

Центр проблемного анализа  
и государственно-управленческого проектирования

---

**ОТ ДИАЛОГА  
ЦИВИЛИЗАЦИЙ  
К СОТРУДНИЧЕСТВУ  
И ИНТЕГРАЦИИ**

Наброски проблемного анализа

Москва  
Научный эксперт  
2006

ББК 88  
Б 14

Научное издание

**Б14 От диалога цивилизаций к сотрудничеству и интеграции. наброски проблемного анализа.** / Якунин В.И., Сулакшин С.С., Межуев В.М. и др. — Под общей редакцией С.С. Сулакшина. — 2-е издание. — М.: Научный эксперт, 2006. — 175 с.

ISBN 5-98536-008-3

ISBN 5-98536-006-7, апрель 2006 г.

Диалог цивилизаций – это сближение позиций государств и выработка их согласованных решений. Это единственно приемлемый для человечества способ совместного существования. Это путь к взаимопониманию и согласию по ключевым вопросам жизни.

Предлагаемая читателю книга является попыткой анализа межцивилизационных отношений в современном мире и обоснованием актуальных форм ведения диалога между населяющими нашу планету народами, странами и людьми.

ISBN 5-98536-008-3

ISBN 5-98536-006-7, апрель 2006 г.

© Центр проблемного анализа  
и государственно-управленческого  
проектирования, 2006  
© «Научный эксперт», 2006

---

*Редактор А.Н. Чирва  
Технический редактор О.А. Середкина  
Верстка Н.Ю. Милосердова  
Художник С.Г. Абелин*

Центр проблемного анализа  
и государственно-управленческого проектирования  
107078, Россия, Москва, ул. Каланчевская, д. 15.  
Тел./факс: (495) 981-57-03, 981-57-04, 981-57-09. E-mail: frpc@cea.ru

Сдано в набор 21.07.06 г. Подписано в печать 22.08.06 г.  
Формат 60x90 1/16. Печ. л. 11,0. Тираж 1000 экз. Заказ № 476  
Отпечатано в ООО «Немчиновская типография».

# Содержание

**С.С. Сулакшин**

ФОРУМ «ДИАЛОГ ЦИВИЛИЗАЦИЙ»:  
2002–2006 гг. ЧТО ДАЛЬШЕ? (Вместо введения) ..... 4

**В.М. Межуев**

ДИАЛОГ МЕЖДУ ЦИВИЛИЗАЦИЯМИ И РОССИЯ..... 11

**Б.Г. Капустин**

ПОЛИТИЧЕСКОЕ ИЗМЕРЕНИЕ  
«МЕЖЦИВИЛИЗАЦИОННОГО ДИАЛОГА» ..... 64

**В.И. Якунин**

НАРОДНАЯ ДИПЛОМАТИЯ  
КАК ФАКТОР МИРОВОЙ ПОЛИТИКИ И ИНСТРУМЕНТ  
МЕЖЦИВИЛИЗАЦИОННОГО ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ ..... 87

**В.Э. Багдасарян**

ЦИВИЛИЗАЦИОННЫЙ АЛЬТЕРГЛОБАЛИЗМ:  
ТРАДИЦИОНАЛИСТСКИЙ ПРОЕКТ ..... 109

**Ю.А. Красин**

О КОНФЛИКТЕ ЦИВИЛИЗАЦИЙ И ПРАКТИЧЕСКИХ  
ШАГАХ К УСТОЙЧИВОМУ МИРУ МИРОВ..... 125

**А.А. Галкин**

ДИАЛОГ ЦИВИЛИЗАЦИЙ — ВЕЛЕНИЕ ВРЕМЕНИ ..... 145

ИНФОРМАЦИОННАЯ СПРАВКА..... 154

СЛОВАРЬ ТЕРМИНОВ ..... 159

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН ..... 164

БИБЛИОГРАФИЯ ..... 171

АВТОРЫ ПУБЛИКАЦИЙ ..... 173

# ФОРУМ «ДИАЛОГ ЦИВИЛИЗАЦИЙ»: 2002–2006 гг. ЧТО ДАЛЬШЕ? (Вместо введения)

*С.С. Сулакшин*

«Диалог цивилизаций». Созвучие слов – как тема сочинения на выпускном экзамене по литературе. Таинственная, возбуждающая и волнующая. Сама по себе высоко так задана, глобально заявляется, приоткрывает какие-то необъятные, непонятные еще пределы и глубины.

Для России, российской представляющей на мировых площадках политической команды, эта тема – скорее предмет вступительного экзамена в большую мировую политику.

После распада советской «цивилизации» России, обретающей свою новую идентичность, приходится сталкиваться не только с непониманием, игнорированием, подозрениями на международной политической, экономической и гуманитарной аренах, но, кроме того, еще и с собственным вызовом: кто мы есть, кем мы становимся, камо грядеши? Зачастую понять, кто ты есть, – легче, глядя в зеркало, пристально изучая себе подобных, сравнивая и общаясь. Поиск возможностей активности на международных площадках, различных коммуникаций нельзя недооценивать.

Россию в G-8, в большой мировой политике, «терпят», как это ни обидно и ни парадоксально, в основном из-за внутренней нестабильности переходных времен, ядерных и иных потенциально доступных террористическим силам арсеналов, технологий, материалов и интеллекта. Иных заметных, учитываемых и уважаемых в мире значимых российских факторов (культурных, научных, религиозных, гуманитарных, духовных, идейных) в современной фазе не видно. Разве что – сырьевые поставки. Но, во-первых, они конечны и по объемам, и по срокам, во-вторых, не уникальны и заменимы, а в-третьих, унизительны.

Главное состоит в том, что указанные мировые политические и экономические сомнительные «бренды» России весьма двойственны, противоречивы, второсортны. В основе своей они не марка современной России, а «свалившееся» ей наследие иной эпохи, иного политического, экономического и социального режима. То, чем можно было бы гордиться, — в прошлом. То, что в настоящем, — источник скорее тревог, чем гордости или достойных примеров. А по наиважнейшему измерению — гуманитарному, культурному, идейному — предъявить в мире вроде бы и нечего. Ну не с «фабрикой» же звезд в мире заявляться!

И действительно, чем гордиться российскому гражданину и его детям, российским лидерам и политикам? Нужно ли вообще гордиться своей страной, ее нынешним обликом, ее сегодняшней устремленностью, искать и созидать их?

С приземленно-утилитарных позиций, бесспорно, нужно. С единым духом, идеей, пониманием пути и цели народы и нации всегда были способны на гораздо большее, чем в условиях раздробленности, серости, неверия, невидения будущего. Если же способны на большее, значит, значительнее будут экономика, государственная устойчивость (суверенность), уровень и качество жизни, гармония с природой. Люди будут лучше жить сегодня и станут более уверенными в будущем.

Не это ли главная, повторим — утилитарная цель в нашу эпоху, стоящая перед личностью, обществом, государством?

Вряд ли нужно развивать тезис о, возможно, даже первичности, если выйти за временные пределы обозримой с утилитарной позиции «эпохи», или действительности, идеи, гуманистической составляющей нашей жизни. И индивидуальной, и семейной, и общенародной. «Без царя в голове» неясно, как жить, зачем жить, что впереди, в чем источник трансцендентной силы, которая только и может быть движущей силой подвига, прорыва, достижений. И отдельного человека, и народа, страны в целом. Прозябать ведь никому и никогда не хотелось.

У России, в ее исторической памяти, пока еще и в памяти живущих поколений, есть эти чувства: единения, цели, полета

духа и силы, жажды свершения, достижения результата, себе и другим примера. Однако смута и переходные времена существенно истощили их.

Была (и есть) большая страна, был (а сохранился ли?) дух искательства – географические открытия, экспансия, соединение территорий и народов. Были (а есть ли?) свои, коренные культура, дух и мораль. Была (возродится ли?) своя вера – православие, российское конфессиональное соцветие. В моем родном городе Томске, судя по историческим материалам, были и православная церковь, и католический костел (польская ссылка), и мечети (коренные народы, татары), и синагога, и кирха, и староверческий храм...

Россия в своей истории неоднократно была одним из главных факторов мировой политики, мировых экономических процессов, развития мирового гуманистического духа, идей и морали. И эта ее особенность, скорее потенциал и способность, была как охранная грамота для многомиллионного населения, всех живущих в России народов, как гарантия их благополучия. Россия была мировым фактором.

Была.

Вот и подходим к сегодняшнему вопросу.

Что есть Россия сегодня и какова ее траектория, устремленная в будущее? Перестройка на западные образцы типа «секонд-хенд»? Иномарки, шлягеры, чтиво, бакалавриаты, «вау» и «о'кеи»? Деграция и утрата собственной, коренной идентичности, потеря упомянутой «охранной грамоты», способности постоять за себя как государство и за граждан своих, всех до единого, во всех смыслах?

Поиск «национальной идеи» по приказу власти в ельцинские времена не дал заметных прорывов. Новые приказы о строительстве то партий, то гражданского общества вряд ли тоже приведут к обретению утраченной идентичности и значимости. Очевидно, что есть в России большая потребность обрести себя и во внутреннем, и во внешнем мирах, заявиться в мире в новом качестве.

В чем же может состоять в XXI веке мирозначимый и мирослышимый российский проект? Роль, план, цель, призыв, идея, обращенные в мир? Нужны ли они?

В этом и есть для нас главный вопрос в ходе попыток понять: каковы суть, роль, возможности Международного форума «Диалог цивилизаций», что в нем можно найти и развить глубинного, содержательного и полезного?

«Диалог цивилизаций» – форум на одной из мировых площадок – существует уже несколько лет. Инициаторская роль России в его организации и поддержании несомненна. Так же очевидно, что возможно это стало благодаря конкретной личности (и его команде), которая является мотором диалога, организации и поиска в дискуссии.

Знакомство с опубликованными материалами форума показывает, что пока что он «понятен» и «узнаваем» в некоторой традиционности такого рода мероприятий. На его заседаниях сказано много правильных слов, пройдены все общие места. Близятся исчерпанность темы и цели, приближение к стертой грани банальности. Этого крайне не хотелось бы!

Вместе с тем видятся две возможности для нахождения нового дыхания форума (по крайней мере, российского) и вообще его судьбы.

1. Продолжать, совершенствуя, жанр сложившегося ежегодного международного общения, в определенной мере альтернативного глобалистским форумам, в добром смысле высокого ранга, почти дипломатического уровня «приемов» и контактов, межконфессиональных и светских коммуникаций.

Это полезно и важно как способ коммуникаций, вовлечения в них, помимо технологизированных внешнеполитических и дипломатических участников, новых кругов интеллектуалов, политиков, менеджеров из национальных команд и элит.

Но нет ли еще более волнующего, перспективного и ответственного для России вызова в проблеме насыщения формы и содержания «Диалога цивилизаций» новым целеполаганием?

Нам кажется, что есть.

2. В его основе на первом месте находится поиск облика России, понятного и убедительного прежде всего для нас самих, но способного вызвать внимание, интерес и уважение вовне. Поиск ее идентичности, места и роли в мире. Поиск имиджа, который нужно явить миру, чтобы уйти от сложившегося: «водка – бомба – мафия». Важно найти и осваивать новое позиционирование России в мире, в G-8, в умах и душах наших современников, кто бы они ни были и где бы они ни проживали.

Такая самоидентификация может стать самым большим российским потенциалом, силой, способной вернуть стране чувство самоуважения, единения, признательности и уважения в мире.

Иными словами: нужен и возможен поиск в глубинах собственной российской мысли истоков и идентичности России, предъявление ответов себе и миру, привнесение находок в виде цельного проекта – ответа глобализации на Форум «Диалог цивилизаций».

Сам по себе этот поиск далеко не прост. Совместив название форума – «Диалог цивилизаций» с его содержательной повесткой, организаторы поставили далеко не простую проблему. Предлагая сейчас формулу «от диалога цивилизаций – через сотрудничество цивилизаций – к интеграции цивилизаций», они еще более усложняют задачу. На уровне светского разговора и редких международных контактов-общений все выглядит достаточно аристократично и увлекательно. На уровне же желания решить сложные и ответственные задачи самой России по ее мировому позиционированию, обретению идентичности, роли и места в мире, по состоятельному, коллективному ответу глобализации – все значительно глубже. Не освоив этих глубин, вряд ли можно надеяться на то, что голос России, ее лидеров будет услышан, а идеи будут замечены и значимы.

Однако мы убеждены, что безусловно возможна направленность поиска на помощь стране и российским лидерам в обретении нового дыхания, нового, заметного для мира россий-



ского проекта. Обращение его как мощной скрепы и вовнутрь России.

Нам видится, как минимум, необходимость трехэтапности в упомянутом поиске.

Во-первых, осмысление базовой проблемы диалога цивилизаций на самом обобщенном, даже философском уровне. Что есть цивилизация в данном контексте? Каков вклад в это понятие историчности, культуры, религии, пространственной локализации? Что есть диалог? Кто его субъекты и каков предмет? Каков план-перспектива искомых парадигм? Особенно в постбиполярном мире? Первые же обозрения этих категорий показывают, что они полифункциональны, значительно разнятся в интерпретациях и без контекстного уточнения не позволяют вырваться из фазы дефиниционного спора. О конечных содержательных решениях и находках в этом случае не может идти и речи. Каковы базовые ценности, на основе которых можно было бы двигаться к нахождению решений? Какова суть современной глобализации, ее содержание и будущее? Как совместить несовместимое: единство мира, или интегрированной цивилизации, и множественность существующих цивилизаций?

Нас более всего на этом этапе волнует потенциал российской мысли: есть ли нам что сказать? Не мыслим ли мы, образно говоря, в переводе с английского?

Во-вторых, вскрыв, поняв множественность, полифоничность базовых категорий, подходов к цивилизационным проблемам, проблемам идентичности новой России, нам необходимо будет перейти к построению некоторых рядов сопоставимых понятий. Начать сближать иногда даже противостоящие идейные и политико-структурные представления и предложения, концепты и альтернативы. Оконтуривать тот самый искомый российский проект, с предложением которого, обращенным к миру, уместно было бы выходить на мировые площадки и форумы.

И, наконец, на третьем этапе российский проект мог бы быть политически и организационно технологизирован. Превращен в предложения конкретных политических прак-

тик и международных инициатив и решений, с привлечением уже существующих исполнительных механизмов дипломатии, международной политики, межгосударственных механизмов. А возможно, и созданием новых.

На сегодня, вероятно, процесс поиска не вышел за пределы первого этапа.

В любом случае значимость и результативность Форума «Диалог цивилизаций», предлагаемого его российским лидером, перехода от диалога к проблемам сотрудничества и интеграции цивилизаций, находятся в прямой зависимости от глубины последовательной научной и политико-практической разработки темы.

Предварительная попытка такого поиска, консолидации российского интеллекта и достоинства на принципах команды представлена в настоящем сборнике.

Сборник построен по принципу дискуссии.

Мы намеренно не предлагаем и пока не ставим задачу дойти до истины в последней инстанции. В рамках работы пока что небольшого объема это невозможно. Невозможно продвигаться дальше и без соотнесения с основными идеологами и проводниками на практике самого Форума «Диалог цивилизаций».

Настоящий сборник убеждает нас в том, что необходимы командное соединение интеллектуальных и организационных усилий и дальнейшая целенаправленная работа. В ее итоге вполне может быть найдено новое дыхание и содержание для самого форума, но, возможно, и значимые предложения для руководства и самой России в ее усилиях по идентификации и позиционированию в современном и будущем мире.

# ДИАЛОГ МЕЖДУ ЦИВИЛИЗАЦИЯМИ И РОССИЯ

*В.М. Межуев*

## Введение

Проблема диалога между цивилизациями стала в наше время предметом оживленного обсуждения со стороны ученых, политиков, общественных деятелей, представляющих разные страны и регионы мира. Само это обсуждение приняло сегодня своеобразную форму всемирного диалога о диалоге<sup>1</sup>, участники которого, опираясь, естественно, на собственные культурные традиции, стремятся сблизить свои позиции и выработать согласованные решения. По мнению Генерального секретаря ООН Кофи А. Аннана, высказанному им в предисловии к книге, на которую мы сослались, «сама Организация Объединенных Наций основана на вере в то, что диалог может восторжествовать над разногласиями, что многообразие – это дар, который следует приветствовать, и что народы мира скорее объединены принадлежностью к одному человеческому роду, чем разъединены своей самобытностью»<sup>2</sup>. Основой для такого объединения могут служить, считает Кофи Аннан, важнейшие программные документы современного человечества – Устав ООН и Всеобщая декларация прав человека.

Включенность российской стороны в обсуждение данной темы не случайна – она продиктована не просто академическим интересом к модной проблеме, но всей историей России, ее прошлым и настоящим, а также попыткой выступить в роли

---

<sup>1</sup> Примером такого диалога о диалоге может служить созданная под эгидой ООН книга «Преодолевая барьеры. Диалог между цивилизациями», написанная восемнадцатью выдающимися интеллектуалами из разных стран мира. В русском переводе эта книга вышла в 2002 г.

<sup>2</sup> Указ. Соч. С. 15.

активного организатора и участника проводимого на мировой площадке уже в течение ряда лет международного форума «Диалог цивилизаций».

Хотя в дореволюционный период нашей истории русские философы и ученые и избегали называть Россию цивилизацией (среди их сочинений мы не найдем трудов, подобных «Истории цивилизации в Англии» Г. Бокля или «Истории цивилизации по Франции» Ф. Гизо), интересующие их проблемы они, как правило, решали в диалоге с Западом. Накопленный ими в этом плане опыт может, как нам кажется, быть полезным при решении проблемы диалога и в общемировом масштабе. Во всяком случае, его необходимо учитывать при обсуждении данной темы.

Предлагаемый текст является попыткой проблемного анализа межцивилизационного диалога, причем преимущественно под углом зрения того, как он видится и воспринимается со стороны России. Мы стремились не просто пересказать уже существующие в научной литературе мнения по этому вопросу, но концептуально обосновать практическую необходимость и теоретическую возможность осуществления диалога в современном мире, его принципиальную значимость для будущего человечества. При изложении этой концепции необходимо, разумеется, договориться и о том, что, собственно, следует понимать под цивилизацией и диалогом, что обозначают эти понятия в свете сегодняшнего дня.

## 1. Диалог цивилизаций как ответ на вызов глобализации

### *Что есть цивилизация?*

Под цивилизациями в современной исторической науке принято, как известно, понимать достаточно устойчивые и предельно обобщенные социально-исторические единицы с четко фиксированными краями и границами в сфере общественной и духовной жизни. Согласно С. Хантингтону цивилизацию

можно определить «как культурную общность наивысшего ранга, как самый широкий уровень культурной идентичности людей»<sup>3</sup>. Цивилизации отличаются друг от друга рядом существенных признаков. «Люди разных цивилизаций по-разному смотрят на отношение между Богом и человеком, индивидом и группой, гражданином и государством, родителями и детьми, мужем и женой, имеют разные представления о соотносительной значимости прав и обязанностей, свободы и принуждения, равенства и иерархии. Они не исчезнут в обозримом будущем. Они более фундаментальны, чем различия между политическими идеологиями и политическими режимами»<sup>4</sup>.

При некоторой спорности такого определения, отождествляющего цивилизацию с культурой (что вообще характерно для англо-американской научной традиции), оно верно фиксирует исходное отличие одной цивилизации от другой – тип религиозной веры, т. е. культуры в той ее части, в какой она еще не отделилась от культа. Каждая из великих цивилизаций имеет свой пантеон богов или единого Бога, складывается вокруг общего для себя религиозного культа. Барьер, разделяющий эти культы, практически непреодолим: можно перейти из одной веры в другую, но их нельзя совместить в одной религиозной системе. Каждая вера по-своему универсальна, абсолютна и самодостаточна. Религия является как бы последней границей между разными цивилизациями. Отсюда и достаточно распространенная типология цивилизаций. Так, говорят о христианской (западной и восточно-православной), мусульманской, буддийской, индуистской цивилизациях. Именно эти пять цивилизаций Тойнби отнес к последнему – третьему – поколению цивилизаций, дожившему до нашего времени. Тойнби предвидел в будущем возможность столкновения между ними, например, в ядерной войне (эту его мысль и подхватил Хантингтон), что грозит человечеству гибелью. Оправдается это предвидение

---

<sup>3</sup> Хантингтон С. Столкновение цивилизаций? // Политические исследования. 1994. № 1. С. 34.

<sup>4</sup> Там же.

или нет, границы между цивилизациями представляются ему неустрашимыми.

*Россия – цивилизация?*

Какое место в этом раскладе принадлежит России? Сам Тойнби относил ее к «восточно-православной цивилизации», берущей начало в Византии. Православие, несомненно, находится в истоке русской духовности и культуры, но можно ли на этом основании судить о существовании здесь особой цивилизации? Не считать же самодержавие и тоталитаризм православной цивилизацией, хотя разные авторы и в разное время пытались сблизить то и другое с православием. Тот же Тойнби считал Византию родиной тоталитаризма, от которой его якобы и унаследовала Россия: тоталитаризм, согласно Тойнби, – «византийское наследие России».

Если и можно назвать Россию православной цивилизацией, то, скорее, в виде замысла, а не окончательного результата. И в Византии, и в России православная Церковь, действительно, часто оказывалась в подчинении у государства, что свидетельствует, скорее, не столько о наличии особой цивилизации, сколько о сохраняющихся здесь элементах восточного деспотизма. Шпенглер, например, считал Россию со времен Петра не особой цивилизацией, а историческим «псевдоморфозом» – противоестественным сочетанием старорусской набожности и религиозности с западноевропейской культурой. Почему в России для одних ценно только то, что напоминает Европу, а для других – что отделяет от нее? Уже одно это заставляет смотреть на Россию не как на органическую целостность, а как на страну, находящуюся, по выражению Хантингтона, в состоянии «расколотости». Наряду с Мексикой, Турцией, бывшей Югославией он относит Россию «к внутренне расколотым странам – относительно однородным в культурном отношении, но в которых нет согласия по вопросу о том, к какой именно цивилизации они принадлежат». Россию он считает «в

глобальном плане самой значительной расколотов страной»<sup>5</sup>. В историческом облике России, действительно, нельзя не заметить определенной незавершенности цивилизационного развития, выраженной в ее постоянных метаниях между своим и чужим. Россия как бы хочет попасть в Европу и упорно сопротивляется этому. И непонятно, какое из этих желаний перевешивает, служит ее отличительным признаком.

Православие в одной связке с самодержавием является, скорее, доказательством того, что православие использовалось в России в качестве религиозной санкции традиционных для Востока порядков и институтов. Но вряд ли этого достаточно, чтобы служить признаком существования особой цивилизации. Как объяснить тогда настойчивое и длящееся уже несколько столетий стремление России к модернизации, причем в направлении сближения именно с западными порядками? Можно, конечно, посчитать это стремление чем-то совершенно чуждым и враждебным православному духу, но как понять причину его постоянного возобновления? Что все-таки заставляет Россию, по выражению поэта, смотреть на Европу «и с ненавистью, и с любовью», испытывать по отношению к ней столь двойственное чувство? Ведь оно свидетельствует не только о нашей чуждости, но и о близости к Европе. Исток этой близости следует, очевидно, также искать в православии, которая, как ни крути, проникнута общехристианским духом, сплотившим когда-то народы Европы в одну цивилизацию. Россия по своим духовным истокам – православная страна, из чего никак не следует, что она – особая цивилизация. Ее духовная близость к Европе и сделала возможным диалог с ней, при всей, конечно, сложности и затрудненности такого диалога. Лишь поняв причину этой двойственности, которая одновременно и притягивала Россию к Европе, и отталкивала ее от нее, можно разобраться в том, что порождает необходимость диалога и что служит препятствием на пути к нему. И дело здесь, конечно, не только в религии.

---

<sup>5</sup> Хантингтон С. Столкновение цивилизаций? // Политические исследования. 1994. № 1. С. 43–45.

Приравнивание цивилизации к религии вообще не всегда оправданно и, прежде всего, в отношении самого Запада. Христианство, действительно, есть религия Запада по преимуществу, но ведь не только оно создало западную цивилизацию. Другим ее истоком стала греко-римская античность, откуда, собственно, и заимствовано понятие «цивилизация».

