

С.Г. ИЛЬИНСКАЯ, И.М. УГРИН

ДИАЛОГИЗМ РОССИЙСКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ ПРОТИВ МОНОЛОГИЗМА ЗАПАДА

***Аннотация:** В данной статье рассматривается проблема содержательного формулирования российского цивилизационного проекта. Вопрос, который взят в качестве задающего тон рассуждениям: в какой степени нам может быть полезно наследие классиков мультицивилизационной парадигмы при поиске позитивного ответа на вопрос о содержании российского проекта цивилизационного развития? Различие в понимании термина «цивилизация» ведёт к различию в определении остальных базовых категорий, составляющих теоретическую основу проекта. Избежать вне-идеологического подхода в исследовании столь сложной исторической и одновременно актуально-политической проблематики, как показано в данной статье, невозможно. Диалогизм как атрибутивная характеристика философствования, совмещающая противоположные точки зрения в одном проекте, видится такой методологией, которая позволяет нивелировать остроту проблемы обусловленности гуманитарного знания идеальной перспективой. При таком подходе оказывается возможным включение всех субъектов в процесс разработки проекта, не принижая ценности взглядов каждого из них. И в этом смысле проективная всесубъективность способна выступить прототипом всесубъектности цивилизационной, осознаваемой в метаисторическом контексте.*

***Abstract:** The article looks into how the contents of the Russian civilizational project are formulated. The key question taken as a tone-setter*

Ильинская Светлана Геннадьевна – кандидат политических наук, доцент, ведущий научный сотрудник, руководитель сектора философских проблем политики Института философии РАН (Москва). E-mail: svetlana_ilinska@mail.ru;

Угрин Иван Михайлович – кандидат политических наук, научный сотрудник сектора философских проблем политики Института философии РАН (Москва). E-mail: ivan_ugrin@mail.ru.

for the reasoning is to what extent can the legacy of the classics of the multi-civilizational paradigm be useful to us in the search for a positive answer to the question about the content of the Russian project of civilizational development? The differences in the understanding of the term “civilization” leads to a difference in the definition of the other basic categories that make up the theoretical foundation of the project. It is impossible to avoid, as it is shown in this article, a non-ideological approach in the study of such a complex historical and at the same time topical political problem. Dialogism as an attributive characteristic of philosophizing, which makes it possible for the opposing points of view to coexist in one project, is seen as a feature that downplays the problem of humanitarian knowledge being conditioned by an ideal perspective. With this approach, it is possible to include all the actors in the process of the project development without diminishing the value of each of them. And in this sense, projective all-subjectivity is capable of acting as a prototype of civilizational all-subjectivity, recognized in a metahistorical context.

Ключевые слова: цивилизация, российский проект развития, диалогизм, идеология, универсальность, традиция, всесубъектность, всечеловечность, логика культуры, методология.

Keywords: civilization, Russian development project, dialogism, ideology, universality, tradition, all-subjectivity, all-humanity, logic of culture, methodology.

Диалогизм как метод. Начиная с 2018 г. коллектив Института философии РАН разрабатывает мегатему «Российский проект цивилизационного развития». Практика показала, что одностороннее видение проекта в таком мультипарадигмальном исследовательском направлении, каким является изучение локальных цивилизаций, невозможно. Поэтому в коллективной работе участников проекта был применён диалогический подход. Ценность его заключается в трёх взаимосвязанных аспектах. Во-первых, в том, что он актуализировал *проблему недостижимости идеологической беспристрастности* в гуманитарных научных исследованиях. Во-вторых, акцентировал внимание на такой дилемме при выборе исследовательского инструментария как *«методологический индивидуализм — методологический холизм»*. Третий значимый аспект данной методологии — *аутентичные источники философствования*, о необходимости обращаться к которым говорят в настоящее время не только условные «патриоты-почвенники», но и условные «западники». Все эти аспекты уже были затронуты одним из участников проекта И.И. Мюрберг, которая (как и соавторы данной статьи) связала перспектив-

ную линию его развития с именем М.М. Бахтина [11, 97-99]. При этом ей поневоле пришлось обратиться к критике конструктивистского подхода в цивилизационных исследованиях.

Двадцать лет назад академик В.А. Тишков, одна из наиболее значимых фигур отечественной научной школы социального конструктивизма, утверждал, что «современная интерпретативная герменевтика, в том числе так называемый постмодернизм, как навязанный лейбл для одного из критических направлений, на самом деле восходит к русским (российским) корням, связанным с именем М.М. Бахтина и с творчеством русского литературного и изобразительного авангарда», и сетовал, что «тщетно искать в российских компендиумах философии истории... упоминания... наиболее цитируемых в мировой социально-культурной антропологии отечественных учёных, таких, как В.Я. Пропп или М.М. Бахтин», несмотря на то, что «из творчества Проппа вырос мировой структурализм», а «из наследия Бахтина – современная интерпретативная антропология» [21, 9-10].

Однако на момент написания процитированных выше строк уже вышел двухтомник статей, посвящённых творчеству М.М. Бахтина [10], собрание сочинений Бахтина в 7 томах; более 10 лет (с 1992 года) в Витебске, где жил когда-то молодой Михаил Михайлович, издавался журнал «Диалог. Карнавал. Хронотоп», целиком посвящённый его творчеству; Бахтинский исследовательский центр был учреждён не только в Шеффилдском университете (Великобритания), но и в Саранске, где Бахтин когда-то преподавал в Мордовском университете. В.В. Кожин до самой своей смерти в 2001 г. активно занимался развитием бахтинских идей. Другое дело, что эти исследования традиционно относили более к литературоведению, нежели к философии (см. прим. 1).

И условный «западник» Валерий Тишков (см. прим. 2), и условный «патриот-почвенник» Вадим Кожин обращали внимание на следующий факт: для того, чтобы стать авторитетом в российской научной среде, отечественные авторы должны быть прежде признаны на Западе. Даже несмотря на то, что их западные коллеги не всегда стремятся отдать должное своим российским идейным вдохновителям (см. прим. 3).

