http://www.onebook.ru)