### *Запад как цивилизация*

Если средневековую Европу с ее властью католической Церкви над земными правителями еще и можно назвать христианской цивилизацией, то чем является современный Запад, переживший этап секуляризации? Возникшее здесь общество дает основание для другой исторической типологии, подразделяет весь исторический процесс на ряд последовательно сменяющихся друг друга ступеней общественного развития — доиндустриальную (аграрную), индустриальную и постиндустриальную. В первом случае мировая история предстает как множество цивилизаций, между которыми нет ничего общего, во втором — как развернутый во времени процесс поступательного движения человечества к его все большей интеграции. С момента своего появления на свет Запад мыслил себя как заключительную фазу этого движения, и нельзя не признать определенной правомерности такого взгляда. По этой логике Запад — не просто одна из многих, а универсальная цивилизация, способная распространиться по всему свету и включить в себя все его части и регионы. Универсализм в противоположность локализму осознается Западом как его собственная и неотвратимая судьба. По словам Макса Вебера, «именно на Западе, и только здесь, возникли такие явления культуры, которые развивались — по крайней мере, так мы склонны предполагать, — в направлении, получившем универсальное значение»<sup>6</sup>.

Подобное представление — результат не просто преувеличенного самомнения. Оно диктуется некоторыми вполне объективными обстоятельствами. Запад универсален не по причине своей религиозности (здесь ему противостоят другие

---

<sup>6</sup> Вебер М. Избранные произведения. М., 1990. С. 44.



религии), а своей разумности, научной рациональности, которая не требует для себя никакой религиозной санкции. Наука и право – вот реальный вклад Запада в мировое развитие, которым не может пренебречь никакая цивилизация. Отказ от него равносителен прекращению исторического существования. Создав современную науку и светские формы жизни, базирующиеся на формально-правовых основаниях, Запад усмотрел в них единственно приемлемый для человечества способ его совместного существования. Не случайно все модели модернизации несут на себе отчетливую печать вестернизации, имеют в качестве исходного образца общество западного типа. Именно Запад поставил вопрос об общеисторической динамике общественного движения, не исчерпывающейся существованием разных цивилизаций и завершающейся им самим.

Цивилизация, как известно, возникает в оппозиции к варварству, является формой, в которой преодолевается, изживается наследие варварских времен. В силу разности места и времени появления отдельных очагов цивилизации она в своей начальной фазе образует определенное множество, предстает как веер цивилизаций, существенно отличающихся друг от друга. На смену одним цивилизациям приходят другие. Некоторые из них дожили до наших дней. Но во все времена наличие такого множества – свидетельство не только различных путей выхода человечества из варварского состояния, но и незаконченности, незавершенности этого процесса. Подтверждением тому служит судьба многих цивилизаций, погибших либо от столкновения друг с другом, либо от натиска варварских племен и народов. От подобного столкновения, как уже говорилось, не застрахованы и ныне существующие цивилизации. И так, видимо, будет по тех пор, пока цивилизация не достигнет, действительно, состояния некоторой универсальности, не станет для большинства народов единой и общей. Только тогда она сможет окончательно победить варварство, признаком которого как раз и является абсолютизация различий – того, что разъединяет людей и противопоставляет их друг другу.

В истории человечества Запад, действительно, стал первой попыткой перехода к такой цивилизации, во всяком случае, впервые выдвинул идею такого перехода. Именно здесь когда-то родилась идея человечества, объединенного 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 римского гражданина. Ее потому и называют иногда «римской идеей». Начиная с «первого Рима» история Запада стала историей ее практического воплощения в жизнь, хотя на разных этапах разными путями и средствами. Свою историческую миссию Запад видел в том, чтобы навсегда покончить с варварством былых времен, явить миру единственно возможную форму его интеграции. И так было до тех пор, пока в фазе его индустриального (капиталистического) развития не обнаружился черты, заставившие говорить о «новом варварстве».

На место первоначальной оппозиции «варварство – цивилизация» пришли другие, не менее острые и опасные. В суммарном виде их можно сформулировать как оппозицию «цивилизация – природа», с одной стороны, и оппозицию «цивилизация – культура» – с другой.

Конфликт индустриально-капиталистической цивилизации с природой и культурой, заключавший в себе причину экологического и духовного кризиса, обозначил не только пределы роста этой цивилизации, но и ее неприемлемость в качестве общепланетарной модели будущего устройства мира.

### *Универсальность и множественность цивилизаций*

Закрепленный уже в конце XIX века *кризис европейской культуры*, ставший темой многочисленных публикаций<sup>7</sup>,

---

<sup>7</sup> Вот некоторые из них, взятые в порядке простого перечисления: «По ту сторону добра и зла», «Сумерки идолов» (Ф. Ницше), «Понятие и трагедия культуры», «Конфликт современной культуры» (Г. Зиммель), «Закат Европы» (О. Шпенглер), «Проклятая культура» (Т. Лессинг), «Германия и кризис европейской культуры» (А. Вебер), «Восстание масс» (Х. Ортега-и-Гассет). «В тени завтрашнего дня. Диагноз духовного недуга нашей эпохи» (Й.

свидетельствовал не только о крахе европоцентристской модели культурного развития, но и о самостоятельном значении других — неевропейских — культурных миров и образований. Именно в этот период на первый план выходит идея *многообразия и качественной разнородности культур*, не сводимых ни к какому их субстанциональному единству. Свое конкретное подтверждение эта идея нашла в многочисленных исследованиях историков, антропологов, филологов, представителей других гуманитарных наук, а ее систематическим выражением стала теория «локальных цивилизаций», согласно которой все народы мира живут не в одной, а в разных цивилизациях. Между этими цивилизациями нет никакого сходства, они не находятся между собой в отношении исторической преемственности, не развиваются друг из друга, а сосуществуют друг с другом в пространстве и времени. У каждой из них своя судьба и своя одухотворяющая их идея. К. Леви-Строс назовет это направление мысли, уравнивающее в культурном отношении все эпохи и народы при одновременном признании существующих между ними коренных различий, гуманистическим<sup>8</sup>.

Вместе с тем — и это следует подчеркнуть особо — тема универсальности западной цивилизации никогда не сходила с повестки дня и лишь была перенесена из сферы культуры и гуманитарного знания в экономическую и политическую сферы. С особой силой она зазвучала после окончания Второй мировой войны и в результате краха колониальной системы, поставившего перед освободившимися от колониальной зависимости странами и народами задачу их модернизации. На первый план здесь, естественно, вышла проблема не их диалога с Западом, а уподобления ему, их приобщения к институтам и ценностям западной цивилизации. Под влиянием работ Т. Парсонса и Р. Мертон американскими специалистами по странам третьего

---

Хейзинга), «Кризис европейского человечества и философия» (Э. Гуссерль). «Неудовлетворенность культурой» (З. Фрейд), «Конец Нового времени» (Р. Гвардини) и проч.

<sup>8</sup> См. Леви-Строс К. Три вида гуманизма // Леви-Строс К. Первобытное мышление. М., 1994.

мира (С. Липсет, Ф. Риггс, Д. Энтер, Р. Уарт, С. Хантингтон и др.) была создана в 50-х и 60-х гг. прошлого века теория модернизации. Она ставила своей целью объяснить происходящие в этих странах изменения, взрывающие традиционный порядок и способствующие их переходу к современному – индустриальному и демократическому – обществу. Чуть позже эта теория была взята на вооружение официальными государственными ведомствами США для обоснования их политики в странах Азии, Африки, отчасти Латинской Америки.

Обычно различают две модели модернизации – вестернизацию и догоняющую модернизацию. Первая предполагает прямое навязывание Западом незападным странам своей системы ценностей и образа жизни. Субъектом модернизации выступает здесь сам Запад.

Вторая модель перекладывает роль такого субъекта на саму модернизирующуюся страну при сохранении ее национально-государственной независимости. Степень этой независимости и определяет соотношение в процессе модернизации элементов вестернизации и догоняющей модернизации. В обоих случаях модернизация, понимаемая как переход от традиционного общества к современному, есть развитие, ориентированное на западные образцы. Модернизация в таком понимании есть искусство копирования, подражания, а не создания оригинала.

В дальнейшем обнаружилось, что главным недостатком догоняющей модернизации является ее принудительный и унижающий национальное достоинство характер, когда людей заставляют жить по чуждым для них правилам и нормам. Уже в 70-е гг. эта модель модернизации была признана на Западе непригодной к использованию и устаревшей, вызывающей отторжение у слаборазвитых стран, неспособной служить программой их перехода к современному обществу. Ведь под современностью в ней понимается Запад, причем в индустриальной фазе своего развития, тогда как, начиная с 70-х гг., на смену этой фазе постепенно приходит другая, которую называют постиндустриальной, информационной и даже постсовременной. По мнению одних, эпоха модерна сменяется эпохой постмодерна,

по мнению других, модерн вступает в новую и заключительную фазу своего существования. Как бы то ни было, совершается переход к тому, что имеет много названий, но однозначно пока еще никак не определено.

### *Глобализация*

В 90-х гг. проект догоняющей модернизации, оставивший все-таки для отсталых стран надежду подняться до уровня передовых при сохранении своей национальной независимости, уступает место новому проекту, называемому глобальным, осуществление которого предполагает отказ от национального суверенитета. В глобализации видят, прежде всего, объективный процесс, в ходе которого мир стягивается в единое экономическое пространство, существующее по общим для всех законам и в едином для всех режиме времени. В итоге он утрачивает свою былую многоликость и разнородность. Происходит своеобразная гомогенизация мира, причем не только в производственно-экономической, но и в бытовой сфере, на уровне повседневной жизни. В разных странах люди все больше пользуются одними и теми же видами транспорта и коммунальных услуг, носят одинаковую одежду, потребляют одну и ту же пищу, смотрят одни и те же телепередачи, слушают одни и те же новости. Создаваемые современной цивилизацией технологии, товары, услуги, информация и проч. входят в жизнь разных народов, делают их в чем-то похожими друг на друга.

Глобализацию как объективный процесс следует отличать от идеологии глобализма, выражающей интересы транснациональных финансовых корпораций и элит и обосновывающей необходимость вывода капитала из-под власти национальных государств, полной деполитизации хозяйственной жизни. Речь идет не просто об упрочении международных связей в торговле, что имело место и раньше, а о создании именно новой – транснациональной – экономической системы, выходящей за пределы национальных территорий и государств и управляемой из центров, не подконтрольных правительствам и представительным органам власти этих государств. Немецкий

социолог У. Бек усматривает в идеологии глобализма экономическое продолжение философии постмодернизма, утратившей веру в универсальную мощь научного разума, в способность общества к сознательному и коллективному политическому действию. Такая идеология есть отказ от какой-либо политики в экономической сфере, ее полное подчинение власти рынка. «Глобализмом я называю понимание того, что мировой рынок вытесняет или подменяет политическую деятельность, для меня это идеология господства мирового рынка, идеология не-олиберализма»<sup>9</sup>. Бек не отрицает того, что мы живем в мировом обществе, которое превратило представление о замкнутых пространствах в фикцию. В современном мире «ни одна страна или группа стран не может отгородиться друг от друга»<sup>10</sup>. В этом обществе приходится заново переосмысливать все «самоочевидности западной модели», ставить вопрос о том, как могут воспринимать себя в нем люди и культуры. Оно ставит под сомнение главную посылку эпохи модерна, согласно которой общество может существовать лишь в границах национального государства. В контексте происходящих перемен нельзя считать современной ту политику, которая во имя ложно понятого патриотизма или национализма отгораживается от мира, пытается изолироваться от него, мыслит себя вне логики общемирового развития.

Но означает ли глобализация конец всякой политики? С таким ее пониманием трудно согласиться. Уже сегодня некоторые западные политики и ученые высказывают сомнение в способности рыночной экономики без соответствующих мер государственного регулирования подчинить себе весь мир, заставить его жить по своим законам. Глобализация посредством рыночной конкуренции и дерегулирования рынков лишь усилит, по их мнению, неравенство между богатыми и бедными странами, «золотым миллиардом» и остальным населением планеты, спровоцировав со стороны последних ответные

---

<sup>9</sup> Бек У. Что такое глобализация? Ошибки глобализма — ответы на глобализацию М., 2001. С. 23.

<sup>10</sup> Там же. С. 25.

конфронтационные действия. Финансовые кризисы, разрушение природной среды, массовая миграция населения из зон хронической нищеты и голода, рост числа безработных (в силу низкой грамотности и квалификации) в странах третьего мира, усиление сепаратистских и националистических движений — все это свидетельствует о порочности рыночной глобализации, если ей нет никакого противовеса.

Многое здесь, конечно, зависит от желания и умения самих политиков совместными усилиями реформировать систему межгосударственных отношений таким образом, чтобы она могла в ситуации происходящей глобализации учитывать интересы как можно большего числа стран. Но главным остается все-таки то, как понимать саму глобализацию. Если сводить ее только к рынку — в духе неolibерализма — то все усилия политиков не приведут к желаемому результату, дадут в итоге отрицательный эффект.

Нужна, следовательно, такая политическая стратегия, которая способна примирить с глобализацией общественное мнение большинства стран, позволит им найти в ней свое достойное место.

В качестве такой стратегии и была выдвинута идея диалога между цивилизациями. По словам авторов книги «Преодолевая барьеры», «диалог — это надежный инструмент для построения новой парадигмы глобальных отношений. Диалог — это самый первый шаг, которое дает нам чувство сопричастности, ибо, общаясь с другими и слушая их, мы делаем первый шаг на пути к нашей общности»<sup>11</sup>. Согласно изложенной в этой книге концепции диалог между цивилизациями — необходимая ступень на пути к общечеловеческой интеграции, объединения людей планеты вокруг общих (универсальных) ценностей и приоритетов. Принимая в целом эту концепцию, следует, вместе с тем, более внимательно разобраться в природе и способах осуществления такого диалога. Что вообще следует понимать под диалогом? Какой тип человеческого общения заслуживает такого

---

<sup>11</sup> Преодолевая барьеры. Диалог между цивилизациями. М., 2002. С. 37.

названия? Здесь пока не все так ясно, как это кажется на первый взгляд.

## 2. Диалог как специфический вид человеческой коммуникации

### *Что есть диалог?*

Если понимать под диалогом весь спектр отношений между людьми — от их конфронтации до сотрудничества, то проблемы просто нет. Ясно, что во все времена люди как-то сосуществовали и взаимодействовали друг с другом — вступали между собой в договоры и соглашения, обменивались товарами и дарами, заимствовали друг у друга полезные для себя изобретения и знания. Но можно ли все это назвать диалогом? Способность людей, живущих в разных цивилизациях, вступать между собой в диалог, если правильно понимать смысл этого слова, вызывает законное сомнение. Ведь диалог происходил до сих пор в границах одной цивилизации, а именно западной, не выходил, как правило, за ее пределы. Можно ли вовлечь в него другие цивилизации? При всей возвышенности поставленной цели не совсем ясен механизм ее реализации.

Сама идея диалога, как известно, впервые родилась на Западе, является западной идеей. Первыми о диалоге заговорили греки. В Новое время эта идея модифицировалась в теорию общественного договора, ставшую аксиомой европейской политической философии и правовой теории. Различные варианты диалогической философии (например, концепции диалогических отношений М. Бубера и диалога культур М. Бахтина, теория коммуникативного действия Ю. Хабермаса) ограничиваются, как правило, социальным и духовным горизонтом Запада, ибо только здесь существуют условия, необходимые для ведения диалога.



*Что же это за условия?*

Первым и, возможно, наиболее важным условием вступления в диалог является отказ его участников от какого-либо предварительного знания истины. Диалог возможен исключительно в режиме незнания истины, ее сокрытости от человека. Слова Сократа «Я знаю только то, что ничего не знаю» формулировали исходное условие для вступления в диалог. О том, что известно заранее, не спорят. Мудрецы и пророки Востока, которым истина была дарована свыше, не вступали между собой в диалог, поэтому они легко уживались с тиранами и деспотами, отказывающими другим в праве на собственное мнение. Восточная мудрость, существовавшая в форме пророчества, откровения, боговдохновенного знания, если и нуждалась в диалоге, то только с Богом. И только греки поняли, что истина есть результат сложного и длительного процесса познания, требующего участия в нем разных людей. Никто в этом процессе не обладает монополией на истину. Любая претензия на истинное мнение может быть тут же оспорена и опровергнута с противоположной точки зрения.

В таком диалоге все равны перед истиной. Диалог не терпит никакой иерархии званий, положений и авторитетов. Даже диалог учителя с учеником предстает в форме не поучения, наставления или назидания, а доказательного разговора, обсуждения, беседы, получившей название сократического диалога. Отсюда другое условие возможности диалога — он предполагает наличие свободных людей, каждый из которых живет и мыслит посредством своей, а не чужой головы. Но это означает, что диалог строится на базе не любого обмена словами, а такого, который принимает форму систематически развернутого, доказательного мышления, т. е. на чисто рациональных основаниях. Диалог есть общение свободных и рационально мыслящих людей, ставящих своей целью поиск истины, которая им неведома, но существование которой не вызывает у них сомнения.

Отсюда ясно, почему диалогическая форма мышления родилась в период возникновения греческого полиса — первой и самой ранней формы демократии. Диалог есть способ общения

между людьми, живущими в условиях политической и духовной свободы. В ситуации несвободы диалог – во всяком случае, публичный – практически исключается. Только цивилизация, сделавшая принципом своего существования политическую свободу граждан, придала диалогу значение нормы социальной и духовной жизни.

Поскольку диалог – не просто досужий разговор на любую тему, а путь к истине, он подчиняется определенным правилам и законам мышления, которые способны привести дискутирующие стороны к обоюдному согласию. Нельзя достигнуть такого согласия, если мы вкладываем в слова и понятия разный смысл, противоречим себе, не способны обосновать собственный тезис. Диалог, с этой точки зрения, – логическая процедура и по форме, и по содержанию. Хотя под логикой понимают обычно метод познания, само познание является процессом, в котором участвует не один, а много субъектов, находящихся между собой в диалогических отношениях. Отношения эти и закрепляются в логических формах речи и мышления. Не входя здесь в рассмотрение различия между формальной и диалектической логикой, отметим лишь, что диалектика, несомненно, родилась из потребности ведения диалога – необходимости преодоления и согласования содержащихся в нем взаимоисключающих позиций. Для Платона, например, диалог – это живая речь, устный разговор двух его участников, в отличие от письменной речи, в которой мысль излагается в виде готового знания, но не становится предметом дискуссии и обсуждения. И для Платона, и для Аристотеля умение вести диалог, принимать участие в обсуждении намного важнее получаемых при этом результатов, обладает значительно большей образовательной ценностью. А искусство ведения диалога и есть диалектика.

#### *Диалог нуждается в диалогике*

Недостаток диалектики в качестве диалогического метода мышления состоит, однако, в том, что она ориентируется на построение знания (у Гегеля оно получило даже название аб-

солютного), снимающего, в конечном счете, первоначальную оппозицию тезиса и антитезиса, преодолевающую ее в некотором заключительном теоретическом синтезе. В итоге диалектика оказывается логикой тождества, равенства разума или духа с самим собой, исключающего возможность дальнейшего существования оппонирующих друг другу субъектов. Такая логика приводит к утрате индивидом статуса самостоятельно мыслящего субъекта, к его растворению в безличном сверхиндивидуальном разуме и, следовательно, к невозможности дальнейшего ведения диалога. Логика в любом случае предполагает наличие трансцендентального или абсолютного субъекта, диктующего конечным индивидам всеобщие и обязательные для них правила и законы мышления. Если каждый участвующий в диалоге субъект обладает собственной логикой (а словосочетание «диа-лог» указывает вроде бы именно на это), то как они могут договориться друг с другом? Диалектика в качестве метода познания всегда заканчивалась построением системы, претендующей на общезначимую истинность своих выводов и обобщений.

Попытку сочетать идею диалога культур, идущую от Бахтина, с логикой (диалектикой) Гегеля предпринял в свое время известный российский философ В.С. Библер, предложив переименовать диалектику в диалогистику<sup>12</sup>. «Диалогистика — логика диалога двух и более логик». Если диалектика «предполагает развитие *одной*, данной логики — самоидентифицирующейся», то диалогистика есть «*общение логики и логики*», не совпадающих одна с другой, выходящих на «грань с другой логикой, с другой всеобщей культурой»<sup>13</sup>. Диалектика — это логика диалога, диалогистика — диалог разных логик.

Идею диалога Библер перенес в сферу мышления, полагая, что каждая культура функционирует по собственной логике. Поэтому логика диалога между ними может быть только диа-

---

<sup>12</sup> См.: Библер В.С. От наукоучения — к логике культуры. Два философских введения в двадцать первый век. М., 1991.

<sup>13</sup> Библер В.С. Диалектика и диалогистика // Архэ. Ежегодник культурологического семинара. Вып. 3. М., 1998. С. 14–15.

логом логик. Если Бахтин, от которого отталкивался Библер, в вопросе о диалоге культур мыслил, по мнению последнего, в русле все же одной логики – новоевропейской, отдавая тем самым дань монологизму, то, по Библеру, любая логика существует в ситуации самоотрицания, перехода в какую-то иную логику, нам известную или еще неизвестную. Для Бахтина культура не имеет собственной территории, она вся расположена на границах, в переходах между искусством, наукой, моралью, для Библера такой территорией является только современность, вобравшая в себя все исторически существовавшие и существующие культуры. Диалогу культур, который Бахтин мыслил как постоянно происходящий в истории процесс, Библер придал характер совершающейся на наших глазах драмы, перенеся его вовнутрь культуры XX века. Мы сами являемся участниками этого диалога, благодаря нам он только и возможен. Культура – это наша собственная территория, то, что происходит в нас и с нами, способ нашего бытия, который и есть диалог со всеми, кто был до нас. Нельзя включиться в такой диалог, не будучи «самодетерминирующимся» существом, личностью, способной в процессе самоуглубленной рефлексии перерешить свою судьбу, взглянуть на себя другими глазами (глазами других), создать в результате новый мир, новое бытие. Библер ставит вопрос о необходимости переосмысления в ситуации XX века всех оснований классической логики разума («логики культуры»), получившей завершённое выражение в «Наука логики» Гегеля, об ее преобразовании в «культуру логики» – в логику не просто познания, но общения людей, эпох, миров, как они представлены в созданных ими «произведениях». Мы живем в мире не познанного, а произведенного бытия, причем произведенного по разным, не совпадающим друг с другом логическим основаниям. Бытие человека не есть то, что создано им раз и навсегда, оно постоянно творится, пересоздается человеком в ходе его общения с произведениями других времен и народов, с их творцами и героями. Это и есть мир культуры, мир бытия человека, не поддающийся под действие какой-то одной логики. Так, логика постмодерна – не логика эпохи модерна.

Последняя одержима пафосом *обобщения*, подведения всего под общий знаменатель, вторая – пафосом *общения* разнородных, разнокачественных миров и смыслов, ставящих индивида перед необходимостью собственного свободного выбора. В напряженном противостоянии логики познания и логики общения – вся драма современной истории. Чем же она может разрешиться? На этот вопрос нет окончательного ответа, он лишь стимулирует каждого на поиск собственного решения.

### *Понимать*

Другим направлением в разработке проблемы диалога (межличностного и межкультурного) в современной философии и науке стала герменевтика, которая трактуется обычно как искусство понимания в противоположность логике объяснения. В герменевтике диалог предстает в качестве не логической, а психологической процедуры, позволяющей сохранять индивидуальные особенности участвующих в этом диалоге субъектов. Но и герменевтика не смогла решить до конца проблему диалога, вывести его за пределы «герменевтического круга», когда одно отсылает к другому без надежды найти между ними хоть какое-то опосредующее и связующее звено. Своеобразной попыткой истолкования герменевтики в качестве условия человеческой коммуникации стала теория коммуникативного действия Ю. Хабермаса. Усилия немецкого философа направлены на поиск такой техники публичной дискуссии, которая приводила бы общественность к взаимопониманию и согласию по ключевым вопросам жизни. Этому противостоит постмодернистская концепция языковой коммуникации (сошлемся на книгу Ж.-Ф. Лиотара «Состояние постмодерна»), согласно которой она имеет своей целью не поиск согласия, а, наоборот, подрыв всякой устоявшейся структуры, искоренение любого «метаповествования», расширение зоны «нестабильности» и «паралогизмов». Сам язык является здесь ареной схваток, борьбы и противостояния.

*Не всякое общение – диалог*

Не всякая речь, таким образом, является диалогом. Диалог есть не просто способность сообщать что-то другим или, наоборот, слышать, что они сообщают тебе, но особая форма общения с другими. Его можно определить как разговор с другими о себе, точнее, о том, что имеет ко мне прямое отношение. Желая понять себя, мы ведь обращаемся не только к себе, но и к тем, кто жил до нас или живет рядом с нами.

Диалог обретает смысл и значение для того, кто стремится увидеть себя таким, каким он существует не только в собственном сознании, но и в сознании других, кто хочет знать, что думают о нем другие.