В качестве доказательства того, что М.М. Бахтин (1895-1975) – не просто крупнейший мыслитель и учёный (в сфере гуманитарных наук) XX в., а именно философ, Вадим Кожин приводит слова канадского «бахтиноведа» Клайва Томсона, полагавшего, что твор-

чество Бахтина «являет собой совершенно исключительный по глубине и силе источник идей, освещающий сегодняшний кризис познания», и «воспринимается на Западе как принципиальный творческий корректив этого кризиса» [6, 290].

Нам придётся охарактеризовать метод М.М. Бахтина с опорой именно на данного специалиста по его творчеству, чей анализ представляется наиболее адекватным. Ведь наследие М.М. Бахтина настолько многогранно, что споры вокруг него не утихают до сих пор, допуская сосуществование немалого числа весьма противоречивых оценок, иногда в нём видят даже теоретика феминизма [25] или анархизма [24]. Такие неожиданные трактовки возникают, поскольку на Западе Другой воспринимается в индивидуалистическом смысле, а в российской традиции – соборно, как представитель иной (культурной) группы.

М.М. Бахтин, прежде всего, глубоко вводит собственный анализ в контекст идеологических посылок и аргументов своих оппонентов. Такая «полемическая стратегия являла собой способ надления голосом оппонента, чтобы дать тому возможность выразить свою позицию. Полемика принципиально не была направлена на нивелировку голоса противника» [22, 63].

В ранних работах М.М. Бахтина на первый план выходит задача исследования того, как индивид (с точки зрения своего индивидуального сознания) приходит к установлению системы ценностей. По мере того, как его мысль переходит от рамок литературного анализа к более общему, абстрактному и аксиологическому кругу категорий, одним из ключевых терминов становится «понимание». В поздних работах М.М. Бахтин старается продемонстрировать, каким образом люди как социальные существа (на примере «социального смеха» и др. явлений) в контексте своей культуры приходят к узнаванию и пониманию других культур. Переход от способа мышления, согласно которому индивидуальное является уместной категорией, к иному, при котором индивидуальное исчезает в пользу социального и культурного, представляет собой радикальную перемену в его трудах [22, 67].

В середине 20-х гг. прошлого века он отказывается от индивидуалистических категорий и приступает к развитию социальной теории языка. Диалогизм М.М. Бахтина обозначает одновременно полемическую и аналитическую категорию. Критика «современной стилистики» (в духе Соссюра) служит иллюстрацией диалогизма как полемики. Диалогизм как аналитическая категория основывается

на оппозиции между диалогическим и монологическим. Причём диалогическая поэтика Бахтина неизменно сохраняет эту оппозицию вместо того, чтобы вытеснить монологическое как одну из разновидностей кратковременного нарушения или извращения диалогического [22, 68].

Диалогическое, помимо всего прочего, является у М.М. Бахтина выражением социального, поскольку говорящий человек в романе — человек исторически конкретный и определённый. Диалогическое слово представляет собой сцену постоянного конфликта, поскольку роман строится не на отвлечённо-смысловых разногласиях и не на чисто сюжетных коллизиях, а на конкретной социальной разноречивости. Полнота воплощённых точек зрения, к которой стремится роман, — это конкретная историческая полнота различных социальных языков, вступивших в данную эпоху во взаимодействие и принадлежащих к одному становящемуся противоречивому единству [22, 69].

С конца XIX в. философия и культурология вступили в период, когда на первый план стали выдвигаться односторонние концепции, абсолютизирующие одну из сторон человеческого бытия: марксизм, фрейдизм, экзистенциализм, прагматизм и т.д. В то время как «бахтинская мысль... воскрешает такое целостное восприятие и понимание человеческого бытия и сознания, которое было присуще “классической” философии от Платона до Канта» [6, 290].

М.М. Бахтин издавался на Западе в качестве не просто крупного мыслителя XX в. общемирового масштаба [9], но как мыслитель и теоретик с христианскими корнями [27], что было связано с внутренним исчерпанием формалистически-деконструктивистской парадигмы в рамках структурализма и семиотики. Хотя первоначально его работы воспринимались как иной, альтернативный, структурализм — «структурализм бахтиньон» [6, 297]. К моменту восприятия творчества М.М. Бахтина в США имел место «семиотический тоталитаризм», говоря словами Гэри Морсона и Кэрил Эмерсон [26]. Большую популярность работы М.М. Бахтина снискали в Японии [13].

Многие в тот момент полагали, что в мире настала эпоха М.М. Бахтина, что его философия — единственно возможный ответ на современный всемирный кризис познания, даже называли монологический дискурс каннибальским [28]. В работах германского исследователя бахтинского наследия, профессора-слависта Ольденбургского университета Райнера Грюбеля было сделано предположение, что «творчество Бахтина имеет своей целью ни больше ни меньше как

новое обоснование культуры вообще», через преодоление традиционного рокового разлада между *vita contemplativa* и *vita activa* (цит. по [6, 290-295]).

Именно В.В. Кожин «открыл» М.М. Бахтина для советской интеллигенции и западных интеллектуалов и добился первых публикаций его книг в 1960-е годы. Историки, философы и политологи, как правило, не признают в литературоведе Кожин коллегу, отмечая, что его работы относятся к жанру фолк-истори, поскольку сам он почти не работал с первоисточниками, но очень внимательно следил за всеми открытиями исторической науки. Но к «полюемическому методу», являющемуся «интегрирующей частью бахтинской диалогической практики» и в полной мере усвоенному его последователями, необходимо «относиться серьезнее, нежели к просто полемическому стилю» и др. проявлениям «бахтинского эксцентризма» [22, 68]. Ведь Кожин — не просто интерпретатор. В своих работах он «согласовывал» конфликтные моменты российской истории, «латал мировоззренческие дыры», в полной мере применяя бахтинский диалогизм как метод.

Одна из его «находок» (см. прим. 4) — примиряющий взгляд на российскую историю как на равноправное взаимовлияние и симбиотическое сосуществование «византийского» и «монгольского» модусов русской культуры [5]. Кроме того, Кожин первым в постсоветской истории (ещё до В.Р. Мединского, И.Я. Фроянова) «реабилитировал» Ивана Грозного, с цифрами доказав, что данный исторический персонаж был гораздо милосерднее своих современников — европейских монархов, чем дезавуировал аргументы русофобствующих элементов, призывающих соотечественников бесконечно каяться за отдельные трагичные и противоречивые моменты отечественной истории. Два чётко обозначенных Кожин принципа: 1) нельзя судить исторических деятелей согласно этическим критериям иных эпох; 2) любое покаяние — внутреннее дело российской политики идентичности, — помогли в дальнейшем вернуться к трезвым оценкам российской истории.