Он есть следствие потребности человека в обретении такого самосознания, которое невозможно достичь без посредства других хотя бы по причине ограниченности, недостаточности всякого самомнения. Ведь во все времена зеркалом для человека служил, прежде всего, другой человек, который, однако, в отличие от обычного зеркала обладает языком и речью. Увидеть в этом зеркале себя можно, лишь внимательно вслушиваясь в чужую речь, пытаться услышать в ней то, что имеет отношение к тебе. Только так люди и вступают в диалог друг с другом.

Не всякий вопрос, обращенный к другому человеку, может называться, с этой точки зрения, диалогом. Можно задать вопрос: «который час?» или «как вас зовут?», получить на него ответ, но это еще не диалог в точном смысле этого слова. Диалог, предполагающий встречу двух лиц, начинается не с вопроса «кто он?» (на этот вопрос каждый дает собственный ответ) или «кто ты?» (ответ на него означает не диалог, а просто знакомство), а с вопроса «кто я?». Отвечая на него, люди и вступают в отношения между собой, ибо относиться по-человечески друг к другу – это, значит, видеть в другом человеке продолжение или отражение самого себя. Диалог рождается из потребности посмотреть на себя со стороны, увидеть себя глазами другого человека, что и равносильно подлинно человеческому отношению. Отношение, в котором человек уподобляется объекту, лишенному собственного голоса и сознания, перестает быть

человеческим отношением. Диалог всегда есть диалог личностей, двух субъектов, каждый из которых утверждает свою субъективность путем не отрицания, а признания субъективности другого. В этом смысле диалог несовместим с отношениями типа «субъект—объект». Любая объективация есть выпадение из мира культуры, переход в мир природных, биологических или чисто технических связей и зависимостей. Цивилизация,двигающаяся в логике объективации (овеществления, овнешнения, отчуждения) природного и человеческого мира, т. е. в логике субъект-объектных отношений, к диалогу не способна. Поэтому общество, которое в результате индустриализации и рационализации оказывается в сфере действия такой логики, находится в конфликте с культурой, попадает в ситуацию, исключающую диалог. Данная ситуация и была зафиксирована западной философией XX века, сделавшей главной своей темой кризис культуры в современном обществе, или, другими словами, конфликт культуры с цивилизацией.

#### *Диалог как потребность человечества*

Между тем потребность в диалоге относится к числу фундаментальных потребностей человеческой природы, обусловлена самой спецификой человеческого сообщества. На первый взгляд оно — это сообщество — состоит из множества разных видов со своими отличиями и особенностями. Констатация наличия такого множества, однако, еще недостаточна для объяснения причины возникновения этой потребности. Не всякое множество нуждается в диалоге. Растительный и животный мир также состоит из множества видов, позволяющего создавать разного рода классификационные таблицы, подобные, например, линнеевской, но ведь никакого диалога там не наблюдается. Чем же человеческое множество отличается от растительного и животного? Почему именно оно рождает потребность в диалоге? Хорошо известно, что все попытки систематизации культурного множества по принципу классификации, принятому в биологических науках, не дают основания для вывода о наличии внутри этого множества какого-либо диалога. Так,

французский историк культуры И. Тэн в своей «Философии искусства» предлагал классифицировать виды искусства по аналогии с ботаникой. Сходным образом поступал О. Шпенглер, создавший свою знаменитую классификационную таблицу мировых культур, каждая из которых уподоблялась им живому организму. Понятно, никто из них не ставил вопроса о диалоге культур, ограничиваясь констатацией существующих между ними сходств и различий. Простое перечисление видов – не тот метод, который позволяет усмотреть склонность к диалогу.

Культуры являются, однако, предметом не только классификации, но и *типологизации*, т. е. разделения не по видам, а по типам, позволяющим расположить виды на разных ступенях исторической эволюции. Подобная процедура, применяемая исключительно к предметам и явлениям исторического мира, являющаяся, следовательно, методом исторического обобщения, дает возможность представить эмпирически наблюдаемое множество в качестве последовательно сменяющих друг друга историко-культурных образований, служит основанием для выработки определенной исторической периодизации. Само по себе существование исторических типов еще не рождает потребности в диалоге, но она возникает в связи с появлением такого типа, который отличается от остальных предельной степенью своей всеобщности и универсальности. Ведь не все существовавшие до того цивилизации были способны к диалогу между собой и нуждались в нем.

На наш взгляд, диалог обретает значение необходимой формы человеческой коммуникации внутри той цивилизации, в которой рождается сознание общечеловеческого родства, которая движима в своем развитии идеей человечества как единого рода. Эта цивилизация и обретает значение высшего по степени своей универсальности типа исторического развития. В границах этого типа человек оказывается способным возвыситься над своим видом, дистанцироваться от него и тем самым впервые осознать себя не видом, а родом, универсальным существом. Такое родовое сознание, не подпадающее ни под какую видовую классификацию, отсутствует у животных и



растений, а также у людей, находящихся на низших ступенях исторической эволюции и абсолютизирующих свои видовые отличия и особенности. Но именно оно является первым условием для вступления в диалог. Первым, но не единственным. Ведь люди не сразу осознали свое всемирное родство, пришли к выводу, что все живущие на земле люди — братья по разуму или по чему-то еще. Кому дано такое сознание, когда и где оно впервые возникает?

Такая постановка вопроса выводит нас за пределы исключительно лишь логической, психологической и лингвистической проблематики, заставляет обратиться в сторону складывающихся между людьми социальных связей и отношений. Она неизбежно подводит к вопросу о том, какой должна быть цивилизация, чтобы диалог между ней и другими цивилизациями мог состояться, превратился бы из пожелания в реальность.

### 3. От диалога цивилизаций к общечеловеческой интеграции

#### *К чему приведет истинный диалог?*

Именно этим вопросом задается С. Хантингтон в своей знаменитой книге «Столкновение цивилизаций». Вопреки распространенному мнению Хантингтон — не сторонник, а убежденный противник такого столкновения. Он видит в нем возможный, но вовсе не обязательный и тем более желательный сценарий будущего развития. Смысл его книги — как избежать угрозы такого столкновения. Сделать это, по его мнению, можно только в том случае, если Запад откажется от претензии на собственную универсальность, посчитает свою цивилизацию не универсальной, а всего лишь уникальной, в своей политике будет исходить из факта многообразия цивилизаций и, следовательно, необходимости сотрудничества с ними. Хантингтон, с одной стороны, призывает западных людей к сплочению вокруг ценностей западной цивилизации, выступает против политики мультикультурализма в США, с другой — требует от

Запада признания существования других цивилизаций, отказа от роли мирового гегемона и носителя универсальной системы ценностей, включая демократию, права человека и пр.

Но вот вопрос: способен ли Запад на такой отказ, не противоречит ли он самой природе западной цивилизации, не станет ли этот отказ отказом Запада от самого себя?

Ведь Запад сегодня – не только гражданское общество и правовое государство, но и экономическая система, называемая капиталистической, которая по своей сути является мировой. По мнению, например, Й. Валлерстайна – автора миросистемного подхода к анализу капитализма, последний уже в самом начале своего появления на свет (в XVI веке) обрел характер мировой экономической системы (мироэкономики) и ни чем другим быть не может. «Капитализм и мироэкономика (т. е. единая система разделения труда при политическом и культурном многообразии) являются двумя сторонами монеты. Одна не является причиной другой. Мы просто определяем один и тот же феномен разными характеристиками»<sup>14</sup>. Даже признав уникальность западной демократии и культуры, как быть с экономикой? В системе мироэкономики страны и народы делятся не по цивилизационному признаку, а по совершенно иным основаниям, распадаются на процветающий центр и нищую периферию. Цивилизационные различия и здесь, конечно, имеют определенное значение, тормозя или, наоборот, стимулируя экономический прогресс, но ведь не они, а «динамика капитализма» делит мир на центр и периферию. Даже и без угрозы столкновения между цивилизациями, которая сегодня многими оспаривается, как избежать напряженности, чреватой острыми конфликтами в отношениях между богатыми и бедными регионами мира?

Нынешние конфликты, в том числе военные, порождены не разностью цивилизаций, а противоречиями мирокапиталистической системы. Война в Ираке – столкновение не цивилизаций, а ядра системы с ее периферией в борьбе за обла-

---

<sup>14</sup> Валлерстайн И. Анализ мировых систем и ситуация в современном мире. СПб., 2001. С. 25.

дание мировыми ресурсами. Терроризм, пусть он и осуществляется неприемлемыми в цивилизованном мире средствами и под лозунгом защиты ислама, — также не война цивилизаций, а ответная реакция отставшей в своем развитии периферии на гегемонистские притязания центра.

Если цивилизации и сталкиваются сегодня между собой, то в качестве неравноправных частей мировой капиталистической системы, позволяющей одним странам обогащаться за счет других. Япония, например, вряд ли столкнется с США и Европой, хотя и не принадлежит к одной с ними цивилизации. Их общая принадлежность к ядру мировой капиталистической системы важнее всех их цивилизационных различий. Трудно представить межцивилизационный диалог в мире, который расколот на центр и периферию, в котором существуют «золотой миллиард» и прозябающая в нищете большая часть населения земного шара.

Миросистемное видение мира диктует и иную перспективу развития. Валлерстайн считает, например, что современный мир переживает не процесс глобализации, а смену капиталистической миросистемы некапиталистической. Иными словами, мы живем в эпоху не глобализации, а перехода от одной глобальной системы к другой. «Мы, действительно, переживаем процесс изменения. Но это еще не установившийся глобализированный мир с ясными правилами, мы лишь вступили в переходную эпоху, когда капиталистическая мир-система превратится во что-то другое. Будущее, которое далеко не является заранее данным и безальтернативным, определится этим переходом (и в этом переходе), исход которого совершенно не ясен»<sup>15</sup>. Какой будет эта новая система? На этот вопрос у Валлерстайна нет ответа. Такой ответ, как мы считаем, следует также искать в системе диалогических отношений, которая не делит страны и народы на передовые и отсталые, ведущие и ведомые, главные и второстепенные, господствующие и подчиненные. В основе такой системы, как уже говорилось, лежит

---

<sup>15</sup> Валлерстайн И. Глобализация или переходная эпоха? Взгляд на долгосрочное развитие мир-системы // Красные холмы. Альманах 1999. С. 122.

осознание людьми своего общечеловеческого родства, своей, если угодно, универсальной сущности, делающей их всех равными друг другу.

Возможность появления такого сознания объясняется, видимо, тем, что главной таксономической единицей человеческого рода является все же не вид, а *индивид*, обладающий в отличие от животной особи личной автономией и свободой. Сознание «родовой сущности» присуще не виду, а индивиду, и лишь с того момента, как он достигает в своем развитии состояния личной свободы, перестает мыслить себя в качестве единичного экземпляра того или иного вида (племени, общины, этноса, сословия или класса). Сама эта сущность предстает перед ним в форме созданных, произведенных другими продуктов человеческого труда и мысли, т. е. в форме культуры, которую он так или иначе должен освоить и присвоить себе, сделать своим достоянием. С этого момента у человека и появляется потребность в диалоге, который имеет тем самым характер не межвидовой, а межиндивидуальной коммуникации. Пока индивид не отличает себя от вида, не осознает себя самостоятельной индивидуальностью, диалог невозможен. Виды в диалог не вступают. Для вида все другие виды либо не существуют, либо воспринимаются как чуждые и враждебные ему. В этом смысле и то, что называется дружбой народов, — не совсем точное понятие.

Дружат не народы, а люди, представляющие разные народы, но способные выходить за рамки своей видовой идентичности, мыслить в масштабах не только групповой, но и более широко понятой человеческой солидарности. В диалоге участвуют люди, осознавшие свою индивидуальность, а как следствие этого — и свою универсальность, свою принадлежность к человеческому роду.

Такая индивидуальность появляется не сразу, не в любой культуре и не на любом этапе истории. Впервые индивид осознал себя личностью, индивидуальностью в греческом полисе, а затем при переходе к Новому времени. Именно здесь сформировалась культура, базирующаяся не на традиции и авторитете,

а на индивидуальном авторстве конкретного лица, с которым можно спорить и вступать в диалог. Сложившиеся в Европе Нового времени национальные культуры обрели способность к диалогу (внутри себя и между собой) именно потому, что каждый в этих культурах свободен в своем индивидуальном выборе, а все вместе в плане личной свободы равны друг другу. В любом случае диалог может вестись только лично свободными индивидами, он несовместим с любыми проявлениями насилия и принуждения. Связь диалога с индивидуальной свободой – вот, пожалуй, то главное, что следует учитывать при обсуждении данной темы.

### *Барьеры на пути к диалогу*

Но как тогда возможен диалог между типологически разными цивилизациями – тем же Западом и Востоком? Восток является для Запада предметом научного изучения, называемого востоковедением, но изучать Восток и вступать с ним в диалог – разные вещи. Что может служить основанием для такого диалога? Возможен ли он с цивилизациями, в которых отдельный индивид полностью зависим от власти коллективного сознания и просто от власти? И от кого исходит тогда инициатива проведения такого диалога? Если только от властей, то его легко подменить разного рода дипломатическими переговорами на уровне политиков. Тоже, конечно, диалог, но не между цивилизациями.

Цивилизации, помимо всего прочего, отделены друг от друга и религиозными барьерами. Возможен ли диалог между религиями, каждая из которых претендует на единственность и универсальность своей веры? Даже диалог внутри христианской веры между ее разными ветвями – католической, протестантской и православной – сильно затруднен. Что же говорить о разных верах? Когда и где боги вступали между собой в диалог? А ведь религия – последняя граница, отделяющая одну цивилизацию от другой. Если диалог между цивилизациями – диалог не о Боге и обо всем, что с ним связано, тогда о чем он? Если каждая цивилизация имеет своего Бога (следовательно,

свою мораль и свою истину), как они могут договариваться друг с другом? С распространением научного знания и рационализацией общественной жизни «война богов», как отмечал еще Макс Вебер, не исчезает, как не исчезают религии с появлением науки. А ведь любая из них содержит в себе универсальные ответы на все вопросы жизни. Вот почему верующие в диалог не вступают, им и без диалога все ясно.

В диалоге нуждаются люди, живущие в условиях светского государства, т. е. пережившие в своей истории этап секуляризации власти и культуры. Светский человек в отличие от религиозного испытывает в процессе своего самоопределения потребность не только в Боге, но и в других людях, находя в их словах и мнениях ответы на собственные вопросы, стремясь вместе с ними постигнуть истину своего существования в мире. Другого источника самопознания и самосознания у него просто нет. Потому он и вынужден постоянно вступать с ними в диалог, решать вместе со всеми «загадку» собственного я.

Цивилизации, в которых человек не стал еще свободным существом, к диалогу неспособны. Если одни живут в условиях, исключающих любое проявление личной свободы, а другие — в состоянии уже сформировавшегося гражданского общества и правового государства, вряд ли между ними возникнут диалогические отношения. Между подчинением и свободой, нищетой и богатством, бесправием и равенством не может быть никакого диалога. Он возможен внутри лишь той цивилизации, которая каждого делает свободным. Таковую цивилизацию и следует считать *универсальной*, не отождествляя ее ни с современной западной (капиталистической), ни с восточными. Она базируется на равенстве всех в своих человеческих правах и свободах. Принципом ее существования является не абстрактное тождество, исключающее всякие различия, а, наоборот, многообразие различий, причем не только видовых, но и индивидуальных.

### *К цивилизации диалога*

С этой точки зрения, правильнее, видимо, ставить вопрос не о *диалоге между цивилизациями*, а о переходе к единой для всех (в этом смысле универсальной) *цивилизации диалога*. Не в смысле цивилизования диалога как формы, хотя это тоже стоит обдумать, но в смысле цивилизации, основанной на диалоге.

Под универсальной цивилизацией мы понимаем мировой общественный порядок, который объединяет живущих на Земле людей вокруг общих для них (и, следовательно, также универсальных) ценностей. Подобное понимание согласуется с мнением авторов уже цитированной нами книги «Преодолевая барьеры». «Наш диалог, — пишут они, — предполагает существование общих, универсальных ценностей»<sup>16</sup>. Среди этих ценностей — разум, свобода, терпимость, справедливость, уважение человеческого достоинства, которые не являются исключительно западными ценностями, а по праву принадлежат всему человечеству. Наука, например, родилась на Западе, но разве отсюда следует, что научная истина существует только для западного человека? Можно по-разному трактовать ценности истины, добра и красоты, но сами по себе они существуют в любой культуре. Нет в мире культуры, которая истине предпочитала бы ложь, добру — зло, красоте — безобразию. И нет на свете людей, для которых рабство предпочтительнее свободы. А раз так, то существует и почва для диалога между ними. Пусть люди расходятся в том, что для них хорошо или плохо, истинно или ложно, вызывает у них удовольствие или отвращение, но если они проводят границу между тем и другим, то уже этого достаточно, чтобы стать поводом для их общения друг с другом. Возможно, они так и не придут к согласию, но важнее любого согласия само желание отстаивать свою правоту с помощью слов, а не грубой силы. Наличие универсальных ценностей означает не согласие людей по всем вопросам жизни, не отказ от спора, а признание в качестве главного аргумента в этом споре силы убеждения, а не оружия. Такой спор, как известно, лучше

---

<sup>16</sup> Преодолевая барьеры. Диалог между цивилизациями. С. 37.

любой ссоры. Диалог, возможно, не является путем к окончательной и абсолютной истине, но, несомненно, намного эффективнее тех политических методов разрешения противоречий и разногласий, которые обычно приводили к войнам и взаимным столкновениям. Универсальная цивилизация, если она когда-нибудь состоится, будет отличаться от предшествующих цивилизаций, видимо, тем, что сможет переводить возникающие между людьми противоречия (которые, конечно же, никуда не исчезнут) в режим диалога, не доводя их до состояния взаимной вражды, противостояния и конфронтации.

Цивилизация диалога не предполагает тем самым ликвидацию религиозных и культурных барьеров, разделяющих ныне существующие цивилизации. Она ставит своей задачей не устранение духовного многообразия вер и культур, а создание условий, при которых каждый индивид может свободно решать вопрос о своей религиозной и культурной принадлежности, выбирать для себя то, что считает важным и нужным. В диалоге подвижными становятся границы не между культурами, а людьми, которые обретают право свободно перемещаться из одного культурного пространства в другое, подобно тому, как они сегодня перемещаются из одной местности в другую. Диалог связывает людей друг с другом не какой-то общей для всех глобальной культурой, в которой исчезли все различия, а правом каждого быть самим собой, его открытостью и толерантностью по отношению ко всем существовавшим и существующим культурам.

Но не является ли предположение о возможности существования такой цивилизации чистой утопией? Так уж повелось, что все положительное и внушающее надежду мы называем утопией. Сегодня мало кто сомневается в существовании мировой экономической или информационной системы, управляемой из единого центра. Глобализация в том ее виде, как она реализуется в настоящее время, не всем нравится, но ведь никто не оспаривает реальность этого процесса. Почему же надо считать утопией ту модель глобализации, которая основывается не на экономическом и политическом неравенстве стран и



народов, а на политико-правовом равенстве всех людей планеты, независимо от их национальности и места проживания, т. е. ее гуманистическую и демократическую модель? Или «свобода каждого» и есть утопия? Но тогда следует признать утопией и саму идею диалога в общемировом масштабе. Призыв к диалогу есть, собственно, призыв к созданию такого миропорядка, в котором каждый обретает право на индивидуальный выбор и личную независимость. Подобное мироустройство и есть то, что можно назвать универсальной цивилизацией, цивилизацией диалога. Вопрос лишь в том, как мыслить такую цивилизацию, на каких основаниях она может быть построена.

Здесь мы и вступаем в сферу взаимоотношений между Востоком и Западом, внутри которой особое место, как нам представляется, принадлежит России и Европе. На протяжении уже длительного времени они ведут между собой спор о том, в каком направлении должно развиваться человечество, как вообще следует понимать природу той универсальности, которая лежит в основе происходящих в мировой истории интеграционных процессов, способна привести, в конечном счете, народы мира к примирению и согласию. По нашему мнению, этот спор сохраняет свою силу и значение и для нашего времени, позволяет взглянуть на обсуждаемую проблему с новой стороны.

#### 4. Россия в диалоге с Европой

##### *Россия и вопрос о цивилизации*

Термин «цивилизация» был заимствован Россией у Европы еще в 30-е гг. XIX века. Если русские западники использовали его для характеристики европейских порядков и институтов, то славянофилы выступали резко критически против самого концепта цивилизации. Для них применительно к России более приемлемым был термин «просвещение» (в более поздней транскрипции — «культура»), причем в его религиозном понимании — как свет, святость. В понимании западников и славя-

нофилов XIX в. цивилизация – синоним не России, а Европы. Так, один из крупнейших русских славянофилов Ю.Ф. Самарин в статье «По поводу мнения «Русского вестника» о занятиях философией, о народных началах и об отношении их к цивилизации» писал: «Давно и искренне желали мы выразуметь, что именно подразумевается под словом «цивилизация», так недавно вошедшим у нас в моду, так часто повторяемым и почти совершенно вытеснившим из употребления слово «просвещение»<sup>17</sup>. Сам Самарин объясняет популярность этого слова среди русского образованного общества принятием им европоцентристской модели исторического развития. Аналогичным образом обстояло дело в Германии XIX века, в которой термины «культура» и «цивилизация» долгое время обозначали различие между Германией, с одной стороны, Англией и Францией – с другой.

О России как особой цивилизации стали писать у нас сравнительно недавно и явно под воздействием происходящих в ней перемен. Избранная нашими реформаторами стратегия модернизации России по образцу западных стран, названная «вхождением в современную цивилизацию», заставила задуматься о том, в какой мере эта стратегия учитывает российскую специфику, считается с ней. Это и побудило многих исследователей распространить на Россию так называемый «цивилизационный подход», представить ее как особое цивилизационное образование.

Для такого вывода есть, казалось бы, все основания. Как России порой трудно понять Запад (не говоря уже о том, чтобы быть им), так и Западу трудно понять Россию, представить ее в терминах собственной научной рациональности. Россия как бы не укладывается полностью в границы западного интеллектуального дискурса. Всегда что-то остается в остатке, что затем рушит все ожидания и ломает все расчеты. Ситуация, казалось бы, типичная для встречи одной цивилизации с другой.

В действительности не так все просто, как может показаться на первый взгляд. Россию трудно представить и как совер-

---

<sup>17</sup> Самарин Ю.Ф. Избранные произведения. М. 1996. С. 542.

шенно особую, окончательно сложившуюся, во всем отличную от Запада цивилизацию, хотя подобные попытки и предпринимаются многими, пишущими на данную тему. Ее называют то православной, то восточнославянской, то евразийской цивилизацией — в зависимости от того, какой признак берется за основу — конфессиональный, этнокультурный или геополитический. Но может ли каждый из них и все они вместе служить достаточным основанием для признания существования в России особой цивилизации? Будь так, вопрос об отношении России к Западу решался бы намного проще, не переживался бы как одна из мучительных проблем российской истории. Ведь в сознании россиян постоянно жила тема не только особенности, самобытности России по отношению к Западу, но и ее отсталости, недостаточной развитости по сравнению с ним. Эта западническая тема, наряду со славянофильской (то, что западники считали отсталостью России, славянофилы оценивали как ее самобытность), является сквозной в истории русской общественной мысли. Она вообще не могла бы возникнуть, не будь Россия в чем-то страной европейского типа, находись она целиком за пределами западного мира. Чтобы сравнивать себя с Европой, даже в пользу последней, надо в каком-то смысле уже быть Европой, осознавать свою близость с ней. Многие страны неевропейского региона, также переживающие процесс модернизации, не возводят свою несхожесть с Европой в общенациональную проблему, не испытывают по отношению к ней чувство собственной неполноценности. Наши же западники всегда воспринимали Россию даже не как соседа, а как родственника Европы, пусть и бедного, задержавшегося в своем развитии.

Столкновение этих двух основных русских тем — самобытности и отсталости — говорит о том, что вопрос о цивилизационной идентичности России остается открытым, до сих пор не имеет однозначного решения, провоцирует взаимоисключающие мнения. Одни тянут к современному Западу, другие — к дореволюционному прошлому, третьи мечтают о реставрации коммунистического режима. На нашем пространстве как бы сталкиваются разные России, между которыми трудно пока

найти что-то общее. Мы либо грезим о своем прошлом, либо проклинаяем его. Кто-то не приемлет ничего, что связано с Западом, для кого-то само слово «патриотизм» является бранным. И каждый видит в другом заклятого врага России.

Отсутствие общенационального согласия по данному вопросу придает политической борьбе в России характер не столько разумно ведущегося диалога, сколько непримиримой войны, исключающей достижение политического и идеологического компромисса. Логику и исход этой борьбы нельзя подогнать под ту же схему, по какой она ведется в современных странах Запада. Если для политических партий на Западе – консерваторов, либералов, социалистов – нет вопроса о том, в какой цивилизации жить, какую считать своей (в этом вопросе они все едины), то в России он все еще актуален, внося в общество раскол такой глубины и силы, который не преодолешь с помощью политических технологий и пиар-кампаний. Ведь речь здесь идет не просто о недостатках и недочетах политической и экономической системы в рамках уже сложившейся и всеми признаваемой цивилизации, а о наличии и самой сути российской цивилизации. На Западе политики и идеологи не спорят между собой о том, в какой цивилизации жить, в России же вопрос об ее цивилизационной идентичности является главным предметом идейных расхождений и разногласий. Русский спор – это спор между людьми, отдающими свое предпочтение (пусть только и на уровне идеи) не одной, а разным цивилизациям, между которыми, казалось бы, нет никакого сходства. Вот почему этот спор столь непримирим и воинственен. А главным аргументом в нем (как, впрочем, и в отношениях между разными цивилизациями) является часто не сила убеждения, а сила власти. Кто победил в борьбе за власть, тот и прав, тот и определяет, по какому пути должна идти Россия.

Нерешенность данного вопроса в общенациональном масштабе заставляет и саму власть опираться не столько на право и конституционное согласие граждан, сколько на определенную идеологию, оправдывающую и обосновывающую избранную властью направление развития. Кризис господствующей

идеологии всегда был в России предвестником кризиса власти, влекущего за собой революционную, насильственно осуществляемую смену политического режима.

Семьдесят лет потребовалось нам для того, чтобы скомпromетировать в общественном сознании социалистическую идею, ставшую официальной идеологией, около десяти — либеральную (в том ее виде, как она трактуется и практикуется властью). Не постигнет ли та же судьба и национальную идею, коль скоро она станет официальной государственной догмой?

Постоянная идейная ангажированность власти превращает Россию в кладбище всех идей, попадающих на ее почву из-за рубежа. Именно сращенность власти с определенной идеологией приводит к тому, что идеи у нас не сходятся в открытом соревновании друг с другом, не вступают между собой в диалог, а взаимно пожирают друг друга. Если социализм, то почему-то обязательно антилиберальный и, как правило, антинациональный, если либерализм, то антисоциалистический и тоже антинациональный, ну, а если национализм, то уж непременно антисоциалистический и антилиберальный. Те же идеи на Западе, откуда они, собственно, и заимствованы нами, существуют как бы в общей связке, а если сталкиваются между собой, то в политической борьбе, ведущейся по демократическим правилам.

У нас же только одна из них, разделяемая властью, считалась до сих пор истиной, все остальные — ложью, подлежащей искоренению. Подобная идейная нетерпимость не способствует нормальным взаимоотношениям между властью и оппозицией, является источником существующего между ними постоянного недоверия и взаимной подозрительности. Там, где политическая оппозиция подвергается преследованиям и репрессиям, смена власти, как правило, осуществляется посредством революционных переворотов.

Именно поэтому потребность в диалоге, способном положить конец раздорам и столкновениям на идейной и политической почве, ощущается в России даже более остро, чем в любой другой стране.

Необходимость диалога в России диктуется и многонациональным составом страны, требующим не только единых методов централизованного управления, но и постоянного контакта между разными верами и культурами. Только постоянно ведущийся диалог между народом и властью, между политическими партиями и общественными движениями, между разными народами, населяющими Россию, мог бы позволить сойтись им всем в своем цивилизационном выборе, привести к общенациональному согласию, окончательно определить приемлемую для всех перспективу дальнейшего развития.

Вопрос о том, чем является Россия, куда она идет, каково ее реальное место в мировой истории, всегда имел для россиян первостепенное значение. Подобный интерес – свидетельство того, что Россия – страна не столько ставшей, окончательно сложившейся, сколько только еще *становящейся цивилизации*, общие контуры которой до сих пор смутно просвечивали в духовных исканиях ее мыслителей и художников. В этих исканиях зафиксировано не реальное состояние России, а предчувствие, порой субъективно окрашенное, желательной для нее исторической перспективы, того, что она хочет для себя и мира в целом.

*Только ли русская – русская идея?*

В своем общем виде эти ожидания и надежды получили название «русской идеи». Без уяснения смысла этой идеи нельзя понять суть того диалога, который Россия на протяжении уже двух столетий ведет с Европой и остальным миром.

Вопрос о русской идее – прежде всего академический. Ему принадлежит важное место в истории русской философской и общественно-политической мысли. Полемика вокруг того, что понимать под русской идеей, шла на протяжении большей части XIX и XX вв., приводя к разным результатам. Иное дело, когда тот же вопрос ставится применительно к сегодняшней России. В таком виде он вызывает к себе разное отношение, вплоть до резко отрицательного. Д.С. Лихачев сказал как-то: «Общенациональная идея в качестве панацеи от всех

бед — это не просто глупость, это крайне опасная глупость». В том же духе высказываются некоторые другие деятели нашей культуры, принадлежащие, как правило, к либерально-демократическому лагерю. Русская идея для них — синоним чуть ли не русского национализма, сталкивающего Россию с другими странами Запада.

Но вот другое мнение: «Без высшей идеи не могут существовать ни человек, ни нация». Оно принадлежит Достоевскому, а вслед за ним было поддержано многими другими выдающимися русскими мыслителями и писателями, коих никак не заподозришь в узко понятом национализме. Кто здесь прав?

«Русскую идею» трактуют часто как национальную. Но и в этом случае ее не следует смешивать с национальным интересом, играющим важную роль в политической практике, в частности, в области межгосударственных отношений. Каждое государство обладает своими национальными интересами, защита которых — преобладающий тип политики в современном мире. Россия здесь — не исключение. Никто не станет отрицать наличия у нее национальных интересов — даже самые ярые противники национализма. Что же вызывает у них смущение при слове «идея»?

Различие между идеей и интересом трудно установить в границах существования одной нации, но оно становится очевидным, как только мы ставим вопрос о принадлежности данной нации к более широкой исторической общности — цивилизации. При возможном несходстве своих национальных интересов разные нации, принадлежа к одной цивилизации, выражают свою принадлежность к ней в идее. Идея, следовательно, — это осознание каждым народом своей цивилизационной идентичности. Можно спорить о том, в чем состоит эта идея, но она, несомненно, присутствует в сознании любого народа, принадлежащего вместе с другими к общей им всем цивилизации. Невозможно, например, сказать, в чем состоит национальная идея французов, англичан, шведов или голландцев, но любой европеец, независимо от своей национальности, знает, что он еще и европеец. Когда-то еще Константин Леонтьев удивлял-

ся тому, что чем больше европейские народы обретают национальную независимость, тем больше они становятся похожими друг на друга. Подобная «схожесть» позволяет говорить о наличии у них общей идеи, которую можно условно обозначить как «европейскую». Европа в этом смысле — не механический конгломерат стран и народов, разделенных между собой национальными границами и интересами, но определенная духовная целостность, суть которой европейские философы и пытались выразить в ее идее, расходясь между собой, конечно, в ее интерпретации. Важно, однако, даже не то, как они трактовали эту идею, а само признание ее наличия, что означало констатацию ими духовного родства народов, образующих Европу.

Идея, следовательно, — это система ценностей, имеющая более универсальное значение, чем национальный интерес. Интерес — это то, что каждый хочет для себя, идея — то, что он считает важным, нужным не только для себя, но и для других, в пределе — для всех.

Каждый народ, как и каждый человек, имеет свой интерес, но далеко не каждый имеет идею, которую может сообщить другим. Таким народом для Европы стали древние римляне. Рожденная ими «римская идея», воплощенная в римском праве, и легла в основу того, что затем было названо европейской идеей.

Поиск такой идеи характерен и для России. После победы над Наполеоном, когда Россия оказалась втянутой в гущу европейской политики, мыслящая часть российского общества задумалась над тем, как Россия связана с Европой и что ее отличает от нее. Тогда-то впервые и заговорили о «русской идее». Спор о ней среди россиян стал своеобразным ответом на европейскую идею, вылился либо в ее прямую поддержку, либо в оппонирование ей. Это был спор об отношении России к Европе, за которым нетрудно увидеть мучительно решаемый русской мыслью вопрос о том, чем является сама Россия, какое место она занимает в ансамбле европейских народов. И решался он здесь не столько путем научных расчетов и рациональных прогнозов, сколько на интуитивном уровне, на уровне идеи



России, которую до конца знает только Творец, т. е., по словам Ф.И. Тютчева, на уровне не «понимания», а «веры».

О русской идее писали преимущественно философы, причем до того, как Россия стала предметом экономического и социологического анализа. По словам Н.А. Бердяева, вопрос о России есть историософский вопрос, а сама его постановка свидетельствовала о желании не столько обособиться от Европы, сколько найти между ними то общее, что позволяло бы их сравнить между собой, сопоставить в едином ряду развития.

В своем первоначальном виде «русская идея» не заключала в себе никакого национализма, не призывала к обособлению России от Европы, к ее изоляционизму. Наоборот, величие России она связывала с преодолением ею своего национального эгоизма во имя сплочения и спасения всех христианских народов. В этом — смысл знаменитого определения «идеи нации», данного Владимиром Соловьевым, согласно которому она есть не то, что «сама думает о себе во времени, но что Бог думает о ней в вечности»<sup>18</sup>. Соловьев не сомневался в том, что Россия уже сложилась как мощное национально-государственное образование и в таком качестве не нуждается ни в какой идее. «Русская идея» — отражение не существующей реальности, а стоящей перед Россией религиозной и нравственной задачи, смысл которой состоит в том, чтобы жить в соответствии не только со своим национальным интересом, но и с теми моральными нормами и принципами, которые общи всему христианскому миру, составляют суть христианства. Она есть осознание Россией своей ответственности перед Богом, своей исторической призванности быть не только национальным, но и христианским государством. В том же духе высказывался и Бердяев. В книге «Русская идея» он писал: «Меня будет интересовать не столько вопрос о том, чем эмпирически была Россия, сколько вопрос о том, что замыслил Творец о России, умопостигаемый образ русского народа, его идея»<sup>19</sup>

---

<sup>18</sup> Русская идея. С. 187

<sup>19</sup> О России и русской философской культуре. М., 1990. С. 43.

В эмпирической истории России много отталкивающего, вызывающего возмущение, но ведь есть еще и религиозная Россия, у которой и надо спрашивать, чем она является на самом деле. Правда, судить о стране на основании не ее реальной истории, а веры кому-то покажется странной затеей, но философ интересуется не научное объяснение того, что было и есть (это дело историков), а какой она видит себя в своих духовных исканиях, т. е. в идее. А оправдаются эти искания или нет, покажет время.

Разумеется, существовали и иные варианты русской идеи, трактовавшие ее в националистическом духе, выведившие на первый план, например, несходство славянского культурного типа со всеми остальными (Н.Я. Данилевский). Соловьев усматривал в такой трактовке русской идеи «вырождение славянофильства», не отрицавшего при своем возникновении духовной близости России с Европой. Русский национализм родился под прямым воздействием западного и в противовес ему. По словам Бердяева, «национализм новейшей формации есть несомненная европеизация России, консервативное западничество на русской почве»<sup>20</sup>. Бердяев хотел сказать этим, что национализм вообще не свойственен русскому духу и культуре, что в качестве идейной программы или политического лозунга он — отражение европейской ментальности с ее приверженностью ко всему национальному.

Вместе с тем русская идея, как она была сформулирована Владимиром Соловьевым, страдала излишним мессианизмом, отождествлением русского со вселенским, абсолютизацией теократической формы правления. Друг и биограф Соловьева Е. Н. Трубецкой был во многом прав в своей критике соловьевского проекта вселенской теократии как сути русской идеи. «Внимание его, — писал он о Соловьеве, — было поглощено мечтою об *универсальном* мессианизме России. Он отождествлял русскую национальную идею с воплощением самого христианства в жизни человечества, с осуществлением на земле Царства Божия в образе вселенской теократии. Но именно

---

<sup>20</sup> Русская идея. С. 300.

потому, что Россия была для него только народ Божий, народ мессианский, он отрицал всякие индивидуальные, особенные черты в русском народном характере. Индивидуальное, особенное у него потонуло в абсолютном, универсальном»<sup>21</sup>. Россия, по словам Е.Н. Трубецкого, — не все христианство, как думал Соловьев, а одна из его обителей, столь же вселенская, как и остальные. И русский народ — не единственно избранный народ, а один из многих, призванный вместе с другими делать одно общее дело. В такой трактовке русской идеи на первый план выходило и то, что отличает русский народ от других народов и что ставит в один ряд с ними.

Еще одним вариантом русской идеи стало евразийство, возникшее в русской эмиграции в 20-х гг. XX века. Взяв на себя функцию идеологического оправдания Российской империи, оно, по нашему мнению, с распадом СССР в значительной мере утратило свою силу. Хотя географически Россия остается Евразией, она вряд ли сегодня способна выполнять функцию наведения «мостов» между цивилизациями Запада и Востока (хотя бы в силу малочисленности живущих в ней народов, представляющих эти цивилизации). Но и раньше «азиатское» и «европейское» не образовывало в России органическую целостность, а если как-то и сходилось в ней, то в каком-то уродливом симбиозе — в попытках, например, модернизировать страну варварскими средствами. Без обиды для азиатских народов, к коим в определенной мере относятся и русские, «азиатское» в России — признак не столько особой цивилизации, сколько отсталости и грубости, еще не изжитого варварства — того, что было принято называть «азиатчиной». Не о том речь, что в Азии возникли когда-то и существуют до сих пор великие цивилизации, а о том, что в России «азиатчина» была часто помехой на пути ее цивилизационного развития.

Нашей задачей является, однако, не изложение истории «русской идеи», а лишь выявление того, что она предлагала в качестве цивилизационного выбора России. Как бы не трактовать эту идею, Россия мыслилась в ней как историческое обра-

---

<sup>21</sup> Там же. С. 255–256.

зование, существующее лишь в соотношении с другими образованиями — западными и восточными.

Она потому и *русская*, что ставит вопрос о России, и потому *идея*, что ищет ответ на него не только в России, но в более широком — в пределе всемирном — человеческом сообществе.

Как любая идея она не ограничивается судьбой одной страны или отдельного народа, но обращена ко всем, т. е. претендует на роль универсальной истины.

В отличие от европейской идеи, укорененной в разуме, русская идея имела своим истоком веру, причем православную. Религиозное происхождение русской идеи не отрицалось ни одним из русских философов, писавших на эту тему.

Вместе с тем русская идея — прямое продолжение «римской идеи», но только в ее русском (православном) прочтении и понимании. Обе они суть вариации на одну и ту же тему универсальной цивилизации, способной рано или поздно объединить все человечество, покончить с раздирающими его противоречиями и конфликтами, окончательно преодолеть варварство. Только решение этой задачи они ищут в разных направлениях. «Римская идея» сделала главную ставку на рационально-правовые формы организации общественной жизни, которые в каком-то смысле можно уподобить «всемирному гражданству», глобальному гражданскому обществу. Истоком для нее послужили структуры греческого полиса и Римской республики, давшие первый в истории пример политической и правовой свободы. Первоначально эта идея была реализована на Западноевропейском континенте. Под ее властью сформировались все современные европейские нации с их пиететом перед правами гражданина и частного лица. Народы Запада могут расходиться между собой по самым разным вопросам, но едины в отстаивании своих гражданских прав и свобод. А сам Запад, похоже, искренне убежден, что правам и свободам в его понимании нет никакой альтернативы, а их экспорт в остальные части планеты является его главной исторической миссией.

*Русская идея — дух против утилитаризма*

Идея универсальности, как мы видим, не чужда и России, но только понимается здесь иначе, чем на Западе. В своем религиозно-философском прочтении она апеллировала не столько к правовому объединению людей, сколько к их единству в вере и духе («соборность»). В представлении славянофилов русская Церковь намного ближе русскому человеку, чем государство. Русский народ, с этой точки зрения, — не политический народ, а «народ-богоносец», соборный народ. Он объединен не столько правами, сколько верой, не столько Конституцией, сколько Священным Писанием. В обязанность государства и власти вменяется здесь защита истинной веры от чуждых и враждебных ей сил, будь то католический и протестантский Запад или нехристианский Восток. В противоположность формально-правовой идее русская идея с ее универсализмом — прежде всего религиозно-нравственная, духовно спасающая и объединяющая. Она отстаивает верховенство сердца над отвлеченным рассудком, правды над истиной, сострадания над справедливостью, соборности над гражданским обществом и государством, духовного подвижничества над прагматикой частной жизни. Своим главным противником она сделала утилитаристскую мораль, национальный и индивидуальный эгоизм, способный приносить в жертву своим интересам интересы других. Универсальность человеческого общежития неотделима в ней от веры в сверхличные и сверхнациональные ценности и идеалы, которые должны овладеть не только умами, но и душами людей, т. е. иметь характер не только рациональных, но и религиозных, моральных и эстетических истин.

Несходство России и Запада в толковании ими «римской идеи» во многом объясняется их разным пониманием того урока, который Рим преподал миру. Они по-разному ответили на вопрос, волновавший и Средние века, и Новое время: «почему погиб Рим?» Даже отцы-основатели США, творцы американской Конституции, задавались тем же вопросом. Для Запада причиной гибели Рима стала его измена своим республиканским идеалам, что привело, в конечном счете, к режиму личной

власти, цезаризму, уничтожению гражданских прав и свобод. Их симпатии были на стороне республиканского Рима в противоположность Риму имперскому. Свою задачу Запад видел в восстановлении институтов и ценностей республиканского и демократического строя. Хотя путь Европы к демократии не был простым и скорым, не раз сопровождался воссозданием и распадом тех или иных подобию Римской империи, в целом он знаменовал собой возвращение к когда-то провозглашенным Римом принципам гражданского общества и правового государства. Права и свободы граждан и стали для Запада моделью будущего мирового порядка, прообразом лелеемой им универсальной цивилизации.

Иной версии гибели Рима придерживалась Россия. В своем решении она была более ориентирована на Рим православный (Византия), возникший после принятия Римской империей христианства и переноса ее столицы в Константинополь. По этой версии причиной гибели «первого Рима» стало его язычество, т. е., с христианской точки зрения, бездуховность, повлекшая за собой моральную деградацию власти и граждан. Языческие боги не смогли охранить людей от эгоизма и произвола частных лиц, от их взаимной ненависти и постоянной вражды, от состояния, когда каждый сам за себя и ему нет никакого дела до других.

Православная идея, согласно которой каждый ответствен не только за себя, но и за других, и легла в основу русской идеи. Речь идет, разумеется, об ответственности не юридической, а моральной, не позволяющей индивиду быть счастливым в мире, в котором еще так много горя и страданий. Если главной целью христианина является спасение души, то в русском понимании ни один не спасется, если не спасутся все. Нельзя спастись в одиночку, когда каждый только за себя. Спасение каждого зависит от спасения всех. Православная этика строится не просто на идее справедливости – каждому по делам его (такая справедливость есть и в аду), а на любви и милосердии ко всем «униженным и оскорбленным».

Русская идея и предлагала положить в основу человеческого общежития не только принципы права (и уж тем более не законы рынка), но, прежде всего, христиански понятую мораль.

Заклученный в ней общественный идеал воспроизводил не гражданские структуры античной демократии, а изначальные формы христианской «духовной общины», связующей всех узами братства и взаимной любви. Этот идеал не следует отождествлять с примитивным коллективизмом патриархальной общины. Общинная психология могла способствовать восприятию этого идеала, но не подменяла его собой.

Приверженность этому идеалу была следствием не дикости и отсталости русского народа, а его культурной истории и даже в какой-то мере географии. В России с ее просторами и суровым климатом трудно выжить в одиночку. Здесь не Западная Европа с ее малыми пространствами и развитой сетью коммуникаций, позволяющих человеку противостоять природе и другим людям один на один. Без сотрудничества и взаимопомощи, без коллективной поддержки в России не проживешь. Сюда же следует добавить многообразие входящих в нее народов, языков и культур. Какой частный интерес, какая индивидуалистическая мораль может удержать все это в единстве? Россию всегда сплачивала не только власть централизованного государства, но и осознание входящими в нее народами своей причастности к некоторому «общему делу». Общее здесь всегда ставилось выше частного, хотя и представало в общественном сознании в виде разных, часто заимствованных у Запада и совсем не русских идей. Эти идеи могли затем отвергаться, заменяться другими, но представить историю России вообще без них просто невозможно. Идеи в России всегда ценились выше материальных благ, а «идейность» человека в глазах остальных была признаком его незаурядности. Поэтому и относились здесь к идеям с большим вниманием, интересом и почтением, чем даже к живым людям. Запад рождал идеи, Россия ими жила. Сейчас вроде бы идеям предпочитают интересы, но что-то не видно, чтобы в стране воцарились покой и порядок.

Сама склонность русского человека к «идейным мечтаниям» выдает важную черту русского культурного типа – постоянный поиск окончательной, универсальной и все объясняющей истины, жажду обретения абсолюта. На эту тему писали многие русские философы, усмотрев в подобной устремленности к высшей правде существенную особенность русского национального характера. Русскому человеку мало знать что-то о чем-то, ему надо знать самое главное. И пока он не обретет такого знания, он не успокоится.

Подобный склад души и характера говорит об открытости к будущему, что и было зафиксировано в русской идее. В ней, повторим еще раз, Россия предстала не в своем эмпирическом, а идеальном образе, который, казалось бы, мало соответствовал ее реальной истории. Судить на основании русской идеи, чем была эта история, конечно, трудно, но и без нее нельзя понять, почему она была именно такой, а не какой-то другой. Духовная Россия – важнейшая часть этой истории, и ее не объяснишь без воодушевлявшей ее идеи. Именно в ней надо искать ответы на многие вопросы русской жизни, которые далеко не всегда поддаются эмпирическому объяснению. Сама эта идея, как она понималась русскими философами, служила им ключом к решению важнейших проблем русской истории, в том числе и проблемы национального самоопределения России. Она приводила к пониманию нации и всего национального, во многом отличающегося от европейского, точнее, более соответствующего традициям немецкого романтизма и идеализма, чем англосаксонского и французского рационализма.

### *Что есть нация?*

«Поистине нация, – пишет Бердяев в «Философии неравенства», – не поддается никаким рациональным определениям»<sup>22</sup>. В наибольшей степени, по его мнению, правы те, кто видит в ней «единство исторической судьбы», которое само по себе есть «иррациональная тайна». Нацию нельзя свести к эмпирически фиксируемому признакам, она есть «мистичес-

---

<sup>22</sup> Бердяев Н. Философия неравенства. М., 1990. С. 93.



кий организм, мистическая личность, ноумен, а не феномен исторического процесса»<sup>23</sup>. И далее в том же духе. Несколько наивная позиция, но выражающая стремление определять нацию не в политических, а в религиозных или чисто культурных категориях, т. е. в тех, в каких, собственно, и трактовалась русская идея. Можно, конечно, и так определять нацию, но такое определение никогда не станет рациональным и эмпирически проверяемым. Если в европейском смысле нация — политическая категория (принадлежность к ней определяется здесь правами людей, защищаемыми и охраняемыми государством, называемым национальным), то в русском истолковании она редуцируется либо к этническому происхождению, либо к той самой мистической общности, о которой нельзя сказать ничего определенного. Кстати, этническое и мистическое часто сходятся друг с другом, например, в разговорах о таинственной русской душе. Отсутствие правового государства вообще способствует росту иррациональных настроений, в том числе и в решении национального вопроса. В вопросе о русской нации мы до сих пор предпочитаем говорить не о правах граждан, а об ее национальной идее — религиозной или светской, пытаясь именно в ней найти ее отличие от других наций. Подобный подход недостаточен для национального самоопределения народа, но необходим для осознания им своей цивилизационной идентичности. В любом случае цивилизационная самоидентификация предшествует национальной. Нация возникает после того, как народ сделал свой цивилизационный выбор. Если нация жертвует этим выбором во имя своих интересов, ставит интересы выше идеи, ее агрессивность и воинственность по отношению к другим нациям намного возрастает, превосходит воинственность даже тех народов, которые еще не достигли стадии цивилизации. Во всяком случае, эти народы не вели мировые войны.

---

<sup>23</sup> Там же. С. 95–96.