В настоящей статье бахтинский диалогизм «прозвучал» в двух ипостасях. Во-первых, продемонстрирована его «уязвимость» как дискуссионной стратегии, поскольку предоставление возможности оппоненту «говорить на своем языке» в пределе стремится к полному вытеснению самого диалогизма, ибо западный монологический («каннибальский» в прямом смысле этого слова) дискурс тоталитарен, ему свойственно «отменять» того, кто предоставил ему слово.

И это крайне важное обстоятельство, на которое нельзя не обратить внимание, поскольку люди, укорененные в российской логике культуры, даже внимательно читая аутентичные западные тексты, воспринимают их через призму своего диалогизма. Таким образом происходит невольное приписывание более высоких или гуманистических смыслов многим классическим текстам. Тем самым искренне привносится подлинная универсальность туда, где было намерение установить некие принципы только для узкого круга избранных.

Во-вторых, в статье продемонстрирована возможность альтернативной универсальности (православной по своей сути), которая, в отличие от доминирующей на сегодня западной цивилизационной логики культуры, будучи диалогической, не отменяет Иного, позволяя ему не только высказаться, но и в целом оставаться собой. Западная рациональность может допустить толерантное отношение только к индивидуалистическим проявлениям инаковости, что является отголосками протестантизма. Культурная особость является для неё приемлемой при формальном принятии сообществом всех институционально-правовых, экономических и политических форм (отголоски католицизма). Однако, в этом случае сохраняется возможность в любой момент провозгласить «неподлинность», «неистинность» демократических, рыночных и т.д. институтов, несоответствие их неким каноническим идеалам или произвольно понятым критериям, и свергнуть законные правительства путём поддержки внутренних деструктивных сил. Особому риску в этом отношении подвергаются те культуры и общества, у которых сохраняются иные (отличные от западных, неправовые, иррациональные, например, ценностные, процессуальные или ритуальные, а не формально-процедурные) регуляторы социальной и политической жизни. В то время как исторически проявившаяся в способе «собирания» российской цивилизации отечественная логика культуры парадоксально не исключает иных «вселенских» проектов (проекта экологической цивилизации и мн. др.).

Острые вопросы в полемике. Итак, диалогизм — именно та методология, которая была применена в «Российском проекте цивилизационного развития», что позволило высказаться приверженцам диаметрально противоположных точек зрения. Самые острые дискуссии в итоге наметились по линиям: «универсализм — локально-цивилизационный подход» и «историзм — конструктивизм». Среди участников проекта можно выделить четыре ключевые оппонировавшие фигуры, которым диалогически было предоставлено слово: В.А. Тишков,

представитель конструктивизма в этнологии, и Д.Э. Летняков, подвергший критике ряд положений цивилизационной теории средствами социального конструктивизма [7], С.А. Никольский, последовательный сторонник западно-европейской универсалистской парадигмы в осмыслении истории развития человеческого общества [12], и А.В. Рубцов, деконструировавший в тексте своих работ все четыре слова из названия проекта: «российский», «проект», «цивилизационного» и «развития» [15].

Нельзя не заметить, что социальный конструктивизм так, как его преподносит Д.Э. Летняков, не только отражает лишь часть реальности (что справедливо), но и воспринимается в качестве «единственно верного» учения. Приверженцы данного (весьма одностороннего) взгляда на объективно существующую реальность приписывают лишь разделяемой ими точке зрения «подлинную научность», не замечая взаимной дополнительности различных методологических подходов и обвиняя оппонентов в идеологической небеспристрастности [4]. Однако именно социальный конструктивизм Тишкова-Малахова-Летнякова и др. — это элемент веры. Веры в то, что возможна абсолютная научная беспристрастность, с помощью которой всё и вся необходимо подвергать аналитическому препарированию. Но разве философия не должна задавать вопросы о ценностях, о смысле существования, в т.ч. для больших человеческих сообществ? (Академик Гусейнов когда-то очень верно определил место философии между наукой и религией [2].)

При этом ключевые положения своей «научной» веры тщательно оберегаются от критического переосмысления (В.А. Тишков пишет «Реквием по этносу» в тот момент, когда феномен этноса переживает настоящий ренессанс), и потому исследователи не замечают, что методология деконструкции крупных коллективных субъектов (именуемая ими социальным конструктивизмом) — это тоже часть идеологии.

Насколько это делается искренне, отдельный вопрос. Почему старшее поколение исследователей, исповедовавшее когда-то в качестве «единственно верного» учения марксизм-ленинизм, теперь столь же истово «поверило» в ключевые положения идеологии либертарианского глобализма? Не привыкло подвергать собственные исследовательские установки критическому переосмыслению? Поколение молодых в этом ряду, полагаю, неслучайно. Определённые направления исследований обещают международное признание, щедро спонсируются грантами, и исследователи устремляются в ту

сферу, которая сулит им наибольшие перспективы. При этом, на первый взгляд, соблюдаются все критерии научности, но незаметно, исподволь, несколько искажается, упрощается в выгодном ключе точка зрения цитируемых авторов (как тех, с кем солидаризируются, так и тех, кому оппонируют).

Совершенно очевидно, что П. Бергер и Т. Лукман, на которых вроде бы опирается Летняков, говорили о социальном самовоспроизводстве больших систем, а это немислимо без существования неких «твёрдых», «грубых» или «предзаданных» фактов (см. прим. 5). Отличительная особенность данной методологии – это то, что ничего цельного и связного в противовес опровергаемым позициям его приверженцам сформулировать не удаётся. При любом объёме работ деконструктивистов, позиционирующих себя в качестве последователей социального конструктивизма (Д.Э. Летняков) или постмодернистской методологии (А.В. Рубцов), изложенные в них мысли просты и коротки, хотя часто бессвязны, поверхностны, эклектичны. Так, техническая недооснащённость, некоторая необустроенность российских просторов истолковывалась А.В. Рубцовым как нецивилизованность нашей страны. Тут ясно видны aberrации теории модернизации (довольно странные у последовательного приверженца постмодернистской методологии): технически неразвит – значит нецивилизован и т.д.