*Подход России к диалогу*

Сказанное имеет прямое отношение к проблеме диалога. Во взаимоотношениях России с Европой он возникал не в точке пересечения ее национальных интересов с интересами западноевропейских стран (здесь более уместен был метод дипломатических переговоров или, в случае необходимости, военных действий), но в трактовке идеи, которой, по мнению России, следовало руководствоваться в этих взаимоотношениях. Диалог – это спор об идеях (идеалах, целях, ценностях), а не об интересах. Это, прежде всего, идеологический спор, который ведется на языке как политики, так и культуры. Политический и культурный диалоги отличаются друг от друга, но сходятся в своем отстаивании определенной системы ценностей. Борьба идеологий, как мы знаем из недавнего прошлого, также может стать источником напряженности и конфликтов, вестись посредством не диалога, а принуждения и насилия, но это происходит тогда, когда идеология становится орудием и инструментом власти, претендует на роль господствующей и единственно правильной идеологии. Связь идеологии с властью превращает идеологический спор в борьбу интересов, в которой главным аргументом является уже не истина, а сила. В этой борьбе прав тот, кто сильнее, что практически исключает какую-либо возможность ведения диалога.

В наше время национальные интересы стали движущей силой всей международной политики. В их отстаивании допускаются любые средства, в том числе силовые, хотя рационально мыслящий Запад предпочитает всем им метод переговоров, при условии, конечно, если они дают желаемые результаты. В русском же политическом сознании идейная политика всегда превалировала над политикой интересов. Николай I как-то сказал английскому послу, что Россией, в отличие от Англии, движут не интересы, а убеждения. Казалось бы, этому противоречат бесчисленные войны, которые Россия вела на протяжении всей своей истории. Но войны эти носили большей частью не захватнический, а оборонительный характер, шли под лозунгами защиты веры и отечества. Во всяком случае, именно

в таких войнах Россия обычно и побеждала. Ставящийся ей в упрек процесс постоянного расширения своих территорий, приведший к созданию огромной империи, был следствием не столько военного покорения и захвата, сколько добровольного присоединения (Украина, Грузия), а также колонизации еще не освоенных земель, населенных народами, не создавшими к тому времени собственной цивилизации. Но разве в начальный период образования цивилизации у кого-то это происходило иначе, в том числе и на Западе? Разве США образовались на собственной территории и по согласию живших на них коренных народов? Колонизация Северной и Южной Америки эмигрантами из Европы, приведшая к уничтожению, действительно, целых цивилизаций, намного более жестока и кровава, чем история России. Разумеется, и в русской истории были войны, заканчивавшиеся приобретением новых земель, но, как правило, они велись в направлении, откуда более всего исходила угроза Российскому государству и православной вере. Россия здесь не исключение из общего правила, а, скорее, пример более гуманного и смягченного православием действия этого правила в отношении тех, кого она включала в свой состав. С распадом СССР многие входившие в него народы, никогда не имевшие или давно утратившие собственную государственность, впервые или вновь обрели ее. Россия если и была империей, строилась не на эгоистическом национальном интересе русского народа, а на идее приобщения всех ее народов к цивилизованной жизни. Во всяком случае, такова была идея, хотя политическая практика, конечно, не всегда дотягивала до нее, а подчас прямо расходилась с ней. Но нас в данном случае интересует только идея.

Ее присутствие ощутимо не столько в русской политике, сколько в русской культуре (философии, литературе, искусстве), в которой эта идея получила теоретическое и художественное воплощение. Отличие России от Запада следует искать, видимо, не в цивилизации (здесь можно говорить лишь об отсталости), а в питавшей ее культуру идее. Западники были правы, утверждая, что Россия вряд ли может предложить миру

какой-то особый путь экономического и политического развития, который был бы неизвестен Западу. Но это не означает, что путь, по которому следует Запад, может быть воспринят без всяких поправок и дополнений.

Русская идея как бы предупреждала всех русских реформаторов об опасности механического переноса на русскую почву всего комплекса западных идей, причем не только в силу консервативности этой почвы, но и по причине противоречивости самих этих идей.

Многое из сказанного было услышано и на самом Западе. Шпенглер, например, осуждая Россию за ее склонность увлекаться модными западными идеями, с которыми она потом не знает, что делать, писал о Достоевском: «Христианство Достоевского принадлежит будущему тысячелетию»<sup>24</sup>. В русской культуре с ее «всемирной отзывчивостью» западные мыслители находили подчас ответы и на вопросы, волнующие сам Запад. В контексте такого диалога с Западом становится понятным и то видение будущего, которое было свойственно русской культуре.

Уже в дореволюционный период оно основывалось на понимании обозначившегося к тому времени вектора движения западной цивилизации. Если, как уже говорилось, в своей начальной фазе это движение идет в направлении преодоления оппозиции «варварство—цивилизация», то на заключительной стадии оно приводит к новым оппозициям — «цивилизация и природа», «цивилизация и культура». По отношению к первой оппозиции у России нет, очевидно, иного выбора, как идти по пути Запада (здесь она не является исключением из общего правила), по отношению к двум последним она вынуждена вместе с ним или без него искать путь, который позволил бы снять или как-то ослабить их напряженность и остроту. Если судьба распорядилась позже других «войти в современную цивилизацию», зачем повторять то плохое, что уже вышло на поверхность в процессе ее развития? Взять у Запада все цен-

---

<sup>24</sup> Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. Т. 2. С. 201.

ное, но не просто повторить его, а пойти дальше в сторону более гуманных и нравственно оправданных форм жизни, — так можно определить смысл этого поиска. Отсюда свойственное русским людям постоянное желание как бы опередить время, всегда и во всем быть «впереди планеты всей». В эпоху существования национальных государств они мечтают о всечеловеческом единстве, набирающем силу «духа капитализма», противопоставляют жертвенный идеал служению «общему делу». Можно много говорить об идеализме и утопизме такого поиска, но именно он определил культурное своеобразие России. В своем культурном поиске Россия не отвергала общий для всех путь цивилизационного развития, но исходила из того, что он может завершиться успехом, обрести универсальный, приемлемый для всех характер, если будет учитывать не только материальные и частные, но и духовно-нравственные запросы человеческой личности.

### *Российская роль, российская судьба*

Россия в этом смысле — не просто одна из западноевропейских стран, но страна, по своему культурному потенциалу равновеликая Западной Европе, тоже Европа, пусть и Восточная. Она — часть большой Европы, которая состоит из двух половин — западной и восточной. Каждая из этих частей в отрыве друг от друга рано или поздно окажется в тупике. В Европе этот тупик переживается как «закат культуры», в России — как недостаток цивилизованности. Россия со своей духовностью отнюдь не является примером благополучной и процветающей страны, но и интеллектуальный Запад, создавший мощную индустрию, испытывает явное беспокойство по поводу будущего культуры. Сейчас европейский Запад теснит европейский Восток, подминает его под себя, пытается интегрировать в свою цивилизацию, но, как знать, не наступят ли времена, когда и там придется не только вспомнить, но и вернуться к тому, о чем постоянно твердила русская идея, к чему она звала и на что надеялась?

Уникальность России, ее самобытность ни в чем не проявились так ярко, как в ее культуре, которую многие сейчас, следуя ныне модной англосаксонской традиции, склонны отождествлять с цивилизацией. Подобное отождествление можно, однако, и оспорить. Расцвет культуры, как известно, не всегда совпадает с экономическим подъемом, примером чему могут служить Германия XIX века и та же Россия. Недостаток материального развития парадоксальным образом компенсировался здесь избытком духовного творчества. Именно в этих странах родилась традиция различать цивилизацию и культуру, равно как и традиция критики цивилизации с позиции культуры. С этой точки зрения, не культура сама по себе, а конфликт с ней обозначает границы современной западной цивилизации. Если для Хантингтона, отождествляющего цивилизацию с культурой, угроза европейской цивилизации исходит от других цивилизаций, то для немецких, а вслед за ними и русских философов в самой западной цивилизации заключена угроза западной культуре, причина ее увядания и смерти. Следует внимательно прислушаться к этой теме. Критика цивилизации – не просто консервативная реакция на ее наступление (хотя и это имело место), но симптом новых проблем и противоречий, которые она несет с собой.

Цивилизация, с этой точки зрения, – вовсе не благо, если лишена одухотворяющей силы культуры. Цивилизация есть «тело» культуры, тогда как культура – «душа» цивилизации. Бездушное и бездуховное тело столь же безжизненно, как и бестелесная душа. Как преодолеть столь явно обозначившийся в движении западной цивилизации ее разрыв с культурой (и с природой), как найти между ними соединительный мост? В поиске ответа на этот вопрос и состоял смысл того диалога, который Россия вела с Европой. Тот факт, что он не привел пока к окончательному результату, не означает, что его вообще не следует принимать в расчет. Россия либо решит для себя этот вопрос (причем не только на словах, но и на деле), либо уйдет в историческое небытие. Как бы ни сложилась ее судьба в дальнейшем, очевидно, единственно приемлемой для нее

цивилизацией будет та, которая сможет сочетать практический разум Запада с ее собственным духовным и культурным опытом. Никакой другой цивилизации, как нам представляется, Россия просто не примет.

И в наше время диалог между цивилизациями вряд ли может руководствоваться какой-то иной логикой, преследовать иные цели. Любая цивилизация, желающая вступить в диалог, должна осознать необходимость смены своих приоритетов, их переноса в область образования, науки, информационных технологий, творчества во всех его видах, природоохранной деятельности, т. е. всего того, что образует сферу культуры. Если сегодня это еще не всеми признается, то уже отчетливо декларируется многими учеными, философами, общественными деятелями из разных стран мира. Только цивилизации, сделавшие своим главным приоритетом культуру, способны решить сообща задачу единения человечества в планетарном масштабе, его перехода к универсальной цивилизации. И только для этих цивилизаций диалог станет нормой их общения друг с другом, придет на смену былым формам их обособления и взаимного противостояния.

# ПОЛИТИЧЕСКОЕ ИЗМЕРЕНИЕ «МЕЖЦИВИЛИЗАЦИОННОГО ДИАЛОГА»

*Б.Г. Капустин*

В эссе проф. Межуева (далее — эссе), на наш взгляд, делается центральный вывод о том, что единственно внятное значение «диалога между цивилизациями» — это установление нового типа цивилизации — «цивилизации диалога». В нем сделаны прозрачными некоторые существенные политические и идеологические проблемы «межцивилизационного диалога», о которых редко говорят, но в которых заключается суть «диалога» как *общественного явления*, а не только как теоретического предмета.

Мы попытаемся выявить некоторые дополнительные существенные параметры «межцивилизационного диалога».

I. Эссе обоснованно начинается с уточнения понятия цивилизации. Она определяется им как «устойчивая и предельно обобщенная социально-историческая единица с четко фиксированными краями и границами в сфере общественной и духовной жизни». Исходное отличие цивилизаций — тип религиозной веры, религии — последняя граница между разными цивилизациями.

Заметим: речь идет о некоем объекте, о чем-то существующем в «объективной реальности», а не о ценности, «идее» или чем-то другом, присутствующем в сознании (чьим бы это сознание ни было). Уже на этой стадии возникает вопрос: а как данное определение цивилизации согласуется с другими ее определениями, имеющимися в той же самой работе? Например, с тем, которое противопоставляет цивилизацию в качестве *стадии развития человечества* варварству и дикости? Или тому, которое отождествляет цивилизацию с современным западным «демократическим капитализмом» (в логике теорий модернизации и отечественного либерального дискурса, призывавшего



Россию вернуться на «большак цивилизации» из коммунистического захолустья). Или с «цивилизацией диалога», предложением-выводом эссе?

Цивилизация как стадия или общечеловеческий диалог уж точно не являются «социально-исторической единицей» (подразумевающей наличие множества аналогичных «единиц»). Цивилизация как «демократический капитализм» не может иметь фиксированных краев и уж тем более религии в качестве «последней границы».

Если понятие цивилизации отражает некий реальный объект, а приведенные определения ее оказываются, очевидно, несовместимыми или даже взаимоисключающими, то следовало бы выявить, какое из них является истинным, отвечающим исследуемому объекту, а какое – ложным. Любопытно, что этого не делается. Пусть с оговорками, но как бы принимаются все из них. Даже «цивилизация диалога» не противопоставляется тому исходному определению цивилизации, с которого начинается эссе, хотя несомненно, что «цивилизация» употребляется в первом и во втором случаях в совершенно разных смыслах. Так в чем же дело?

Необходимость выявлять истинность или ложность тех или иных определений не возникает только в том случае, если исследуется «цивилизация» не в качестве реального объекта (той самой «социально-исторической единицы»), а лишь как идея, *продукт мысли*, философской или иной. Исследуя мысль о цивилизации, достаточно зафиксировать различные даваемые ей определения, показать логику приводимой в их пользу аргументации или ее изъяны, наконец, объяснить возникновение тех или иных определений влиянием соответствующих интеллектуальных традиций и/или исторических обстоятельств. Ни в одном пункте этой схемы не возникает вопрос об истинности определений, не появляется необходимость отсеять ложные определения, сколь бы «красивы» ни были фигуры мысли, их производящие. Историко-философский анализ в общем обходится без уточнения дефиниций, работая с *полем мысли* о цивили-

лизации, находя на нем и собственное место, маркированное «цивилизацией диалога».

Но вся проблема в том, что заявлен другой жанр, а именно — изучение *реальных* объектов, называемых цивилизациями. Такая заявка сделана не только в исходном «тойнбианском» определении цивилизации, но и в воистину стержневом вопросе — существует ли русская (российская) цивилизация, точнее, как вообще соотнести Россию с цивилизацией? Для ответа на этот вопрос нам явно мало знать, что думали о России и цивилизации Бердяев, Леонтьев, Данилевский или кто-то еще. Ведь они могли все думать неверно. Или верно, но только для своего времени, если мы допустим, что цивилизациям присуща такая динамика изменений, о которой они и не помышляли. В любом случае, нам нужно знать, что суть цивилизация (и Россия в данном случае), дабы уяснить, насколько дело или безделицу нам говорят Бердяев и прочие «классики».

Тут и обнаруживается любопытнейшее обстоятельство. Заключительная часть эссе под названием «Россия в диалоге с Европой» ничего не говорит нам о России как реальном объекте цивилизационного исследования (хотя отождествление России с особой цивилизацией отвергается). Вместо этого излагаются версии «русской идеи», придуманной Бердяевым и бесконечное количество раз переработанной другими сочинителями, а также своего рода ее интеллектуальные предшественники, взятые из духовного арсенала XIX века. Происходит явная подстановка авторских идей на место реальных объектов. Подчеркну: это — совсем иное, чем метод проникновения через идеи критикуемых авторов к реальным объектам, метод, получивший классические воплощения, скажем, в гегелевской «Феноменологии духа» или марксовской «Критике политической экономии». В последнем разделе эссе такого проникновения к реальным объектам не происходит. Анализ замыкается на уровне явлений мысли — вроде описания специфики России в виде сплывающей приверженности «общему делу» и, конечно же, особенной духовности как ориентации на ценности и идеалы, а не прозаические интересы.

В «русской идее», подчеркивает проф. Межуев, «Россия предстала не в своем эмпирическом, а идеальном образе...». Так что сколь бы социологи, к примеру, не говорили об атомизации российского общества, его духовной аномии, массовой утрате гражданской этики, делающей невозможной непоказную приверженность «общему делу», и т. п., все это не имеет отношения к истинности «идеального образа». Однако, скажем, с позиций феноменологии, герменевтики, «социологии знания» и т.д., вполне можно было бы задать интересные вопросы, показывающие условность «идеального образа». Условность – это историческая, классовая, политическая и иная обусловленность. Путь к ее пониманию откроется, если мы станем спрашивать о том, *чей* этот идеальный образ России? Или в кругу каких и чьих представлений и *интересов* он сложился? Или какую роль он играет в общественной практике?

Но вернемся к рассмотрению того множества определений цивилизации, с которого мы начали данный параграф. Да, все они наличествуют и сосуществуют уже много десятков лет (кроме новопредложенной «цивилизации диалога») в мировом дискурсе о цивилизации. Их взаимная противоречивость, равно как и слабости каждого из них, давным-давно выявлены, но, похоже, ничуть не смущают их приверженцев. Каждая из групп продолжает придерживаться собственных взглядов, продолжая старые песни – кто об «устойчивых социально-исторических единицах», кто о глобальной цивилизации «демократического капитализма», кто об антитезе цивилизации и варварства, недавно эффектно модифицированной в марши глобальной войны цивилизованного мира против таинственного и вездесущего терроризма-варварства.

Все это можно объяснить тем, что каждая из этих концепций цивилизации есть определенный идеологический проект определенных политических сил, борющихся за власть, а отнюдь не за истину (разве что за «власть/истину» – по Мишелю Фуко). Идеологии не разваливаются потому, что в них выявляются логические изъяны или содержательные слабости – они много крепче научных теорий (в узком и специальном смысле этого

термина). Они исчезают лишь тогда, когда исчезают их сторонники или когда они перестают быть нужны прагматически.

Какие выводы из этого вытекают?

1. Различные определения цивилизации есть конкурирующие идеологемы, «работающие» в рамках соперничающих политических проектов. Взаимоотношения между этими идеологемами строятся прежде всего в логике политической борьбы, лишь отзвуком и вспомогательным средством в которой выступает собственно академический (философский и иной) дискурс о цивилизации.

2. Три «классические» концепции цивилизации связаны со следующими политическими проектами:

— цивилизация как «демократический капитализм» соответствует современным версиям либерализма и неолиберализма;

— цивилизация как антитеза варварства — жестким консервативным проектам гегемонии (типа курса Джорджа Буша после «11 сентября»);

— цивилизация как «социально-историческая единица» — сопротивлению обоим вариантам гегемонии, либеральному и консервативному, со стороны сил «мировой периферии», не обязательно «третьего мира», но и национально-почвеннической периферии спектра западной политики. «Цивилизация диалога» проф. Межуева соотносится с тем сектором политики, который у бывших левых западных интеллектуалов получил название «радикальной демократии» и символом которого в западном академическом и околоакадемическом мире стал Юрген Хабермас. К сожалению, особенно в мире после «11 сентября», политические возможности этого направления выглядят все более сомнительными.

3. Наиболее актуальной и трудноразрешимой проблемой «межцивилизационного диалога» является диалог между упомянутыми политико-идеологическими течениями. Именно они разведены более всего. Принципы организации такого «межцивилизационного диалога», разумеется, не совпадали бы с теми, которые обычно имеются в виду, когда говорят о диа-

логе между цивилизациями. Но в том и дело, что обычное понимание диалога между цивилизациями никаких ясных принципов его организации установить не может. Действительно, между кем и кем он должен происходить? Между христианами, мусульманами, индуистами, иудеями, язычниками, парсами и т. д.? Но тогда это будет межконфессиональный, а не межцивилизационный диалог, из которого к тому же окажется исключена огромная часть человечества, мыслящая себя как светская (в чем и состоит его колоссальный недостаток). Да и адекватна ли организация диалога по религиозному принципу характеру стоящих в повестке дня проблем – каким быть мироустройству после краха биполярного мира? Точнее, как можно быть многообразными и свободными, находясь во взаимозависимости и образуя единство? Еще точнее – каким должно быть мировое единство, чтобы оно выражалось в многообразии и свободе, а не унификации и гегемонии? Эти вопросы и образуют то политическое содержание возможного «межцивилизационного диалога», к которому мы вернемся в третьем параграфе.

II. Если в предыдущем параграфе мы вскрыли определение «цивилизации» как идеологемы (разные «цивилизации» – как разные идеологемы), то нужно задать вопрос а что за ней стоит? Референцией к каким реальным предметам является такая идеологема? Ведь идеологемы, имеющие хоть какое-то значение в жизни людей, не являются произвольными выдумками неких сочинителей. Идеологемы потому и могут организовывать и направлять мышление людей (формируя «картины мира»), следовательно, мобилизовать их на те или иные действия, что они «вбирают» в себя элементы действительности, с которыми люди данной группы отождествляют себя на дорациональном уровне восприятия и самоидентификации. В этом смысле любая идеология укоренена в действительности, точнее – в некоторых ее срезам, идеологически представляемых для группы-адресата в качестве «всей действительности» или ее «сущности». Это и имел в виду Антонио Грамши, когда писал об идеологиях как специфических артикуляциях «народного фольклора».

Итак, постараемся понять, какие элементы действительности содержит в себе или артикулирует «цивилизация» как «социально-историческая единица», последние границы которой очерчены соответствующей религией. Мы останавливаемся именно на этом определении «цивилизации», хотя остальные имеют ту же идеологическую природу, по двум причинам. Во-первых, именно данное определение «цивилизации» является исходным и как бы доминирующим в эссе проф. Межуева. Во-вторых, именно оно прагматически значимо для российской политики. Она не может не отражать периферийное положение России в складывающемся постбиполярном мире, а, следовательно, будет необходимо тяготеть к проектам противодействия установлению мировой гегемонии и унификации мира, будь то в либеральном (глобальный «демократический капитализм») или консервативном («цивилизация против варварства») вариантах. Вся риторика «многополярного мира», с которой сейчас работает российская дипломатия, есть лишь «светский» и философски не рафинированный парафраз той самой идеологемы «цивилизации» как «социально-исторической единицы».

Вероятно, можно сразу отвергнуть предположение о том, что «цивилизация» в данном ее определении отражает некий реальный объект. В таком качестве (как отражение) данное определение цивилизации теоретически очевидным образом *ложно*.

Начнем с того, что данное определение цивилизации характеризует ее в качестве «предельно обобщенной единицы» организации жизни людей. Но в самом эссе, в ссылках на И. Валлерстайна описывается капиталистическая «мироэкономика» как воистину глобальная система, объемлющая все человечество. Если так, то как же можно говорить о цивилизациях как «предельно обобщенных единицах»? Или все же можно, но в разных смыслах: «цивилизации» — предельные обобщения духовной жизни, а «мироэкономика» — материальной. Некоторые рассуждения проф. Межуева, как кажется, подталкивают к такому выводу — в частности, когда он пишет о том,

что истинный «межцивилизационный диалог» — это спор об идеях, а не об интересах.

Подобный ход мысли представляется мне очень проблематичным, если не сказать неверным. Во-первых, он сводит «цивилизацию» к духовной культуре, что есть, как минимум, подмена понятий — ведь «цивилизация» была исходно определена в качестве *социально-исторической* единицы, а это не сводимо к духовной культуре. Да и зачем нужно понятие цивилизации, если оно сводимо к духовной культуре? Оно бы не давало ничего нового, а лишь «удваивало сущности», что логика запрещает делать.

Во-вторых, жесткое разведение идей и интересов, духовного и материального есть тот в своей сущности *кантовский* ход (противопоставления «ноуменального» и «феноменального» миров), который делает невозможным какой-либо внятный разговор о политике, в данном случае — о «межцивилизационном диалоге» как *политическом явлении*. Для описания «правильного» «межцивилизационного диалога» как диалога сугубо об идеях нужно так же *абстрагироваться* от реального мира политики, в котором всегда действуют интересы, как это было необходимо и Канту, когда он описывал условия возможности следования «доброй воле», и Хабермасу — при раскрытии «идеальной речевой ситуации» и «ненасильственной коммуникации». Поэтому и получается так, что «между подчинением и свободой, нищетой и богатством, бесправием и равенством не может быть никакого диалога. Он возможен внутри лишь той цивилизации, которая каждого делает свободным».

Есть ли или даже возможна ли *такая* «цивилизация» на земле, на которой обитают реальные люди? Ведь *каждого* делает свободным — по ту сторону различий между богатством и бедностью, подчинением и свободой и всем прочим — лишь кантовское «царство целей», которое есть всего лишь «умопостигаемый идеал», заведомо и ни при каких условиях, что было совершенно ясно немецкому философу, не осуществимый в посюстороннем мире. Значит, «цивилизация диалога» — лишь мечтание, очередной продукт мысли, которому нет референта

в мире людей. Или все-таки есть, но не в качестве каких-либо существующих «социально-исторических единиц», а в *стремлениях людей* (впрочем, никогда полностью не осуществимых), которые подстегиваются, активизируются, канализируются в виде определенных действий с помощью идеологема «цивилизации диалога»?

Единственный способ понять, каким образом идеологема «цивилизации диалога», как и любая другая, входит в мир политики, действует в нем и, таким образом, при всей своей идеальности и духовности все же имеет политическое значение, открывается тогда, когда мы находим связь интересов и идей, а не разводим и противопоставляем их друг другу. Пр процитирую блестящую, на мой взгляд, формулировку Макса Вебера, с которой полностью согласен: «Не идеи, а материальные и идеальные интересы непосредственно направляют поведение людей. Однако очень часто «образы мира», создаваемые идеями, подобно стрелочнику определяют путь, по которому направляют действия, движимые динамикой интересов»<sup>25</sup>.