Практикуемая деконструкция любых коллективных идентичностей – это часть глобалистского проекта по производству атомизированных индивидов – новой «массы» постмодерна, более аморфной нежели те, из кого состояло индустриальное общество. Людей без устойчивых ценностей, сильных приверженностей и стабильных групповых лояльностей, у которых нет традиционных «опор», вследствие чего ими легко манипулировать. Американские правые, о которых «универсалисты» нередко упоминают в дискуссиях со сторонниками локально-цивилизационного подхода для доказательства неоднородности Запада, – это тот элемент, который подавляется глобалистами как внутренний очаг традиционности. Иные цивилизационные субъекты и идентичности, на базе которых они могут консолидироваться, – как внешний. В этой борьбе, которая имеет и политическое измерение, теорию локальных цивилизаций пытаются подвергнуть полной деконструкции, обвиняя в «ненаучности», поскольку она потенциально может быть использована в качестве идеологии сопротивления. А в качестве альтернативы предлагается псевдонаучная идеология кажимости, мнимости и неподлинности,

каковой невольно становится любой проект идентификации, создаваемый произвольно, вне исторических «опор» (см. прим. 6).

Сторонники универсализма как парадигмы осмысления феномена цивилизации (в частности, С.А. Никольский) сосредоточились на критике российской истории и современности. При этом они готовы объявить варварством всё, что не соответствует идеалам либерализма. Адепты либеральной веры и веры в то, что возможно якобы беспристрастное научное осмысление, часто обвиняют в идеологической ангажированности тех исследователей, для которых несомненной ценностью является сохранение российского государства или русской культуры, не акцентируя при этом, что их собственные исследовательские позиции *не являются* ценностно-нейтральными. И что по факту эти позиции «работают» на укрепление глобального финансиализированного либертарианского капитализма. Однако замечание И.И. Мюрберг об идеологии в её современном понимании (непроявленной, но имплицитно присущей) [11, 89-93] позволяет обнаружить спекулятивность рассуждений на тему «мерцающего варварства».

В то время как «философствующая литература» С.А. Никольского (как правило, со знаком «минус» в отношении любого периода российской истории) признаётся как историософский метод, аналогичное переосмысление русской истории, в т.ч. с опорой на литературные и исторические источники, осуществлённое В.В. Кожинным (как правило, со знаком «плюс»), в условиях гегемонии либерального дискурса единодушно относится в разряд публицистики.

Идея либеральных прав человека когда-то способствовала разрушению (или ограничению) абсолютной монархической власти. Несмотря на то, что С.А. Никольский видит в ней лишь позитивную роль по укреплению ответственности и развитию инициативы, ещё 150-200 лет назад недостаточность либерального проекта была очевидна для теоретиков консерватизма, социализма и коммунизма, развивавших свои проекты идеального общества. В качестве альтернативы либеральной утопии правового государства были предложены утопии социалистического и коммунистического общества. Что, в конечном итоге, привело к фундаментальным сдвигам сознания и реализации на практике соответствующих проектов. Другой реакцией XX в. на крайности либерализма была идеология фашизма.

Представление о том, насколько реализуемые возможности даёт формальное наличие принципов свободы малокультурному и нищему человеку, брошенному на произвол судьбы, можно получить

из современного этического анализа конкретной ситуации в Новом Орлеане, произошедшей в 2005 г. после урагана «Катрина», выполненного А.А. Сычёвым (см. прим. 7). Социальный хаос в данном случае «показал глубинные проблемы, вытекающие непосредственно из государственной политики и принятых в США ценностей» [20, 426], а также наглядно продемонстрировал ситуацию возвращения в догосударственное состояние «войны всех против всех» Т. Гоббса в обществе, дальше всех продвинувшегося на пути социальной атомизации населения. Сам по себе свободный рынок не организует действия, направленные на общую пользу. Это прерогатива государства.

Стремление к минимальному вмешательству либерального государства в частную жизнь привело к тому, что ряд мер принудительного характера в этой конкретной катастрофе правительству пришлось предпринимать в тот момент, когда общество уже пребывало в состоянии аномии. Деструктивность действий стала патологической реакцией наиболее угнетённых групп населения на собственное бессилие, усугубляемое осознанием полного отсутствия каких-либо перспектив в рамках существующего общества, формально культивирующего стремление к успеху и благополучию и декларирующего равные шансы, а фактически лишившего их условий для стартового рывка.

Стремление к социальной справедливости в такой ситуации принимает разрушительные формы: её достижение видится через лишение других доступа к тем или иным благам. Подобные ситуации повторялись и позднее, особенно заметно проявившись в серии погромов движения «Жизни “чёрных” важны» (Black Lives Matter). Поскольку после распада СССР в реализации принципов справедливости в глобальном масштабе произошел существенный «откат» назад, то вновь приходится констатировать очевидную истину: только будучи дополненными социально-экономическими гарантиями, дающими, помимо минимальной социальной защищённости, возможность для добродетельной созидающей жизни, либеральные принципы могут стимулировать предприимчивость.

Альтернативная универсальность. Поскольку перед участниками исследования стоит цель разработать проект развития, то им следует, во-первых, дать своё определение тому, что есть историческое развитие, во-вторых, выявить его критерии. Тем и другим занимается философия истории. Здесь необходимо обозначить различие между объяснением истории с позиций светского гуманизма

и религиозной философии (это два наиболее часто встречающиеся подхода к объяснению истории в философской литературе).

Первый подход – *светского гуманизма* – стремится найти рациональное объяснение ходу и смыслу истории с опорой на имеющиеся фактические данные посредством логических рассуждений и субъективных предположений. *Религиозно-философский подход* также ищет рациональное объяснение, но с опорой, в первую очередь, на Откровение, либо зафиксированное в традиции, либо личное. Откровение – это источник знания, которое имеет неэмпирическую и нерациональную природу.

Тем не менее, это – такое знание, которое способно найти эмпирическое подтверждение и рациональное выражение. Различая два эти подхода, нужно обозначить и два принципиально разных отношения к проектам исторического развития, каковы бы они ни были. С точки зрения религиозной, конечная цель исторического развития уже определена, она задана свыше и не зависит от предпочтений или личных мнений людей. С точки зрения светского гуманизма, цели исторического развития определяются человеком или, точнее, сообществом людей и являются плодом их культурной деятельности.