Однако вернемся к рассматриваемому определению цивилизации в качестве «социально-исторической единицы». Как мы помним, оно включает религию как последнюю границу цивилизации, отделяющую ее от других цивилизаций. Здесь мне видится целый ряд двусмысленностей.

Начнем с того, что зададимся вопросом: о религии в каком смысле, точнее, в какой степени обобщения этого понятия идет здесь речь? Нужно ли понимать под религией монотеизм вообще, противопоставленный политеизму вообще? (Кстати, такая трактовка предельно сближала бы данное определение цивилизации с другим, в котором она выступает антитезой варварства). Или следует снизить уровень обобщения и остановиться на основных видах монотеизма, противопоставленных друг другу и основным видам политеизма, т. е. вести речь о цивилизациях ислама, христианства, иудаизма, индуизма и т. д. Или спуститься еще на одну ступень и различать основные

---

<sup>25</sup> From Max Weber: *Essays in Sociology*, Ed. H. H. Gerth and C. Wright Mills. NY: Oxford University Press, 1981. P. 280.



конфессии внутри каждого из видов монотеизма и политеизма, так что у нас получатся, к примеру, цивилизации католицизма, протестантизма, православия, шиизма, суннизма, кришнаизма и т. д. Или допустить еще более дробное деление, фиксируя течения и секты внутри каждой из этих конфессий, и перейти к рассуждениям о цивилизациях лютеран, методистов, свидетелей Иеговы, униатов, староверов, исихастов, исмаилитов и т. д.

Может удивлять, что приверженцы «цивилизации» как «социально-исторической единицы» нигде — в систематизированном и общетеоретическом виде — не обосновывают выбора того или иного понимания религии (той или иной общности ее понимания) в качестве границ цивилизаций. Но еще поразительнее другое. Если присмотреться к тому, как конкретно сторонники этого подхода «нарезают» цивилизации, то мы увидим, что они *одновременно* используют самые разные понимания религии, соответствующие разным степеням обобщения этого понятия, или *игнорируют религию вообще*.

Для примера взглянемся в классификацию цивилизаций классика этого жанра А. Тойнби. «Живыми цивилизациями», помимо «западной», он считает «православно-христианскую», «исламскую», «индуистскую» и «дальневосточную», «находящуюся в субтропическом и умеренном районах между аридной зоной и Тихим океаном». Кроме того, он обнаруживает «реликтовые общества» типа монофизитов Армении, несторианских христиан Курдистана и Малабара, буддистов махаяны в Тибете и Монголии и т. д.<sup>26</sup>

Такая классификация проведена одновременно по нескольким никак не связанным основаниям. «Западная цивилизация», объединяя протестантов и католиков, казалось бы, выделена по основанию вида монотеизма (христианства). Но это не так, ибо католическая Латинская Америка, которую по этому основанию необходимо включить в «западную цивилизацию», из нее исключена — *по каким-то другим основаниям*. «Православно-христианская цивилизация» обособлена по

---

<sup>26</sup> См. А. Тойнби. Постигание истории. М.: Прогресс, 1991. С. 33–34.

признаку конфессионального течения, находящегося в рамках христианства, т. е. в действие введен *критерий совсем другой степени общности*, чем тот, который предполагался при выделении «западной цивилизации». «Исламская цивилизация» выступает целым благодаря полному игнорированию течений в исламе, что, если такое логически допустимо, то рождается недоумение в отношении цивилизационного обособления православного христианства. «Дальневосточная» же цивилизация вообще построена на *географическом*, а не религиозно-конфессиональном основании, что позволяет отнести к ней конфуцианцев, буддистов разных мастей, христиан (Кореи и других стран) и т. д. Позволю себе остановиться на этом и не разбирать критерии выделения «реликтовых обществ».

Из всего этого, как минимум, можно сделать следующие выводы:

1. Религия отнюдь не обязательно является «последней границей» между цивилизациями.

2. Религия может выступать в качестве такой «границы» в самых разных значениях — от сект до видов монотеизма и политеизма.

3. Наряду с тем, что религия имеет значение для установления «границ» между цивилизациями, в этом также участвуют и другие факторы, «удельный вес» которых относительно религии в каждом случае нуждается в особом определении. В случае «западной цивилизации» он, вероятно, существенно превышает «удельный вес» религии. (Похоже, это признает и Тойнби. С его точки зрения, «православно-христианское общество», «в отличие от Западного, сохраняло религиозную лояльность как основной принцип социального единства», там же).

Но если религия не составляет сущность и не является основным атрибутом всех цивилизаций, а в лучшем случае играет в них роль более или менее весомого фактора, то зачем вводить ее в общее определение цивилизации? Примечательно, что в эссе чувствуется дискомфорт от жесткой привязки «цивилизации» к религии: «Приравнивание цивилизации к религии вообще не всегда оправданно, и, прежде всего, в отношении са-

мого Запада». Но теоретических выводов из этого не делается и исходное определение цивилизации не перестраивается.

Нельзя пройти мимо еще одного ключевого компонента общего определения цивилизации, в котором она предстает как «самый широкий уровень культурной идентичности людей». (Это – прямая цитата из С. Хантингтона, проф. Межуев соглашается с высказанной в ней мыслью). Подумаем, к примеру, о православном греке из средних классов и о латиноамериканском католике-радикале, стороннике «теологии освобождения». В какой мере сознание первого обусловлено долговременной и устойчивой принадлежностью Греции к региональным и трансатлантическим западным союзам, от ЕС до НАТО, самым непосредственным образом формирующим его экономическое, социальное и культурное бытие? Как эти его идентичности в качестве «европейца» и «западного человека» соотносятся с его принадлежностью к «православно-христианской цивилизации», с московским центром которого он, вероятно, вообще не имел никаких контактов, – хотя бы до падения «реального социализма» и раскрытия России миру? Самое любопытное то, что априорный ответ на такой вопрос, по-видимому, невозможен. Бурные демонстрации в Греции периода натовских бомбежек Югославии – тому, пусть и косвенное, свидетельство. Но ведь и о каком-либо реальном альянсе со странами «православно-христианской цивилизации» в Греции речь никто не ведет, разве что когда сами эти страны, вроде Болгарии и Румынии, получают возможность вступить в те же *западные союзы*, к которым принадлежит Греция.

Ту же или даже более резкую противоречивость «культурных идентичностей» можно обнаружить у нашего латиноамериканского радикала. Что значила для него католическая идентичность с «западной цивилизацией», если его базисные политические и идеологические ориентации противопоставляли его Западу как силе угнетения и эксплуатации и формировали принадлежность к революционной общности «третьего мира»? Достаточно почитать «Послание Триконтинентальной конференции и народам мира» Эрнесто Че Гевары и вспомнить о том,

*что* символизировала его фигура для миллионов латиноамериканцев, чтобы понять, каким был «самый широкий уровень культурной идентичности» для них в тот период. Думается, Тойнби был все же прав, исключая латиноамериканских католиков из своей «западной» христианской цивилизации, хотя это — лишь очередной алогизм с точки зрения его собственной методологии.

Попытаемся обобщить сказанное.

Реальный человек, живущий в истории и культуре, — в отличие от обитателя мира «чистых идей», — всегда обладатель множества идентичностей. Их отношения всегда сложны и динамичны, находясь в зависимости от массы макро- и микрофакторов его жизни. Обычно эти идентичности некоторым образом субординированы, но их субординация никоим образом не является неизменной — ни для отдельного человека, ни для групп людей, в каком бы масштабе мы эти группы ни взяли. В целом можно сказать, что эти идентичности, равно как и схемы их субординации, — продукты индивидуальной и коллективной практики людей. В свете этого, несколько переиначивая название великолепной книги Бенедикта Андерсона об этносах и национализме, идентичности можно назвать продуктами воображения<sup>27</sup>. Только под «воображением» здесь понимаются не индивидуальные случайные фантазии, а коллективная рефлексия людьми собственной практики, которая смыслообразует практику, сообщает ей символические структуры ее организации, выступающие «потом» перед отдельным человеком чем-то вроде «объективной реальности».

Цивилизации и есть продукты такого воображения. В качестве таковых они, вероятно, обладают большей устойчивостью, чем некоторые другие идентичности (например, профессиональные или даже классовые). Но это ничего не говорит о том, что в данной ситуации цивилизационные идентичности обязательно являются более «фундаментальными» или более общими, чем какие-то другие. В одних ситуациях и для одних

---

<sup>27</sup> См. Б. Андерсон. Воображаемые сообщества. М.: Канон-Пресс-Ц, 2001.

групп они могут быть отодвинуты на задний план и не играть особой роли в определении реального поведения людей, в других ситуациях и для других групп – приобретать огромное значение.

Но мало того. Исторический опыт людей меняет не только то, *как* цивилизация присутствует в комплексе индивидуальных и групповых идентичностей, но и то, *что* она собой представляет. Видимо, не случайно Тойнби не построил свою классификацию цивилизаций на едином основании, введя целый ряд таких оснований. Некоторые цивилизационные идентичности, действительно, центрируются преимущественно на религии, хотя и в разных ее измерениях, другие – на чем-то ином. «Западная» и «дальневосточная» цивилизации в его схеме лишь обнаружили это обстоятельство, хотя особый вопрос, которым мы сейчас не можем заниматься, – насколько адекватно они это выявили.

Итог этого параграфа таков.

Цивилизация есть особый род индивидуальной и групповой идентичности, отнюдь не обязательно самого широкого уровня, продукт коллективного воображения, производимый практикой и выполняющий в ней функцию ее символической организации и динамически соотносенный с другими идентичностями – этническими, классовыми, гендерными, возрастными, региональными и даже всемирно-историческими (вытекающими из идентификации с родом человеческим в его так или иначе представляемой истории).

Как *понятие* «цивилизация» отражает этот предмет, этот срез человеческой идентичности? Как *идеологема*, о чем шла речь в первом параграфе, она манипулирует этим срезом, пытается придать ему ту или иную окраску и форму и, конечно, подключить его к тому или иному политическому проекту. Ни в той, ни в другой из своих ипостасей цивилизация не есть какой-либо исторический «организм», особая «социально-историческая единица» в общественной и духовной жизни. Говоря философским языком, наша трактовка «цивилизации» отвер-

гает ее эссенциалистское понимание и настаивает на ее осмыслении в качестве духовно-практического явления.

III. В эссе проф. Межуева бросается в глаза отсутствие одного сюжета, обсуждение которого, казалось бы, естественно при обсуждении проблематики «межцивилизационного диалога». Это — сюжет о предмете или предметах такого диалога. Вроде бы даже на уровне обычного здравого смысла понятно — если есть серьезные вопросы, которые нужно обсудить людям в каком-то их качестве (как представителей данной профессии, или возрастной группы, или как соседей и т. д.), то нужно собраться и поговорить. А если таких вопросов нет, то и время тратить на пустую болтовню незачем. Какие же серьезные вопросы требуют того, чтобы их обсуждали люди именно в качестве представителей цивилизаций? Или скажем так: какие у людей в этом качестве могут быть насущные общие дела, которые побудят их собраться вместе, прояснить позиции друг друга, устранить разногласия и найти компромиссы и, наконец, предпринять совместные действия по устройению этих общих дел? В эссе об этом ничего узнать нельзя, так что остается только недоумевать, а нужен ли (и кому именно?) «межцивилизационный диалог»? Не лучше ли вместо него организовать диалоги тех, кому есть, что обсудить — скажем, представителей разных стран по проблеме глобального потепления, или профсоюзов и работодателей об охране труда, или противников и сторонников продолжения охоты на лисиц.

Но, вчитываясь в эссе внимательнее, начинаешь понимать, что сами вопросы о содержании и предметах «межцивилизационного диалога» *в его логике* ставить нельзя. Во-первых, сомнительна сама способность людей, принадлежащих к разным цивилизациям, вступать между собою в диалог, *если его правильно понимать*. Оказывается, диалог как таковой — атрибут только одной цивилизации, той, которая стремится к универсальности, движима «идеей человечества как единого рода», т. е., отбрасывая экивоки, западной цивилизации. Отсюда следует, что «межцивилизационный диалог», если он вообще возможен, будет *не сбором многообразия*, а торжеством однообразия и

*утверждением одинаковости.* Конечно, в свете этого не вполне понятно, зачем проф. Межуев рассуждает о «многообразии и качественной разнородности культур, не сводимых ни к какому их субстанциальному единству», и даже, как может показаться, с сочувствием цитирует высказывание К. Леви-Строса о *равенстве в культурном отношении всех эпох и народов.* Или это – примеры ложных точек зрения? Но тогда почему ученый их не опровергает? Тем более не ясно, почему именно диалог через границы цивилизаций столь сомнителен, а через границы классов, полов, этносов – нет. Неужели тому же православному, хорошо образованному и объездившему Европу греку из нашего примера во втором параграфе тяжелее уразуметь коллегу-итальянца, чем лондонским аристократам понять плебейский «кокни» Эльзы Дулитл – до того, как профессор Хиггинс совершил с ней свое волшебство?

Но ведь мы к тому же знаем, что, согласно проф. Межуеву, диалог возможен только между свободными и равными. Те, кто уже свободны и равны, *уже* решили все существенные экономические, политические, правовые и иные проблемы. Им, собственно, и обсуждать-то нечего, разве что скорбный удел тех, кто остался за чертой свободы и равенства, или же тешиться интеллектуальными забавами тех, кого Веблен назвал «праздным классом». В любом случае, к политике ни первое, ни второе не имеет ни малейшего отношения, ибо политика и есть, в конечном счете, борьба за свободу и равенство. Я думаю, невозможность найти для уже свободных и равных какие-либо серьезные темы для разговора и является главной причиной того, что автор хранит молчание относительно предмета межцивилизационного диалога, ограничиваясь не очень просвещающим на сей счет указанием на то, что он должен касаться идей (каких?), а не интересов.

До того, как мы попытаемся сами разобраться с предметом «межцивилизационного диалога», вернемся ненадолго к суждению об особых трудностях диалога через границы цивилизаций. Если цивилизации мыслить как обособленные «организмы» с твердо установленными границами (заданными религи-

ями или какими-то другими явлениями сверхчеловеческого происхождения), то тогда диалог через их границы, действительно, трудно представить.

Но такое представление мы отвергли в предыдущем параграфе. Если же цивилизации — лишь «рукотворные» идентичности, границы которых создаются и переделываются практикой, то в таком случае диалог не просто возможен, а будет выступать *методом и средством изменения этих границ*. Ведь диалог как серьезное взаимодействие общественных сил, а не просто научный диспут есть элемент той же практики, которая творит границы цивилизационных и иных идентичностей.

Иными словами, *главный смысл «межцивилизационного диалога» — не установление взаимопонимания между идентичностями, каковы они есть и какими они были до диалога, а взаимосвязанная их трансформация, нацеленная на преодоление отношений господства-подчинения между ними*. При таком подходе открывается политическое содержание «межцивилизационного диалога».

В одном фрагменте своего эссе (в конце первой его части) профессор сам вплотную подходит к отражению этого политического содержания «межцивилизационного диалога». Отталкиваясь от мысли Ульриха Бека о том, что глобализация, как она в настоящее время происходит, оборачивается таким господством мирового рынка, которое вытесняет политическую деятельность, проф. Межуев делает очень важный вывод о *необходимости создания противовеса ей*. Таким противовесом может быть только *политическая стратегия*, в качестве которой и выдвигается идея «межцивилизационного диалога». Правда, ученый тут же умеряет радикальность данного умозаключения. Эта стратегия предназначена всего лишь для того, чтобы «примирить с глобализацией общественное мнение большинства стран» и помочь им найти в ней свое достойное место. Именно «примирить с глобализацией», а не трансформировать ее логику так, чтобы она перестала быть логикой господства капитала над культурой, логикой унификации мира «по образу и подобию капитала».



Эта логика господства в действительности оборачивается маргинализацией не только целых регионов мира (так называемый беднейший «четвертый мир»), но и известных групп и слоев населения даже в метропольных центрах глобального капитализма (явления типа «underclass»). В том и дело, что глобализация — это не создание «единого мира» вообще. Это — новый способ перекройки и раздела мира, создающий наиболее благоприятные условия для освоения капиталом той его части, которая обладает для капитала свойствами «полезности», и «списания со счетов», погружения в «социальное небытие» другой его части, такими свойствами не обладающей. Но и в рамках «полезной» части мира глобальный капитал создает сложнейшую систему неравенства и подчинения, выстраивая жесткую иерархию социальных групп, секторов экономики, видов деятельности, наконец, стран и регионов.

Достаточно ясно, какое место отводится в этой системе России, вероятно, за вычетом ее финансовой и топливно-сырьевой олигархии, которая со временем вполне может интегрироваться в новую касту властителей мира.

Возникает вопрос, какой же может быть *политическая стратегия* противодействия этим тенденциям глобального капитализма? Здесь нам необходимо ненадолго отступить от «политической конкретики» к тем общим проблемам диалога как философского понятия, которые проф. Межуев поднимает во второй части своей работы.

В этой части ученый вводит и творчески обсуждает понятие «диалогии» В.С. Библера. Оно отличается от логики, в том числе диалектической, тем, что предполагает «диалог разных логик» — в противоположность (монологичной) «логике диалога». Исключительно важно то, что «диалогика» ориентирована на общение и взаимопонимание, а не на объяснение и установление общего знаменателя, как логика научного исследования. Позволю себе перевести сказанное на мой язык, более приближенный к реалиям политики. Цель и смысл «диалогии» — нахождение *modus operandi* разного, т. е. *разнородных* культур и их носителей, а не *универсальной истины* (системы правил, норм,

институтов), согласно которой все эти культуры и их носители должны жить в качестве *однородно* разумных существ. Все рассуждения проф. Межуева, относящиеся к этим сюжетам, представляются мне замечательно тонкими и исключительно полезными для уяснения *политики* «межцивилизационного диалога». Другое дело, что сам он в своем исследовании понятия диалога, как мне кажется, порой соскальзывает с уровня «диалогики» на уровень традиционной «логики диалога». Как иначе объяснить его упор на то, что «наиболее важным условием вступления в диалог является отказ его участников от какого-либо предварительного знания истины»? Как они могут отказаться от своих «истин» (своих взглядов, ценностей, убеждений и т. д.), *не переставая быть разнородными* и не превращаясь в тех бесплотных, абсолютно идентичных, тиражированных «я», которыми населены фантазия «исходного положения» в теории справедливости Джона Ролза или «идеальная речевая ситуация» Хабермаса? Но если они откажутся от своих «истин» и превратятся в такие однородно разумные существа, то зачем нужна «диалогика»? Ведь спор *разных логик* станет невозможным, и его место займет монолог логики единого разума.

Спор разных логик — это и есть конфликт истин, *с которыми стороны вступают в диалог*. Эти истины — продукты разных жизненных позиций, которые занимают участники диалога, и эти позиции, таким образом, не могут не отражаться в характере диалога. Соответственно, в диалоге будут непременно возникать властные «иерархии положений и авторитетов», которые проф. Межуев также стремится изгнать из диалога. Весь вопрос в том, способен ли диалог как *практическое действие* трансформировать, перевертывать и даже упразднить такие иерархии, равно как и преобразовывать «истины», с которыми вступают в него его участники, что равнозначно изменению их самопонимания и их идентичности.

Попутно замечу, что ссылки на платоновского Сократа как пример описываемого им диалогического метода, строящегося на отказе сторон от своих истин и отсутствии иерархий, считаю очень неудачными. Мне не известен ни один платоновский

диалог, который бы начинался с того, что стороны отказываются от своих «истин». Напротив, они сколь могут упорно их отстаивают, порой очень эмоционально (вспомним Фрасимаха, Калликла и др.), а крах этих «истин» оборачивается тем глубочайшим личностным кризисом, который Менон передает потрясающим образом «оцепеневшей души», пораженной прикосновением «морского ската» сократовской иронической диалектики («Менон», 80a). Равным образом социальные, политические, идеологические позиции участников диалогов и сопутствующие им «иерархии положений и авторитетов» обозначены во многих платоновских текстах со всей ясностью, и они самым прямым образом влияют на то, как идет диалог. Самое интересное в том и заключается, *как* подрываются и переворачиваются эти иерархии в ходе и благодаря диалогу (вспомним хотя бы ярчайшие примеры подрыва и переворачивания иерархий в «Протагоре» или «Горгии»).

Однако вернемся к политике «межцивилизационного диалога». Его общей моделью, действительно, должна стать «диалогика» с присущим ей столкновением разных логик-«истин», представляемых разнородными субъектами и порожденных разностью их положений в той целостности, которую Валлерстайн и Межуев назвали «мироэкономикой». Не будь этой целостности, к которой принадлежат цивилизации, и не будь она для них *проблемной*, им было бы незачем вступать в диалог, и у него бы не было никакой серьезной «повестки дня». Именно потому, что эта миросистемная целостность ранжирует (в том числе) цивилизации на якобы универсальные и локальные<sup>28</sup>, якобы

---

<sup>28</sup> Интереснейшей темой, которую я не могу сейчас рассмотреть обстоятельно, является так называемая универсальность западной цивилизации как *единственно* универсальной цивилизации. Тема эта очень важна для логики эссе проф. Межуева. В отношении ее я ограничусь несколькими замечаниями. Вопрос таков: является ли западная цивилизация *имманентно* универсальной или она *сделала себя* универсальной вследствие тех процессов, благодаря которым она осваивала мир (в том числе колонизировала его) и *соответствующим образом* трансформировала себя? Если первое, то универсальность есть *идея*, чудесным образом найденная Западом, излучаемая им по всему миру и как таковая — в отличие от своих «мирских» воплоще-

живые и реликтовые (по терминологии Тойнби), якобы творящие дело мирового прогресса и те, которым остается только подтягиваться к первым (если они способны на это), эта целостность оказывается проблемной *как структура господства и подчинения*. Этот характер существующей «мироэкономики», прежде всего, — в его культурных или акультурных проявлениях, создающих отношения неравноправия и дискриминации между различными цивилизационными идентичностями, есть серьезный предмет «межцивилизационного диалога».

Повторю то, что сказал в самом начале: мы готовы принять концепцию «цивилизации диалога» проф. Межуева, которую считаем очень полезной, но хочется внести в ее понимание некоторые коррективы. «Цивилизация диалога», в нашем представлении, есть форма устроения «межцивилизационного диа-

---

ний — являющаяся неизменной и внеисторической. Если второе, то универсальность есть *не идея, а сами процессы*, которые распространяют нечто особенное («западные принципы») по всему миру, делая это особенное, так сказать, *де-факто универсальным*. При втором подходе универсальность окажется чем-то сугубо историческим и изменчивым: это будет *данная форма* организации мира (и его истории), взятая в ее главном и существенном. Если так, то легко представить, что универсальное для одного этапа истории может оказаться частным для другого ее этапа, если на этом новом этапе сложатся достаточно мощные силы, способные опрокинуть старую универсальность и сконструировать новую. В свете этого западная цивилизация уже не выглядит имманентно универсальной, хотя она может выступать универсальной на разных этапах истории, скажем, на этапе колониального господства над миром в конце XIX — начале XX веков или на нынешнем этапе глобального капитализма. При этом она будет *по-разному* универсальной на этих или, возможно, иных этапах истории. Мне кажется, мысль Макса Вебера, на которого неоднократно ссылается проф. Межуев, идет в логике второго подхода. Во всяком случае, в качестве *главного вопроса* своей «Протестантской этики и духа капитализма» он выдвигает следующий: «...Какое сцепление обстоятельств привело к тому, что на Западе, и только здесь, возникли такие явления культуры, которые развивались... в направлении, получившем *универсальное значение*» (М. Вебер. Избранные произведения. М.: Прогресс, 1990, С. 44). Думаю, это означает следующее. Во-первых, важнейшие западные явления культуры складываются изначально как нечто *особенное и исторически случайное* (в силу уникального «сцепления обстоятельств»). Во-вторых, они в дальнейшем *получают* универсальное значение (не обладая им изначально) вследствие процессов, подлежащих особому исследованию.

лога», которая содержит правила и процедуры протекания спора разнородных логик-«истин», исключающих игнорирование какой-либо из них и направленных на выработку взаимоприемлемого *modus operandi* современного многообразного мира.