С религиозно-философской точки зрения говорить о проекте развития можно лишь условно, поскольку сам термин «проект» предполагает, что таковой конструируется человеческим разумом (подробнее об этом см. [23]). Для религиозного человека важнее не то, чего он хочет сам, и не то, что он сам предполагает, а то, чего хочет Бог, и то, что Он предвидит. Как согласуются человеческая воля и воля Бога, насколько велик простор для творчества конкретной личности или сообщества личностей – вопрос сложный и решается он по-разному в разных течениях религиозной философии, но всех их объединяет одно – воля Бога абсолютна, воля человека относительна и зависима от первой, хотя, с православно-христианской точки зрения, и свободна.

Для религиозного человека исторический процесс направляется Провидением. Проекты же развития, создаваемые и реализуемые людьми, хотя и имеют место в истории, но их ценность определяется тем, в какой степени они соответствуют цели исторического развития, утвержденной Высшим Разумом. И здесь важно заметить, что цель исторического развития всегда является предметом веры [1]. Веры религиозной, веры философской или веры мифологической, но именно веры. Будущее нам неизвестно. Опираясь на факты,

мы не можем обосновать необходимость той или иной цели, того или иного идеала. Но мы можем верить в него. Спорить же об идеалах бессмысленно, их можно либо принимать, либо не принимать.

Идеалы светского гуманизма по сути своей являются утопиями (это слово употреблено здесь безо всякой негативной коннотации). Две наиболее известные из них – это идеал правового государства и коммунистический идеал. В обоих случаях реализация их полагается возможной посредством человеческих усилий, но оба они никогда в полной мере реализованы не были. Тем не менее, в отношении их реализации вполне уместно говорить о проектах развития как продуктах человеческого разума. Верить или не верить в возможность реализации той или иной социальной утопии – повторимся, это личный выбор каждого. Но, на наш взгляд, важно отдавать себе отчёт в том, во-первых, какова природа социального идеала (не следует путать его с научным прогнозом, художественным образом или идеологическим концептом), во-вторых, какова природа веры в этот идеал (философская, религиозная, мифологическая).

Так, например, либеральный идеал правового государства – это тоже религиозный идеал. В его основе лежит, во-первых, католическое разделение, установленное ещё Августином Блаженным (354-430 гг.), на «Град Земной» и «Град Божий», которое со временем развилось в строгую законодательную регламентацию светской жизни, опиравшуюся на традицию ещё римского права. Во-вторых, его дополняет протестантское разделение жизни индивида на частную и публичную сферу, подробно разработанное Джоном Локком (1632-1704 гг.). Категория естественного разума, введённая последним, даёт людям представление о некоем моральном законе природы – проявлении божественной воли, представлении о должном, которым людям необходимо руководствоваться в своих решениях. Основным доказательством существования закона природы (помимо того, что люди способны из существования чувственно воспринимаемых вещей сделать вывод о существовании некоего могучего и мудрого творца) является в его концепции феномен совести. По Локку, обретение свободы напрямую связано со способностью узреть «светоч разума» [8, 5].

Итак, когда мы рассуждаем о цивилизационном развитии, независимо от того, принимаем ли мы идею существования отдельных (обладающих значительной долей независимости друг от друга) цивилизаций как социокультурных общностей или не принимаем, мы должны прежде определить свою позицию: каков в нашем пред-

ставлении идеал развития (если он есть)? Если мы его определяем, мы находим критерий развития, который будет состоять в том, в какой мере исследуемое нами общество соответствует выбранному идеалу. Очевидно, что полного соответствия быть не может. Очевидно и то, что в зависимости от выбранных идеалов будут отличаться и критерии развития, и найти общий критерий цивилизационного развития для людей с разными идеалами просто невозможно. Если же никакого социального идеала мы не имеем, то философская постановка вопроса об историческом развитии оказывается бессмысленной, ибо у нас просто не будет критерия, позволяющего отделить развивающееся общество от неразвивающегося. При этом, конечно, вполне правомерно будет говорить о развитии в иных отношениях: экономическом, экологическом, гуманитарном, гражданском и пр. Однако эти линии развития окажутся несобранными, представления о них окажутся дробными, а не взаимодополняющими.

Если мы признаем национальную или цивилизационную обусловленность того или иного социального идеала, мы тем самым признаем относительность этого идеала. В то время как с позиции религиозной веры социальный идеал не относителен, а абсолютен, и он одинаков для всех людей вне зависимости от национальной, цивилизационной или конфессиональной принадлежности, ибо он задан, даже если и не принят. Следовательно, мы не можем одновременно оставаться верны религиозной традиции и пытаться найти некий специфически российский, китайский или европейский идеал развития. Из этого не следует, что не может быть специфически российских, китайских или европейских задач (или способов решения этих задач) и путей развития. Однако в контексте религиозной веры данное своеобразие не отменяет всеобщности цели, ибо эта цель едина для всего человечества.

И здесь мы подходим к ключевому противоречию мультицивилизационной парадигмы. С одной стороны, теория цивилизаций постулирует отсутствие у человечества единого вектора развития. Вспомним слова пионера данного подхода Н.Я. Данилевского: «Прогресс состоит не в том, чтобы всем идти в одном направлении, а в том, чтобы всё поле, составляющее поприще исторической деятельности человечества, исходить в разных направлениях» [3, 94]. С другой стороны, в рамках культурной сферы отдельно взятой цивилизации формулируемая внутри неё цель развития носит универсальный характер и, хотя фактически она разделяется только носителями культуры данной цивилизации, для них она — не та цель, к

которой должно идти только им, но та цель, к которой должно идти всему человечеству. Такое понимание характерно и для мировых религий (христианство, ислам, буддизм) и для массовых идеологий (коммунизм, либерализм, фашизм), каждая из которых по-своему постулирует оригинальную идею «спасения», «освобождения», «устроения» человечества. В тесной связке с этой целью каждая из них постулирует свои сакральные ценности, которые во многом определяют принципы организации экономической, социальной, политической и межличностной сфер жизни. Невозможно анализировать цивилизацию как уникальное социокультурное образование, не подвергая анализу культурные ценности и принципы организации жизни представителей данной цивилизации. Но ведь для них самих они не уникальны, а универсальны!

В этой связи интересен спор Н.Я. Данилевского и В.С. Соловьёва. На наш взгляд, он имеет первостепенное значение для мегатемы «Российский проект цивилизационного развития», в особенности, если мы ищем для него универсальные основания. Соловьёв считал, что только такие основания способны обеспечить полноценное национальное развитие. Как известно, он стремился создать христианскую философию, удовлетворяющую рациональным запросам своего века, уделяя большое внимание вопросам философии истории. В полном согласии со святоотеческой традицией он постулирует цель исторического развития, общую для всех людей, эта цель – богочеловечество, т.е. совершенствование человека по образу и подобию Божьему.

Мы не можем обойти стороной вопрос о постулируемом им идеале, поскольку по сути своей это – христианский идеал, а христианство на протяжении, как минимум, 9 веков (от крещения Руси в 988 г. до революции 1917 г.) было самой мощной «цивилизациобразующей» силой в России. Влияние православия на русскую культуру огромно и не подвергается сомнению ни одним крупным исследователем. В то же время, в современной России воцерковленных православных христиан (людей, регулярно посещающих храм) относительно немного. Тем не менее, это наиболее многочисленная и консолидированная по мировоззренческому признаку социальная общность в нашей стране. Не учитывать позицию этой группы при разработке «Российского проекта цивилизационного развития» невозможно. Для христиан социальный идеал – это «Царство Божие» [19, 256], воплощённое на Земле. На философском языке адекватное выражение этого идеала представлено в понятии «богочеловечества»

[19, 257], которое не осуществимо усилиями собственно человеческими, но лишь в синергичном взаимодействии человека и Бога.

Принимаем ли мы этот идеал при формулировании российского проекта цивилизационного развития? Если принимаем, то наш проект – это православно-христианский по своей сути проект, и в этом своем качестве он согласуется со всей дореволюционной историей цивилизационного развития России. Если не принимаем, то в каком смысле мы можем говорить о цивилизационном развитии России?

Питирим Сорокин в работе «Современные философии истории и социальные философии» (1963) достаточно убедительно показал, что одно из самых слабых мест цивилизационной теории – это невозможность чётко определить критерий, позволяющий отделить одну цивилизацию от другой. Наиболее обоснованным выглядит критерий, апеллирующий к религии (в широком смысле слова) или, точнее, к «сакральной вертикали», соорганизующей через транслируемые принципы и ценности все сферы жизни общества. Если мы берем этот критерий за основу, то мы можем говорить о существовании в прошлом двух цивилизаций на территории исторической России, имеющих скрытую преемственность между собой: православной и коммунистической.

Проект исторического развития, ориентированный в будущее, формулируется, исходя из выбранного идеала. Хотя с религиозной точки зрения идеал задаётся, а не создаётся, тем не менее, мы выбираем приверженность тому или иному идеалу, исходя из собственных предпочтений и собственной веры. В этом смысле нет и не может быть никакого строгого научного обоснования проекта исторического развития. Потому что нет и не может быть строгого научного обоснования *идеального*. Однако те или иные научные теории способны усилить аргументацию в пользу возможности осуществления разработанного исторического проекта развития.

Если мы рассматриваем цивилизационные начала как такие, которые однажды появляются, а после раскрываются в ходе длительного процесса развития (как это понимал Данилевский), то никаких иных начал, кроме православной мировоззренческой матрицы мы не найдём. Русская (российская, евразийская) цивилизация – православная по своему генезису. Коммунистический проект был слишком короток по историческим меркам и в контексте мультицивилизационной теории его можно рассматривать лишь как срыв или инобытие православной цивилизации.

Цивилизационная теория, постулирующая существование множества цивилизаций или культурно-исторических типов, в контексте проблемы разработки российского проекта цивилизационного развития даёт убедительную аргументацию только в пользу православно-христианского проекта. И в этом смысле совершенно последовательными оказываются классические евразийцы (Н.С. Трубецкой, П.Н. Савицкий, П.П. Сувчинский, Н.Н. Алексеев и др.), которые в основание своего представления о грядущей России (они называют его не проектом, а замыслом [16]) кладут православное мировоззрение, соединяя представление о евразийской цивилизации и православии как о факторе, определяющем развитии этой цивилизации. В более позднее время эта позиция наиболее глубокое философское осмысление получила в трудах А.С. Панарина [14].

Возможность реализации иного проекта с помощью классической мультицивилизационной теории аргументировать предельно сложно. Однако это не означает, что такую возможность нельзя обосновать, опираясь на другие методологические школы. Реализация православного проекта в современной России, на первый взгляд, сталкивается с тремя главными трудностями: 1) поликультурность и поликонфессиональность российского населения; 2) относительная немногочисленность реальных прихожан; 3) по конституции российское государство является светским. Наверное, конституцию можно изменить (недавняя практика показывает, что это не так сложно), количество православных формально «расширить» за счет признающих себя таковыми, но как быть с инакомыслящими и иноверцами?

Исторически решающая роль православного христианства в становлении российской цивилизации проявилась в высокой степени её терпимости. Православие как религиозный институт никогда не стремилось уничтожить грех вместе с его носителями (грешниками), поскольку руководствовалось доктринальным положением о том, что человек может со временем «приобщиться». Именно поэтому оно, в отличие от католицизма, практически не занималось насильственным обращением и, в отличие от протестантизма, не стремилось к физическому истреблению или рабскому использованию иноверцев. Все российские конфессии гармонично сосуществуют в настоящее время вследствие доминирования православия на большинстве этапов становления государства.

Предположим, что мы не являемся сторонниками православно-го или расширительного христианского проекта (который, повторимся, в строгом смысле не может быть проектом) и не разделяем

идеала богочеловечества. Предположим, что для нас близок и приемлем некий светский идеал. Но любой светский идеал чужероден традиционной (дореволюционной) российской культуре и потому с точки зрения мультицивилизационной парадигмы попытки его реализации будут уходом с траектории цивилизационного развития России.