Это — более драматичное понимание «цивилизации диалога», чем то, которое дает проф. Межуев. Во-первых, в этой «цивилизации» участвуют не умиротворенные свободные и равные, а те недовольные и протестующие, которые только еще стремятся добиться равенства и свободы, и обсуждают они именно то, как этого можно достичь. Во-вторых, никакие «общечеловеческие ценности» и приверженности им сами по себе не гарантируют осуществимость такой «цивилизации». За нее нужно бороться — и прежде всего тем, кто недоволен статус-кво и кому эта «цивилизация» необходима как средство разрешения волнующих их проблем. В известном смысле им предстоит *навязать* эту «цивилизацию» тем, кто уже считает статус-кво царством равенства и свободы и кто уже полагает себя «равными и свободными». А это — трудное *политическое* дело.

И, наконец, последнее замечание. Уместно спросить: почему именно сейчас, после распада биполярного мира, «межцивилизационный диалог» стал такой популярной темой, причем не только в профессиональной среде философов, историков, теоретиков культуры и т. д., но гораздо шире ее, в том числе — среди политиков?

Думаю, главный ответ мы найдем в самой сфере политики. Биполярный мир — при всех своих отрицательных сторонах — выработал достаточно эффективные институциональные формы представительства и артикуляции голосов «униженных и оскорбленных», тех, кто обитал на его периферии, т. е. за рамками двух главных миров западного капитализма и восточного социализма. Вспомним о движении неприсоединения, «группе-77», таких ооновских форумах, как ЮНКТАД, и о многом другом. Выражение протеста и мобилизация протестных сил осуществлялись посредством актуализации и активизации иных идентичностей, чем цивилизационная (идентичности

жертв колониального и неоколониального угнетения, мира бедности, противостоящего миру богатства, сил обновления и возрождения, борющихся с силами консервации несправедливых мировых порядков, и т. д.).

Где сейчас и какую роль в реальной политике играют все эти движения, группы и форумы? Они или исчезли, или стали почти незаметны. Постбиполярный мир не просто «физически» их разрушил. Он — благодаря присущим ему экономическим, политическим и идеологическим механизмам — сделал невозможным или крайне затруднил выражение протеста через актуализацию непосредственно социальных и политических идентичностей «униженных и оскорбленных».

В результате стал необходим поиск иных пригодных для этого видов идентичности, менее затронутых разрушительным воздействием структур постбиполярного мира или менее доступных для такого воздействия вследствие «глубины» их залегания в культуре и сознании людей.

Среди таких идентичностей оказалась цивилизационная, но не только она — гораздо активнее на данном этапе мобилизуются религиозные и этнические идентичности.

В настоящее время трудно сказать, насколько эффективной может оказаться мобилизация цивилизационной идентичности для формирования институтов выражения протеста «униженных и оскорбленных», хотя бы приближающихся по своему политическому весу к тем, которые существовали в биполярном мире.

С большой долей уверенности можно говорить о том, что мобилизация цивилизационной идентичности в меньшей мере чревата опасностями для культуры и самой жизни людей, чем мобилизация религиозной и этнической идентичностей.

Уже по этой причине организация «межцивилизационного диалога» стоит усилий порядочных людей.

# НАРОДНАЯ ДИПЛОМАТИЯ КАК ФАКТОР МИРОВОЙ ПОЛИТИКИ И ИНСТРУМЕНТ МЕЖЦИВИЛИЗАЦИОННОГО ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ

*В.И. Якунин*

В течение ряда последних лет набирают силу различные международные форумы. Одни из них носят разовый, иногда конъюнктурный характер, другие в силу каких-то причин становятся все более представительными, авторитетными, привлекающими возрастающее внимание, вызывающими интерес и собирающими достаточное количество участников.

Представляет интерес проанализировать, почему такие форумы, даже имея не самый мощный формализованный статус, тем не менее приобретают значимость с позиций влияния на мировую политику. В частности, одним из примеров, побудивших так поставить вопрос, является Всемирный форум «Диалог цивилизаций».

Как известно, пространство мировой политики, международных отношений вбирает в себя активность множества действующих лиц. Наряду с национальными государствами – безусловно, ведущими и основными агентами, формирующими современный мировой порядок, – здесь активно функционируют различные корпоративные структуры, неправительственные организации и даже отдельные индивиды. Каждый из этих агентов, поддерживая или иницируя миротворческие, радикальные или иные политические проекты, оказывает особое влияние на состояние международных связей и отношений. В результате здесь образуются множественные структуры и формы активности, возникают (и распадаются) разнообразные политические ареалы и зоны влияния, одни сегменты которых становятся строительным материалом для других, что в конечном счете способствует приданию мировой политике

одновременно и устойчивости, и подвижности ее процессов, и неопределенности.

Практический опыт наглядно продемонстрировал, что любые элементы этого политического пространства формируются, как правило, либо под доминирующим воздействием того или иного субъекта, либо в результате взаимовлияния действующих лиц, обладающих сравнимыми ресурсами. Источником этих форм активности может выступать заинтересованность национальных государств и их альянсов, ТНК или кого-то еще в расширении зон своего влияния, обретении дополнительных потенциалов и статусов. Существенное влияние на активизацию политического поведения такого рода субъектов могут также оказывать разнообразные идеологии и мифы, геополитические программы и «панидеи» (как в случаях с тоталитарными государствами и их сателлитами) или же некоторые другие, менее значимые факторы.

Как бы то ни было, но следует констатировать, что мировая политика по природе своей представляет собой достаточно хаотичное и мозаичное, многослойное образование, содержание которого наполняет столкновение различного рода потоков и процессов, официальных стратегий и спорадических акций, иницируемых множественными агентами и их взаимодействиями. При этом центральную роль в механизме такого взаимодействия играют интересы международных акторов, раскрывающие их зависимость от окружающей среды, наличия ресурсов и иных важнейших условий их жизнедеятельности. Не удивительно поэтому, что, к примеру, в отличие от пространства национального государства любые слишком «отрывающиеся» от этих интересов цели и ориентиры (чаще всего идеализирующие эти потребности и предлагающие для политической практики некие принципы, верования, ценности и проч.), как правило, медленнее и болезненнее трансформируются в практики и институты мировой политики, способствуют формированию норм для этих коммуникаций, выстраиванию соответствующей архитектуры власти и перегруппировке правящих элитарных слоев. Ну, а массовые настроения, ожидания рядовых граждан,



чаяния и претензии к власти широких социальных аудиторий воплощаются в институциональном дизайне еще медленнее и сложнее, предполагая значительно более длительную артикуляцию и продвижение.

Отсюда следует, что достичь решающего, а порой хотя бы просто значительного влияния в международных отношениях неизмеримо труднее, нежели на других уровнях и в других форматах существования политики. Эта неравновесная природа мировой политики затрудняет продвижение идей и интересов даже для самого ресурсно оснащенного и авторитетного государства или же блоков государств, которым весьма не просто устойчиво поддерживать свое приоритетное влияние на весь комплекс политических событий или хотя бы на их центральную зону.

Сказанное показывает, что низкоинституализированные интересы, в том числе мнение мировой общественности, обладают весьма невысокими шансами на занятие авторитетных позиций в мировой политике. Следует, однако, учитывать, что эта несколько удручающая констатация говорит лишь о том, что становится все более важным не просто реально оценивать политические шансы мировой общественности, но и стремиться к максимальному использованию имеющихся сегодня возможностей для усиления ее влияния и ее позиций.

По понятным причинам мировое общественное мнение, выражающее непосредственные оценки тех или иных политических проблем широкими слоями населения различных стран, пока еще не может претендовать на существенное политическое влияние и тем более на доминирование в мировой политике. Однако надо признать и другое: его воздействие, облучение мирополитических связей культурой повседневности широких социальных аудиторий, проявление массовых позиций и их воздействие на решение некоторых глобальных проблем сегодня постепенно распространяются на все более широкий круг политических ареалов. Ну, а в перспективе, учитывая неуклонное повышение веса демократических норм политической жизни, будущая форма организации миропорядка, несомненно, будет

включать институализацию влияния мирового общественного мнения.

Актуален вопрос, какими могут быть формы и темпы этого процесса уже сегодня. Налаживание политических контактов, а равно инициация, контроль над центрами власти и политическое проектирование под воздействием мирового общественного мнения порождают весьма специфический дискурс и существенно отличаются от того, что происходит с влиянием общественности на уровне национального государства.

Прежде чем мы предложим некоторые, наиболее перспективные, на наш взгляд, формы позиционирования мнений мировой общественности в среде мировой политики, укажем на тот факт, что заинтересованность в ее весомом политическом представительстве опирается на ряд мощных социальных трендов, которые создают дополнительную основу для должного встраивания этого фактора в разнообразные зоны мировой политики.

Итак, прежде всего повышение роли мирового общественного мнения во многом обусловлено усилением позиций феноменологической, социокультурной логики политического развития в целом, а также резким повышением властного значения частных интересов в индивидуализированных и персонализированных формах выражения<sup>29</sup>. Другими словами, выражение интересов политических субъектов оказывается все теснее связанным с манифестацией специфических особенностей самих носителей этих потребностей, их реакциями, оценочными подходами, структурой и вообще самым широким набором проявления их субъектности. Так что, начиная от индивида и заканчивая самыми широкими межгосударственными альянсами, специфические способы оформления, представления и продвижения их интересов все в большей степени зависят от специфических культурных реакций и состояний этих субъектов.

---

<sup>29</sup> См.: Будон Р. Место беспорядка. Критика теорий социального изменения. М., 1998.

В самом широком измерении этого факта выявляется непосредственная и все более осязаемая связь любых трансграничных целей в мировом политическом пространстве с цивилизационными подходами. То есть стремление крупных социальных аудиторий непосредственно и специфически манифестировать свои предпочтения и ценности, связывать текущие и перспективные интересы с доминирующим для этих народов, наций, этносов типом идентификации, традициями и доминирующими типами социокультурной ориентации. Одним словом, такая приземленная до обыденности и отформатированная цивилизационными стереотипами форма презентации национальных, общегосударственных, региональных и прочих интересов становится сегодня все более адекватной структурой продвижения человеческих потребностей в пространстве мировой политики.

Как известно, именно на мировой арене как нигде явно проявляется тенденция к выдвиганию цивилизационных особенностей позиций и интересов различных политических акторов, выражающих различные, в том числе и некритически, нерационально воспринимаемые ценности, установки относительно не только собственных траекторий развития, но и будущего мирового порядка в целом. Еще С. Хантингтон и его последователи настаивали, что именно межцивилизационный уровень мировых контактов вскоре станет определяющим для формирования и развития мирового порядка, затмив значение существенных, прежде всего классовых, межгосударственных и иных конфликтов. Однако, даже если такая перспектива в каком-то аспекте и может быть подвергнута сомнению, непреложным фактом мировой политики является все более очевидное облачение позиций и интересов участников международных отношений в свои цивилизационные «одежды», транслирующие самобытные и непреложные ценностные установки народов, традиции, верования, локальные мифологии и иные аналогичные параметры, обуславливающие содержание артикулируемых интересов. И порой даже сила не способна стать

препятствием для выражения таких цивилизационных особенностей, политической активности ряда стран и народов.

Если же учесть общую перспективу мирового развития, то суть цивилизационного измерения трансграничной политики состоит в акцентировке приоритетов интеграции, а также в сохранении в зоне мировой политики стержневых параметров данного типа выражения интересов, т. е. культуры и мировоззрения стран и народов, опыта и традиций этносов и поселенческих структур, или, иными словами, собственно человеческого смысла и «генетического кода» цивилизаций. Все это показывает безусловную ценность целостности самой человеческой личности, корни которой – в духовных глубинах цивилизации, и принципиальнейшее значение последней для функционирования современного миропорядка, как бы современные глобалистские тенденции ни стремились снивелировать этот фактор.

Конечно, на практике возрастание роли цивилизационных подходов в мировой политике не вполне однозначно. По сути, каждая из цивилизаций так или иначе включена в некую двойную спираль развития человечества, означающую одновременную тягу к объединению и стремление к самобытности, отражающую собственный образ желаемого будущего как для себя самой, так и для всего мира. Более того, цивилизационные оболочки интересов различных государств, организаций или же иных акторов на мировой арене означают и столкновение разноуровневых, религиозных или вполне светских представлений, наследующих разнообразные территориальные, экономические, политические и иные противоречия между народами и, стало быть, фиксирующих известную разобщенность человечества по расовым и национальным признакам, несовпадение типов культур и верований и порой весьма существенно минимизирующих точки соприкосновения между народами.

В такого рода фактах проявляется одно из принципиальных противоречий между независимостью, самоопределением цивилизаций и объективной тенденцией к их интеграции.

Однако в конечном счете человечество все же едино по своему происхождению, по своей родовой принадлежности и своему предназначению. В сущности, всю свою многовековую историю различные общества, их элиты теми или иными средствами стремились к укрупнению и объединению. Поэтому движение цивилизационных приоритетов в мировой политике означает общую тенденцию к интеграции и объединению человечества.

Когда мы говорим об интеграции цивилизаций и под их влиянием — о качественном изменении состояния мировой политики, мы понимаем интеграцию как движение к новой, создаваемой общими усилиями и добровольно принимаемой системе ценностей, ориентиров и целей, лежащей в основе не разобщенного, а гуманистического и уверенного в своем будущем развитии мира (United Plural World). При этом проектируемое мироустройство должно обладать разумными, ограничивающими самое себя механизмами, не позволяющими в процессе диалога одной цивилизации разрушать ценности другой цивилизации и использовать их только в собственных целях.

Возрастание роли цивилизационных подходов в мировой политике дает возможность манифестировать значительно более широкий круг потребностей и интересов населения различных стран, чем ранее. Цивилизационные ориентиры также размывают установки и практики экономического детерминизма и политической целесообразности, утверждающие примат экономики и рационализма по отношению к духовности и культуре народов мира. Складывающаяся же под влиянием цивилизационных контактов мультикультурная основа мирового сообщества дает возможность понять, что политический дискурс в XXI веке должен основываться на совершенно определенных принципах и нормах.

Говоря о политическом будущем мира, подчеркнем, что трансграничные политические коммуникации должны включать силовые или мобилизационные формы презентации интересов, поддержание контактов, ориентированных на господство или явное ресурсное преимущество той или иной

системы ценностных предпочтений, убеждений и принципов. Фактически предлагается новое измерение паритетности участников международных коммуникаций. Конечно, пока еще такая установка является во многом скорее желательной, нежели реальной нормой мировых политических взаимоотношений. Однако прокламируемое ею равноправие социокультурных оснований диалога в рамках мирового порядка и опора исключительно на гуманистические идеалы и методы коммуникации между людьми и народами соответствуют именно межцивилизационной природе мировых контактов и взаимодействий. Можно утверждать, что речь идет о новом, обладающем глобальным в смысле предстоящей истории человечества ресурсе.

Потребность в такого рода порядке обусловлена и тем, что сегодня, особенно на фоне трагических событий, затрагивающих повседневные интересы рядовых граждан, жителей Земли с их ежедневными запросами и чаяниями, предельно четко проявляется их заинтересованность в совместном поиске новой модели поддержания мира, межцивилизационного соседства, налаживания и устойчивого сохранения международных договоренностей, поиска ориентиров и целей, ведущих к доверию между государствами и народами. Мощным фактором, повышающим потребность в новой межцивилизационной модели общения, выступает также и господствующий техногенный характер интеграционных процессов, мешающий действительному объединению стран и народов.

Одним словом, немного драматизируя складывающуюся в сегодняшнем мире ситуацию, можно утверждать, что вопрос в настоящее время стоит так: или совместными усилиями стран и народов будет найдена новая модель межцивилизационного взаимодействия (предполагающая инициацию и поддержание множественных и разнородных контактов между государствами, региональными структурами, массовыми социальными и национальными аудиториями), или же сохранится старая система мирового политического взаимодействия, порядок, который основан на эгоизме и насилии крупнейших политических агентов мировой политики; порядок, построенный на принци-

пах господства и подчинения, провоцирующий острые протестные процессы и содержащий высокие, даже катастрофические риски и конфликтогенность для всего человечества.

Поскольку правительства и официальные структуры национальной власти, а также международные организации не всегда способны ощутить земные тревоги граждан и найти способы решения этих проблем, то в этой модели непременно должны быть расширены возможности для непосредственного политического выражения мнений широких социальных аудиторий. Поэтому в будущем средствами политического диалога на уровне неформальных объединений граждан и проявления мнений общественности различных стран и народов мира должны решаться и важнейшие текущие вопросы, и стратегические перспективные задачи мирового развития.

Именно в такой системе межцивилизационных взаимодействий на мировой арене заложен, на наш взгляд, прообраз некоего будущего миропорядка, отличающегося и более высоким уровнем согласования действий субъектов мировой политики, и их ответственностью за будущее человечества.

Эти мысли о будущем должны помогать сегодняшним актуальным действиям, направленным на последовательное достижение согласия между цивилизациями, выработку общих подходов (хотя бы по тем проблемам, по которым возможно достижение компромисса), согласование представлений и ценностей. Это является необходимой предпосылкой и для нынешнего поддержания трансграничной интеграции цивилизаций в самом широком смысле этого слова, и для обеспечения функционирования мировой политики в ее более оптимальных форматах. В этом случае трансграничные процессы будут в большей степени основываться на сознательном выборе народов и цивилизаций, а также приобретут более управляемый характер, согласованный с интересами всех основных участников мировой политики. Без сознательных усилий в этом направлении наиболее авторитетных участников мировой политики ее связи и отношения будут сохранять и высокий уровень стихийности, и принципы действий «по законам джунглей»,

где всегда прав сильнейший, а его система ценностей навязывается иным участникам процесса.

Укажем еще на ряд факторов, способствующих расширению цивилизационных акцентов в осуществлении трансграничных процессов в мировой политике. Речь, в частности, идет о явлениях идеологического и — даже шире — духовного порядка. В данном случае уместно констатировать широкое, как риторически, так и политически воплощенное, распространение демократических норм и ценностей, обуславливающих высокий уровень плюрализации властных отношений в мировом пространстве. При таких условиях значительно повышаются шансы для всех действующих лиц, обладающих минимально достаточными ресурсами для выхода на международную арену. В свою очередь, разнообразие акторов и их интересов, приспособление механизмов мировой политики для решения местных, а порой даже частных вопросов в конечном счете свидетельствует о том, «что политическое вырывается за категориальные рамки национального государства»<sup>30</sup>. Столь же справедливым будет и утверждение что цивилизации все настойчивее «врываются» в мировое политическое пространство.

Такое постепенное встраивание цивилизаций (со всеми их формами и каналами позиционирования) в трансграничные политические процессы имеет и определенные технологические и даже процедурные возможности для выдвижения своих интересов. Самыми перспективными возможностями в этом плане обладает именно мировое общественное мнение, поскольку наступающая информационная эпоха способствует появлению инструментов, наиболее приспособленных для артикулирования интересов этого типа субъектов. Мощные национальные и международные СМИ как трансляторы сведений и одновременно звенья трансграничной коммуникации, в данном случае не как самостоятельные игроки в поле политики, становятся естественными и, что немаловажно, мощными инструментами позиционирования мнений мировой общественности.

---

<sup>30</sup> У. Бек Что такое глобализация? Ошибки глобализма — ответы на глобализацию. М., 2001. С. 9.



Конечно, в данном случае последней приходится иметь дело не столько со СМИ как с техническими носителями информации, сколько как с инструментами системы «мягкой власти»<sup>31</sup>, т. е. особой системы доминирования определенных политических сил, которая основана на информационных средствах целенаправленной организации дискурса и социокультурного влияния, в основном распространяющегося при помощи маркетинговых средств (PR, политической рекламы и проч.) передачи знаний и сведений<sup>32</sup>. В этом плане мнения мировой общественности не могут претендовать на систематическое и тем более адекватное представление политически зависимыми от медиамагнатов и рекламодателей и коммерчески ориентированными трансграничными средствами массовой информации. Однако именно в связи с деятельностью этих техно-телемедиумов у мировой общественности возникают дополнительные – и, подчеркнем, реальные – возможности для своего позиционирования, повышения авторитета, влияния на глобальную повестку дня и усиления позиций в различных зонах мировой политики. Так что при помощи цифровых технологий и поддержания глобальных коммуникаций выстраивание мирового общественного мнения, а равно и усиление цивилизационных ориентиров политического проектирования, становится социально и технически обоснованным трендом.

Следует отметить, что этот благоприятствующий постиндустриальной эпохе вектор развития мировой политики в содержательном плане довольно разнообразен. В своем нормативно-содержательном выражении цивилизационный подход выглядит достаточно определенным, в частности, предполагает определенное абстрагирование своих политических заявок от официальных позиций стран и правительств и сохранение по отношению к ним критического отношения. Конечно, существует и немало исключений, когда общественность выступает в унисон с позициями национальных властей, но в любом

---

<sup>31</sup> См.: Най Дж. Мягкая власть. Новосибирск, 2006.

<sup>32</sup> См.: Политические коммуникации // Под ред. А.И. Соловьева. М., 2004.

случае фактически ее установки и принципы продвигаются множеством различных акторов, действующих в самых разнообразных зонах мировой политики. Тем самым вскрывается потенциал множественности, противостоящей в данном случае клиентелизму.

Другими словами, цивилизационные подходы, позиционирование мнений международной общественности представлены деятельностью различных политических сил, структур, институтов. Например, мировое общественное мнение выступает и в форме стихийно складывающихся настроений, тиражируемых национальными и мировыми СМИ, и в виде деятельности различного рода институтов, неправительственных организаций, которые более устойчиво закреплены в мировом политическом пространстве, позиционируя соответствующие суждения и оценки. При этом наиболее перспективные возможности для усиления позиций мировой общественности, политически активной части населения Земли складываются у ее наиболее устойчивого и, что немаловажно, относительно институализированного способа артикуляции мнений — у народной дипломатии.

Именно народная дипломатия явно и недвусмысленно проявляет потребность в сохранении и продвижении цивилизационных параметров государственных, региональных и иных интересов граждан различных стран мира.

В рамках этого вида политической деятельности специфически оцениваются ведущие тенденции мирового развития, формируются собственные структуры и предлагаются средства для решения злободневных проблем. При этом народная дипломатия не только дополняет и корректирует позиции многих национальных правительств, но и служит источником инициирования самых разнообразных миротворческих политических проектов. Важно при этом, что этот крайне существенный креативный потенциал обладает и тем преимуществом, что позволяет выдвигать цели и предлагать средства решения многих конфликтов, на которые не могут пойти официальные режи-

мы. Народная дипломатия в этом смысле и ресурсна, и дополнтельна к официальной.

Например, в отличие от позиций правительств развитых и многих развивающихся стран ряд институтов народной дипломатии выражает неоднозначное отношение к глобализации, сочетая как позитивные оценки трансграничной интеграции и формирования нового миропорядка, так и поддержку альтернативных глобализации целей, например сохранения национальной идентичности, стратегии альтернативного глобализма. Правда, в основном мировое общественное мнение выступает против экономоцентристской трактовки этого процесса, акцентируя более человеческие установки и приоритеты складывающегося типа взаимодействий между странами и народами.

Самое главное, что данный институт как носитель мирового общественного мнения органически связывает функции артикуляции и агрегирования интересов с новым набором функций, собственно, и обеспечивающих сохранение цивилизационных оболочек заявляемых потребностей и интересов.

Прежде всего, к таким функциям следует отнести:

- поддержание прав и процесса этнонациональной и цивилизационной идентичности народов во всех регионах мира;
- ориентацию на устойчивое сближение стран и народов, интеграцию цивилизационных структур и образований;
- поддержание прочной коммуникации в сфере трансграничного гражданского дискурса;
- расширение повестки дня межправительственных и политических контактов в целом;
- расширение возможностей для развития института глобального гражданства;
- поощрение мультикультуралистских тенденций в политике и других областях жизни;
- научно-исследовательскую функцию, связанную с изучением цивилизаций как особых объектов, отличных от государств и наций;
- усиление гуманистического характера международного политического дискурса.

Конечно, названные функции неравноценны по своему актуальному значению для мировой политики. Например, формируемый в межцивилизационной коммуникации мультикультурализм в основном создает стратегические и долгосрочные, но актуально малоприменимые возможности для использования политических инструментов в целях сохранения и укрепления консенсусного типа контактов между народами, поиска компромиссов по всем вопросам, которые вызывают разногласия и непонимание народов. Под острые конфликты, как, например, вспыхнувшие противоречия между определенными слоями населения и отдельными правительствами мусульманских стран, с одной стороны, и европейскими СМИ, с другой, по поводу публикации карикатур на пророка Мухаммеда, сегодня не могут быть подведены мультикультуральные основания, не достигшие еще уровня межконфессиональной терпимости. Хотя, подчеркнем это особо, недостаточность усилий официальных структур для нахождения компромисса в этом вопросе показывает необходимость применения и разнообразных форм народной дипломатии, использования низовых, гражданских контактов для поиска адекватных и умиротворяющих форм урегулирования такого рода споров.