Таким образом, обращение к наследию классиков теории локальных цивилизаций в контексте поиска положительного ответа на вопрос о сущности российского проекта цивилизационного развития оказывается наиболее целесообразным лишь в том случае, если мы разрабатываем православный проект. Но даже в этом случае возникают два (имеющих принципиальное значение) противоречия: православный проект не может быть проектом в классическом понимании это слова; православный идеал не локален, а универсален, а значит речь должна идти не о сугубо российском проекте цивилизационного развития, а о замысле развития всего человечества.

Возможность реализации остальных проектов с позиций мультицивилизационной парадигмы обосновать очень проблематично. Альтернатива православному проекту просматривается в том случае, если мы признаем, что старая цивилизация исчерпала свой потенциал развития, подтверждением чему может служить коммунистический период, при котором большевистская власть почти до оснований разрушила её. Если мы признаем необходимость «перегрузки» цивилизации, отказа от православной и коммунистической матриц, тогда речь должна идти о поиске, философском или религиозном, новых сакральных ценностей и смыслов, которые бы мы могли предложить российскому обществу. Однако теория локальных цивилизаций в таком случае нам поможет лишь в обосновании тезиса о крахе прежних двух цивилизаций, но не в положительном формулировании новой матрицы.

Выводы. Какую цель имеют представленные рассуждения? Она заключается в том, чтобы мы ясно осознавали и артикулировали позицию, с которой мы подходим к написанию философских текстов по мегатеме «Российский проект цивилизационного развития». Такая артикуляция позволит сделать диалог конструктивным там, где он возможен, и избежать ненужных споров там, где они неуместны. Об идеалах и ценностях не спорят. Но без идеалов и ценностей не создаются исторические проекты. На наш взгляд, нужно иметь смелость открыто заявить о том, каковы наши представления о *должном*.

В настоящей работе на уровне бахтинского диалогизма как метода полемика с идейными оппонентами осуществлена путем погружения в контекст тех теоретических опор, на которых покоятся их построения. А именно: противоречивость утверждений представителей социального конструктивизма рассматривается строго в рамках данного методологического подхода, либерально-универсалистское видение критериев цивилизованности подвергается критике с опорой на идею необходимости социальной защищенности человека (исторически развивавшейся как социалистическая, т.е. в рамках другого универсалистского проекта), а в замечаниях адептов постмодернистской методологии выявлены апелляции к идеалам модерна.

На философско-религиозном уровне (вновь обращаясь к В.С. Соловьёву) существование диалогического проекта без вытеснения его различными монологическими логиками культуры возможно через исполнение религиозно-нравственного закона, который в истории был дан тем или иным народам. По Соловьёву, хотя мировые религии имеют различных пророков и писания, это несущественно, если их последователи «размышляют о заповедях Божиих», «веруют в Бога», «проповедуют добро и осуждают зло», а также «ревностно преданы делам благочестия». Именно к таким выводам его привело изучение жизни и учения Магомеда [18, 44], в этом пункте и мы видим единство евразийской (православно-христианской и тюркоисламской природы российской цивилизации — см. прим. 8). Сегодня этот тезис актуализируется через приверженность «традиционным ценностям» как способу российской самоидентификации.

На уровне философии сознания А.В. Смирнов решает обозначенную проблему обоснования множественности цивилизаций через разработку логик смысла, характерных для каждой, выделяя при этом категории «всечеловеческое» и «всесубъектность» [17] как присущие именно российской цивилизации, внося таким образом свою лепту в обоснование альтернативной универсальности. Всесубъективная модель мышления (через Достоевского) целиком пришла из православной традиции, видящей человеческое в человеке на том лишь основании, что он когда-либо может «прозреть» (т.е. приобщиться к православию). Тогда как католицизм ставил обязательное условие фактического воцерковления, а протестантизм, допуская большую степень свободы в индивидуалистических проявлениях (каждый пастор сам мог определять, как ему трактовать Библию), отказывал в праве на существование альтернативных форм коллективной жизни и веры, а также устанавливал материальные крите-

рии – свидетельства в земной жизни того, что человек «любим Богом». В то время как православная традиция (в художественной литературе наиболее полно воплощённая Ф.М. Достоевским) проповедовала «блаженность» именно «сырых и убогих» и утверждала, что только «избранным» посылаются наибольшие испытания.

В этом вопросе у коммунистического проекта в российской истории имеется скрытая преемственность с православным в части его интернационализма и стремления к справедливости, однако данный (западный в своей сущности) проект, имеющий *монологическую* логику – не соответствует в полной мере исторической традиции российской цивилизации. Либеральные метания последних десятилетий в попытке приобщения к универсальной общечеловеческой цивилизации привели страну к полному краху самоидентификации, ибо общество не может мобилизоваться в состоянии жесточайшего противоборства, опираясь на ценности своего противника.

Диалогизм российской цивилизации заключается в её непрерывном самовопрошании. Эта традиция зафиксирована В.В. Кожинным, начиная от «умной молитвы» Нила Сорского, как разговора с Богом о том, верно ли понят его замысел. Аналогичная линия рассуждений преемственно развивалась всей историей русской литературы, получив воплощение и в творчестве аутентичных философов. Эта традиция всегда оставляет место для сомнения и диаметрально противоположна протестантскому пониманию материального успеха как свидетельства «отмеченности» Всевышним.

Ценность отдельного человека в российской традиции никогда не определялась его социальным положением и материальным благополучием, равно как и ценность отдельных человеческих сообществ – уровнем их «развитости». На сегодня это единственный вариант альтернативной универсальности, способный предложить действительно справедливое мироустройство. Эта идея постепенно вызревает в недрах новой России, в т.ч. в полемике участников мегатемы «Российский проект цивилизационного развития».

ЛИТЕРАТУРА

1. Булгаков С.Н. От марксизма к идеализму. – С.-Петербург, 1903. – 376 с. URL: http://www.odinblago.ru/ot_marksizma/9 (дата обращения: 23.11.2022).
2. Гусейнов А.А. Философия между наукой и религией // Вопросы философии. – 2010. – № 8. – С. 4-10.
3. Данилевский Н.Я. Россия и Европа. – М.: Алгоритм, 2018. – 560 с.
4. Ильинская С.Г. Локально-цивилизационные исследования и социальный конструктивизм: возможности сопряжения // Философская мысль. – 2021. – № 11. – С. 105-118.

5. *Кожин В.В.* История Руси и русского Слова. Современный взгляд. – М.: Московский учебник – 2000, 1997. – 528 с.
6. *Кожин В.В.* Победы и беды России. – М.: Алгоритм, 2002. – 576 с.
7. *Летняков Д.Э.* Цивилизации как «воображаемые сообщества». К конструктивистской критике цивилизационных теорий // *Личность. Культура. Общество.* – 2021. – Т. XIII. – Вып. 3 (111). – С. 57-69.
8. *Локк Дж.* Опыты о законе природы // *Сочинения.* – М.: Мысль, 1988. – Т. 3. – 668 с.
9. *Махлин В.Л.* Бахтин и Запад // *Вопросы философии.* – 1993. – № 1. – С. 94-114., № 3. – С. 134-150.
10. *Михаил Бахтин: pro et contra.* В двух томах. – СПб: Издательство Русского Христианского гуманитарного института, 2000. – Т. 1. – 552 с. Т. 2. – 712 с.
11. *Мюрберг И.И.* Конструктивистский подход и актуальные альтернативы ему в современной теории идеологии: проблемы и решения // *Философская мысль.* – 2021. – № 11. – С. 84-104.
12. *Никольский С.А.* О проблеме цивилизации и цивилизационном развитии России. Исторический анализ // *Проблемы цивилизационного развития.* – 2021. – Т. 3. – № 1. – С. 99-127.
13. *Палкин А.Д.* М.М. Бахтин в работах японских учёных // *Вопросы языкознания.* – 2010. – № 1. – С. 111-119.
14. *Панарин А.С.* Православная цивилизация в глобальном мире. – М.: Алгоритм, 2002. – 496 с.
15. *Рубцов А.В.* Модели цивилизационного развития в контекстах универсального дискурса // *Проблемы цивилизационного развития.* – 2021. – Т. 3. – № 1. – С. 128-172.
16. *Савицкий П.Н.* Евразийство как исторический замысел // *Континент Евразия.* – М.: Аграф, 1997. – 464 с.
17. *Смирнов А.В.* Логика смысла как философия сознания: приглашение к размышлению. – М.: Издательский дом ЯСК, 2021. – 448 с.
18. *Соловьёв В.С.* Магомет. Его жизнь и религиозное учение. – С.-Петербург: Типография Ю.Н. Эрлихъ, 1902. – 80 с.
19. *Соловьёв В.С.* Оправдание добра // *Сочинения в 2 т. Т. 1 /* *Общ. ред. и сост. А.В. Гулыги, А.Ф. Лосева.* – М.: Мысль, 1988. – С. 47-548.
20. *Сычёв А.А.* Этика экстремальных ситуаций: Новый Орлеан после урагана «Катрина» // *Общественная мораль: философские, морально-этические и прикладные проблемы.* – М.: Альфа-М, 2009. – С. 424-442.
21. *Тишков В.А.* Реквием по этносу: Исследования по социально-культурной антропологии. – М.: Наука, 2003. – 544 с.
22. *Томсон К.* Диалогическая поэтика Бахтина // *Диалог. Карнавал. Хронотоп.* – 1994. – № 1. – С. 63-69.
23. *Уэрин И.М.* Евразийство – рациональный проект или «исторический замысел»? О мировоззренческом источнике модернизации России // *Евразийский проект модернизации России: история и современность: Коллективная монография.* – М.: Издательские решения, 2019. – С. 103-112.
24. *Barsky R.F.* Bakhtin as Anarchist? Language, Law and Creative Impulses in the Work of Mikhail Bakhtin and Rudolph Rocker // *South Atlantic Quarterly special issue Bakhtin, ed. Peter Hitchcock, 1998. Summer.* – P. 623-642.
25. *Feminism, Bakhtin, and the Dialogic /* *Eds. Bale M. Bauer and Susan Jaret McKinstry.* – Albany: State University of New York, 1991. – 259 p.
26. *Morson G.S., Emerson C.* Introduction: Rethinking Bakhtin // *Rethinking Bakhtin: Extensions and Challenges /* *Eds. Gary Saul Morson and Caryl Emerson.* – Evanston: Northwestern University Press, 1989. – P. 1-60.

27. Wood R.C. Christianity and Bakhtin // *Modern Theology*. – 18:1. – January 2002. – P. 119-124.

28. Zavala I.M. Notes on Cannibalistic Discourse of Monologism // *Bakhtin: Carnival and Other Subjects* / Ed. David Shepherd. – Amsterdam: Rodopi, 1993. – P. 261-276.

Примечания

1. Так уж вышло, что, будучи философом, Бахтин выступал на поприще филолога, литературоведа, поскольку иначе нельзя было рассчитывать на появление работ в печати.

2. Предисловие В.А. Тишкова к его книге «Реквием по этносу» полностью посвящено косности отечественной этнологии, не желавшей воспринимать его «передовые» социально-конструктивистские взгляды.

3. Так, в личной беседе К. Леви-Стросс в 1990 году признался В. Тишкову, что жена Р. Якобсона перевела для него с русского языка на английский работу В.Я. Проппа по структуре волшебной сказки, и это оказало на него огромное влияние.

4. Сходные во многом идеи звучали у ранних славянофилов, первых евразийцев, в трудах Л.Н. Гумилёва и др.

5. Все «начала», «архетипы» и «культурные коды», которые критикует Летняков в качестве детерминант развития, сформировались исторически и, несмотря на устойчивость, тоже подвержены изменениям. Только эти изменения не могут происходить стремительно и скоротечно, как раз вследствие того, что в социуме существуют самовоспроизводящиеся структуры отношений.

6. Самый яркий пример – теория гендера (социального пола), имеющая в своей основе умозрительные аксиомы, полностью оторванные от биологических фактов.

7. Ф. Фукуяма, когда-то провозгласивший окончательную победу либеральной демократии, отнёс последствия «Катрины» к таким же знаковым событиям для дискредитации ценностей либерализма, каким стало падение Берлинской стены для социалистической идеологии.

8. Аналогичных взглядов придерживался А.С. Панарин, считавший, что Россия может на основании синтеза православных и исламских ценностей предложить миру новую этическую повестку.

Поступила в редакцию 12.01.2022 г.