Или же взять в качестве примера функцию идентификации этносов и народов, представляющей собой обязательную ступень на пути к интеграции цивилизаций, необходимое ее предварительное условие. С одной стороны, идентификация представляет собой защитную меру от стихийных и неконтролируемых процессов интеграции, а с другой – своего рода средство, помогающее через самопознание определить формы и степень участия в них.

В этом процессе народная дипломатия должна помогать носителям той или иной цивилизации не только видеть свое отличие от других, оценивать иные сообщества, но и смотреть на себя критическим взглядом, адекватно оценивать себя.

Важно уметь видеть негативные и теневые стороны своего облика. Такая способность позволяет переосмыслить традиции, отказаться от отживших привычек и стандартов. В этом – пред-

посылка, определяющая способность цивилизации к саморазвитию и взаимодействию с внешним миром. Сверхважно доказательство права цивилизации не только на консервативную охранительную, если даже не на архаичную характеристику, но и на действие в качестве перманентного фактора прогресса.

И все же важнейшей функцией народной дипломатии в сфере мировой политики является усиление гуманистического характера последней. Это особенно важно подчеркнуть в связи с тем обстоятельством, что в политическом и научном мире устойчиво функционирует мнение, что сближение и интеграция цивилизаций неизбежно приведут к их исчезновению и, как следствие, нарастанию конфликтов и противоречий между представителями различных стран и культурных полумиров.

Иначе говоря, при осознании возможностей и перспектив межцивилизационного диалога неизбежно встает вопрос: как совместить в интеграционном процессе разноплановые по своим имманентным целям цивилизации, например, нацеленные на развитие, самосовершенствование человека, и техногенные, преследующие цель преобразования природы, совершенствования внешнего мира? И, более того, что же может стать результатом интеграции цивилизаций?

Скептики или противники межцивилизационной интеграции утверждают, что она в принципе невозможна, ибо неизбежно приведет к исчезновению цивилизаций. Так ли это? Будучи реалистами, мы понимаем, что такой вариант, конечно, возможен. Но только как один из вариантов!

По нашему мнению, такое сближение не ведет с неизбежностью к исчезновению цивилизаций. Напротив, оно способствует созданию коллективными усилиями новой мировоззренческой базы для утверждения приемлемой для всех модели интеграции и политического дискурса в самом широком смысле этого понятия. При этом собственные ценностные основы каждой цивилизации не разрушаются, хотя и могут трансформироваться в соответствии с новым историческим опытом. Именно на такой базе только и можно, на наш взгляд, осуществлять интеграцию в различных сферах (экономике, политике, культуре

и т. д.), поощряя и культивируя собственно гуманистические очертания этого процесса.

Поэтому в противовес, как уже говорилось, существующей сегодня техногенной и силовой интеграции стран и народов междивизиационный диалог дает возможность добиваться целей сближения народов духовными и гуманистическими методами. Ну, а поддержание гуманистических принципов междивизиационного диалога, в свою очередь, является условием осуществления эпохального процесса «становления человечества из человеческого рода» (Н. Бердяев). В этом процессе народная дипломатия и призвана укоренять в трансграничных коммуникациях гуманистический дух всечеловеческого общения и единения. А разработку конкретной модели политического развития, варианта интеграции, можно считать одной из важнейших задач народной дипломатии и ее институтов (что можно отнести к ее научно-теоретической функции).

Иными словами, гуманистическая и толерантная коммуникация, стремление к интеграции того или иного элемента цивилизации в некую кооперативную форму существования не означают, что он автоматически теряет принадлежность к своей цивилизации. Интеграция и автономное цивилизационное самоопределение не являются полярно противоположными состояниями человеческого сообщества.

Существует уже и емкая формула для такого перехода: «От диалога цивилизаций к цивилизации диалога» (В.М. Межуев).

Здесь под «цивилизацией диалога» имеется в виду не цивилизование диалога, а новое качество самой мировой цивилизации, признающей внутреннее многоцветие.

При этом противоречивость определенных ценностных структур и оснований политически снимается формами гуманистически направленной деятельности, создающей возможности для дальнейшей, сопряженной с длительностью жизни поколений последовательной инкультурации ценностей, возможного по своим мировоззренческим позициям сближения. Как несколько замысловато, но точно пишет о перспективе цивилизационной интеграции М.В. Ильин, будущий «... все-

человек открыт миру, говорит на всех языках, но при этом остается самым собой, ... становится привлекателен и важен для других»<sup>33</sup>.

Отметим еще одну грань гуманистической направленности деятельности института народной дипломатии. По сути, благодаря такого рода активности межцивилизационные формы общения сохраняют известные пороговые ограничения. В частности, речь идет о вытеснении из трансграничного диалога различного рода радикальных и экстремистских сил, проповедующих исключительность и крайнюю непримиримость позиций. Поддержание межцивилизационных контактов на уровне народной дипломатии не только предполагает необходимость толерантного отношения к внутреннему содержанию каждой из ценностных и поведенческих систем, но и практически поддерживает легальные и гуманные рамки такого диалога. Только такое отношение, непременно включающее в себя вдумчивое изучение процессов цивилизационного самоопределения, позволяет поддерживать продуктивный диалог в условиях противоречивых глобализационных и транснациональных процессов.

Существуют и другие аспекты поддерживаемых народной дипломатией пороговых значений межцивилизационной интеграции. Так, в процессе национальной самоидентификации, когда человек определяет, познает себя от противоположного, ищет «чужого» как своего внутреннего антипода, ее институты обязаны поддерживать те ценности и модели поведения, которые отрицают навязываемые людям идеалы потребительского общества. Ведь, отрицая их, дистанцируясь от такого рода представлений, носители любой цивилизации смогут лучше понять и оценить свои достоинства, увидеть в себе духовные силы, которые обеспечат ей движение к гуманному мироустройству, дадут возможность включиться в процесс гуманистической глобализации. Подчеркнем, что такая задача стоит перед представителями каждой цивилизации, включая и западную.

---

<sup>33</sup> Ильин М.В. Типы и разновидности политик мирового развития // Состязание старых и новых политик мирового развития. М., 2003. С. 30.

Понятно, что такая гуманистическая направленность деятельности институтов народной дипломатии де-факто направлена против тех идеологических и концептуально-теоретических подходов, которые разрушают межцивилизационный диалог, обосновывают униполярные и дезинтеграционные модели мирового развития. Иными словами, деятельность институтов народной дипломатии по политическому представительству цивилизационных интересов земного населения находится в явном противоречии с моделями однополярного мира, «мирового правительства» и иными идеологическими конструкциями, утверждающими возможность либо мобилизационного построения мирового порядка (в котором обезличенность национальных идентичностей становится неременной нормой политического позиционирования), либо вытеснения различных систем ценностей из процесса формирования соответствующего природе человечества политического миропорядка. Сама логика, дух выделения «центра» (центров) и «противоцентров», «ядра» и «периферии», «евроцентристских» или «мусульманоцентристских» порядков чужды межцивилизационным связям и смыслу деятельности народной дипломатии. Эти теоретические конструкции неприемлемы для тех, кто ориентируется на повседневные интересы народов, представляющих различные цивилизации и культуры.

Правда, нельзя не упомянуть, что ряд ученых настаивают на том, что параллельно с эрозией институтов и ценностей государства в среде мировой политики идет выработка «основ жизненного мира для всемирного республиканства»<sup>34</sup>. То есть того институционального дизайна, который будет в состоянии в будущем политически охватить весь мир и подчинить себе деятельность формальных институтов власти в различных зонах трансграничного пространства. Однако на такие представления следует возразить, что политическая архитектура власти — величина исторически ситуативная и зависящая от произвола конкретных действующих лиц. В то же время основы жизненного мира всегда включают ту или иную степень взаимодей-

---

<sup>34</sup> Бек У. Указ. соч. С. 23.



тивия народов. Так что подобное изменение институционального дизайна мирового порядка, как минимум, проблематично, а вот наличие межцивилизационного взаимодействия и тенденция к последовательному сближению культур — это константа и современной политики, и политики будущего.

Продолжая разговор о функциях народной дипломатии, следует отметить, что их осуществление неизбежно несет национальную, региональную и даже локальную окраску. Например, в нашей стране «разнонаправленность мировых [отечественных. — *Авт.*] и процессов затрудняет поиск цивилизационной идентичности России»<sup>35</sup>, что заставляет отечественные институты народной дипломатии интенсивнее прибегать к контактам с зарубежными партнерами, выступать инициаторами широкого круга неформального общения в международных отношениях, активно бороться с проявлениями ксенофобии, шовинизма, экстремизма и претензиями на гегемонизм.

Гуманность поддерживаемой народной дипломатией межцивилизационной интеграции предполагает необходимость особого внимания и к мировоззренческим установкам ее участников, ко всему, что определяет лицо цивилизаций, позволяет им отличаться от других, формирует представление об их собственной судьбе в мировом сообществе и об устройстве этого сообщества в целом.

В то же время надо понимать, насколько непросто сохранить такой практический стиль функционирования данных институтов. Ведь уважительное и равное отношение ко всем партнерам международного диалога цивилизаций отображает и тот очевидный факт, что современная глобализация «не охватывает всех экономических процессов на планете, не включает всех территорий и все человечество в работу своих отлаженных экономических и финансовых механизмов. В то время как ее влияние распространяется на весь мир, ее фактическое функционирование и соответствующие ... структуры относятся

---

<sup>35</sup> Сухарев Ю.Ф. Глобализация и культура // Глобальные изменения и культурные трансформации в современном мире. М., 1999. С. 119.

только к тем сегментам экономических отраслей, стран и регионов, которые напрямую зависят от их положения»<sup>36</sup>.

Прежде всего сказанное означает необходимость обеспечения коммуникаций разноуровневых обществ, находящихся на разных стадиях развития. Кроме этого, характер цивилизационного сближения предполагает сочетание дивергенции и конвергенции наций и народов, объединенных историческим процессом их сближения, частичной инкультурации и аккумуляции локальных ценностей. Эта естественность хода развития периодически включает в себя дополнительные источники объединения или нарастания демаркаций, идущих от официальных политиков и правительств. Так что этот процесс – весьма длительный, противоречивый и многосторонний, свидетельствующий, что в своем эпохальном измерении межцивилизационные коммуникации означают диалектическое взаимодействие соответствующих структур без видимых очертаний его завершенных форм.

Понятно при этом, что народная дипломатия не имеет возможности полноценно включаться во все эти процессы, поддерживать гуманистический характер контактов стран и народов. Следовательно, осуществление процесса «гуманистической интеграции», требует от нее нахождения механизмов, обеспечивающих сопряжение траекторий развития различных цивилизаций на основе их совместной эволюции, а не насильственного навязывания одной модели развития в ущерб другим. Конструирование таких механизмов, на наш взгляд, может происходить только вокруг разработки общих, объединяющих людей целей. Только общие цели, общие задачи позволяют найти точки соприкосновения цивилизаций, а через них – прийти к совместным действиям представляющих их групп и индивидов.

В этом плане деятельность институтов народной дипломатии должна способствовать тому, чтобы представители раз-

---

<sup>36</sup> Соловьев Э.Г. Новый миропорядок: толерантный мир или апофеоз конфронтационности // Вестник Московского университета. Сер. 18. Социология и политология. 2002. № 3. С. 5.

ных цивилизаций, опираясь на оценку своих собственных культурных адаптивных возможностей, решили, что из опыта других цивилизаций можно перенести на свою собственную почву, в каких формах и в каком качестве использовать. Последовательное и взвешенное решение этой задачи позволит оптимизировать глобальный диалог цивилизаций, способствовать обретению системой мировой политики более высокого уровня культурного разнообразия и институциональной целостности. По понятным причинам это даст возможность также ускорить изживание стереотипов техногенной межцивилизационной интеграции и придать ей гуманистический характер.

Но следует особо подчеркнуть, что такая трансформация, как минимум, отдельных зон и ареалов мировой политики не может произойти автоматически, стихийно. В отличие от техногенной интеграции гуманистическая интеграция цивилизаций, средствами народной дипломатии, является продуктом сознательных и скоординированных усилий приверженцев целей реального и гуманного объединения человечества.

Сошлемся в связи с этим на опыт одной из удачных, апробированных временем форм поддержания межцивилизационного диалога средствами народной дипломатии – деятельность мирового общественного Форума «Диалог цивилизаций», который приобрел черты действующего сетевого сообщества, работающего на базе различных цивилизационных моделей по всему миру. Его функционирование предполагает создание соответствующих национальных институтов, поддерживающих эти формы контактов и берущих на себя как главные коммуникативные, так и второстепенные (в частности, исследовательские) функции в данном сетевом сообществе.

В рамках данного форума уже сейчас создается международный совещательный орган – Консультативный совет, первый национальный центр Форума «Диалог цивилизаций» в городе Ереван, а также Восточно-Европейский Центр стратегического развития в Сербии и Черногории. Разворачивается сотрудничество форума с одним из авторитетнейших мировых исследовательских институтов – Университетом им. Джавахарлала

Неру в Индии. Исследовательская деятельность Фонда во многом связана с выработкой коллективных позиций по наиболее актуальным проблемам развития современного мира. Одной из таких тем, безусловно, является проблема интеграции и самоопределения цивилизаций.

Критерием успешности действий этого института является тот факт, что результаты его работы начинают оказывать реальное воздействие на практические мирополитические процессы. Например, в 2005 году по приглашению форума в Россию приезжала лидер Индийского национального конгресса госпожа Соня Ганди, которая высказала пожелание о налаживании сотрудничества форума с Фондом Раджива Ганди. Ряд положений Родосских деклараций вошли в ткань международных документов, в частности в Декларацию глав государств – членов Шанхайской организации сотрудничества и т. д. Свое отражение деятельность форума нашла и во многих национальных и трансграничных СМИ.

Одним словом, можно и нужно видеть, что дело поддержания межцивилизационного диалога, интеграции стран и народов – это реальный политический процесс, который уже сейчас при содействии институтов народной дипломатии начинает постепенно влиять на отдельные ареалы мирового политического пространства и перестраивать их. И хотя на пути межцивилизационной интеграции, безусловно, лежит множество препятствий и противоречий, эти усилия должны умножаться, привлекая новых сторонников мира и гуманизма. Именно привлекательность идеологии гуманизма, идеалы прочного мира могут стать основой расширения круга сторонников межцивилизационного диалога и мирового развития.

Представляется, что и перспектива развития мирового Форума «Диалог цивилизаций» может быть связана с предложенной содержательной и деятельностной нагрузкой.

# ЦИВИЛИЗАЦИОННЫЙ АЛЬТЕРГЛОБАЛИЗМ: ТРАДИЦИОНАЛИСТСКИЙ ПРОЕКТ

*В.Э. Багдасарян*

## 1. Фантом общечеловеческих ценностей

Глобализация есть очевидный путь гибели цивилизационных систем. Формулировка «общечеловеческих» принципов бытия предполагает ломку не соответствующих им парадигмальных основ цивилизаций. Представляемые в качестве универсальных концепты «прав человека», «гражданского общества», «правового государства» есть продукт западной мысли, не коррелирующий с другими объективно существующими в целом ряде социально-географических общностей духовными традициями. Так, проистекающая из пантеистического мировосприятия теза о том, что «естественный человек», будучи частицей разлитого в природе Бога, наделен «естественными правами» уже в силу своего рождения, противоречит креационистским<sup>37</sup> учениям о его происхождении. Для авраамических религий категория «прав человека» вступает в противоречие с этимологией искупления, их акцентировкой на проблеме греховности. Вообще, любая из религий, предписывая человеку определенный круг заповедей, не говорит ничего о его правах. Именно в форме заповедных предписаний, а не правового установления представлена, в частности, Нагорная проповедь.

В объективном диссонансе с религиозными традициями находится также и другой концепт из арсенала глобализации — «правовое государство». Восходящий по своим истокам к теории «общественного договора», он противоречит характерной для

---

<sup>37</sup> Толкование редко употребляемых научных дефиниций дано в терминологическом словаре.

большинства цивилизационных систем божественной этиологии власти.

Столь же сомнительной в общечеловеческом смысле представляется доктрина «гражданского общества». Генетически связанная с городским самоуправлением Западной Европы, она не соотносится с политической моделью стран, исторически не знакомых с феноменом бюргерского права. Присущий ряду цивилизационных систем принцип иерархической организации общества противоречит идеологеме гражданственности.

Даже человеческая жизнь не есть универсальная всецивилизационная ценность. Ее современная аксиологичность во многом основывается на отрицании загробного мира. Для религиозного же сознания человеческая жизнь есть не более чем мост к вечной жизни, что ставит ее в подчиненное положение к ценностям трансцендентного порядка. Актуализация феномена шахидов выступает индикатором аксиологической одномерности западного мышления.

Научная рациональность Запада как свидетельство универсальности западной культуры (с чем, кстати говоря, могут поспорить арабы) также не есть безусловная ценность для иного цивилизационного континуума. Научность воспринимается во многих духовных традициях апостасийным антиподом религиозности. В отличие от Запада Восток традиционно отдавал предпочтение иррационализму и мистике. Да и перспектива экологического тупика заставляет поставить под сомнение эффективность пути линейного сциентизма.

Таким образом, ни за одной из глобализационных категорий не может быть признан статус общечеловеческой (в смысле реальной мировой множественности) ценности. Глобализация и цивилизационная инвариантность несовместимы. Попытки их совмещения, как, к примеру, в рамках геопроекта С. Хантингтона, совершенно не отражают унификационных тенденций развития мира.

## 2. Альтерглобалистская парадигма традиционализма

Наиболее реалистично было бы встать под знамена глобализации. Именно такой реализм, поставленный выше этноконфессиональных традиций, предопределил успех «оранжевых революций». Но безоговорочное принятие глобализации подразумевает отказ от цивилизационной самоидентификации. В этом смысле адепты глобализма сродни коллаборационистам.

Для спасения цивилизаций необходимо выдвижение альтернативного по отношению к глобализации и сопоставимого по масштабам мегапроекта.

Должна быть найдена основа антиглобализационного единства мира. Конструируя данный проект по принципу прямой оппозиции к основным идеологемам глобализационной доктрины, в качестве ее альтернативы возможно признать идеологию традиционализма.

При партийном многообразии современного мира остро ощущается дефицит политической идеологии. Традиционализм является в этом отношении принципиально новой доктриной. Парадокс заключается в том, что при широком представительстве традиционалистов, традиционализма как политического течения до настоящего времени не сложилось. Традиционалистской идеологии в России в чистом виде никогда не существовало. Нет ее и сейчас.

Традиционализм предполагает полицентричность. Он есть единственное учение, отстаивающее цивилизационную инвариантность, тогда как другие пропагандируют приоритет одной из цивилизаций над всеми прочими. Нельзя согласиться с мнением В.М. Межуева, что только Запад смог выдвинуть впервые в мировой истории глобализационную модель.

Эсхатологический идеомиф о создании мировой империи был исторически присущ не только атлантистской семиосфере. Более того, без претензии на глобализационную экспансию, без планетарных амбиций невозможно существование ни одной из цивилизаций. Ментальной основой любой из цивилизационных систем является коллективный нарциссизм, представление о собственном превосходстве по тому или иному парамет-

ру. Идеологическая локализация ведет цивилизацию к гибели. Лучшее стремится господствовать, ибо в противном случае оно не является лучшим. Православный мессианиззм царской России и идеологема мировой революции СССР обуславливали их цивилизационный потенциал. Напротив, отказ от мировых амбиций, даже при прочих благоприятных факторах, вел в конечном итоге к цивилизационной эрозии. Идеологическая регионализация современной Российской Федерации, прагматическая философия мелких дел (подмена национального идеомифа тезисом «починить забор») лишает в настоящее время Россию перспективы в качестве самостоятельной цивилизационной системы. Ей суждено либо коррелировать свое бытие с мондиалистским проектом атлантистской глобализации, либо противопоставить ему собственный вариант глобалистского переустройства.

Принципы традиционализма не являются аналогом традиционности. Приверженности традиции как аксиологическому предпочтению консерваторов традиционалисты противопоставляют исторический выбор в пользу «архаических» моделей, выходящих за пласт цивилизационных форм Нового времени. Их политические намерения ориентированы не на сохранение (консервацию или реставрацию), а на возрождение посредством обращения к архетипам исторической памяти ментальных основ утраченных общественных ориентиров. При этом важно, что современные возможности модифицируют, преобразуют к современным типам упомянутые архетипы. Можно сослаться при этом на Э. Тоффлера, утверждающего, что многие решения коммуникационных, производственных, общественных, нематериальных проблем в рамках грядущей «третьей волны» в развитии человечества в целом как бы вернутся к основаниям, характерным для «первой, доиндустриальной волны», но на новом, современном уровне воплощения.

Развитие различных форм коммуникационных связей и интеграционной взаимозависимости есть объективная реальность современного мира. Было бы идилической утопией попытаться отгородиться от них, самоизолироваться в интровертном цивилизационном пространстве. Возражения по большому сче-



ту вызывает не сама глобализация, а лишь ее унифицирующий одномерный масштаб. Поэтому корректней говорить не об «антиглобализме», а альтерглобалистском проекте, не об отрицании интерграционности, а ее модификации. Псевдоинтеграции современного монистического глобализма противопоставляется подлинная интеграция, конструируемая на основе признания национальных идентичностей и мирового полилога культур.

### 3. Традиционализм и религиозная инвариантность

В противоположность традиционалистскому подходу консервативная идеология моноцентрична. Консервативный моноцентризм в условиях глобализации неизбежно ведет к партикулярности. Он может быть использован в качестве знамени самосохранения каждой из цивилизаций, но не годится как глобальный контрпроект, объединяющий все многообразие цивилизационных систем. Известны конфессиональные, этнические, геополитические вариации консервативного моноцентризма.

Конфессиональный консерватизм основывается на утверждении существования истинной религии. Для русских консерваторов в таком качестве чаще всего выступает православие (в последнее время отчасти также «велесово» язычество). Объединиться при такой постановке вопроса с последователями иных религиозных традиций, к примеру, ислама, не представляется возможным. Призывы к конфессиональному альянсу всякий раз порождают подозрения в религиозном отступничестве. Экуменизм в любом его проявлении клеймится с позиций консервативной идеологии как опасное еретичество. Религиозный партикуляризм составляет основу для мондиалистского сценария «цивилизационных войн». Сплошь и рядом традиционные конфессии подталкиваются на путь взаимной конфронтации. Инспирированность христианско-исламского противоборства представляется в настоящее время вполне очевидной. Чем более они будут изнурены во взаимной распре, тем легче капитулируют перед «новым мировым порядком». Опыт мировых войн дает в этом отношении прекрасную иллюстрацию тактики глобализма.

Напротив, традиционализм представляет путь солидаризации традиционных конфессий. Традиционалистский концепт основывается на постулате: «У каждого народа свой путь к Богу». Это не означает ни унии, ни какого бы то ни было религиозного компромисса. Ни один из народов не отрекается от своей веры, но и не попирает как ложные другие традиционные верования. Конфессиональное единение достигается перед угрозой глобальной экспансии безрелигиозной (или квазирелигиозной), имея в виду неоспиритуалистические модернистские культы) системы мироустройства.

Еще в профетике Вл. Соловьева обыгрывался сюжет о примирении православных, католиков и протестантов, богословские противоречия между которыми, казалось бы, неразрешимы в борьбе против Антихриста. Такая же парадигма единения может быть выдвинута и в отношении иных традиционных конфессий. Соотнесение «нового мирового порядка» с «антихристовым царством» находит соответствующее преломление не только в христианской апокалиптике, но и, с определенными модификациями, в эсхатологизме едва ли ни всех цивилизационнообразующих религий.

Одним из мотивов православного консерватизма является, как известно, его юдофобия. Для традиционалистской же системы оценок иудаизм есть одна из традиционных религий, союзник в борьбе с глобализацией. Наряду с православием, исламом и буддизмом он образует традиционалистский каркас России. Правверный иудей должен быть, таким образом, также заинтересован в идеях традиционализма.

В.М. Межуев совершенно прав в том, что именно религии составляют основу цивилизаций. Следовательно, межцивилизационный диалог должен осуществляться, прежде всего, на религиозном поле.

#### 4. Традиционализм и полиэтничность

Этнический вариант консерватизма подразумевает националистическую идеологию. Национализм — безусловный противник глобализации. Однако сам факт существования националис-

тической идеологии в условиях полиэтничности большинства государственных систем лишь добавляет сторонников в лагерь глобализма. Националисты перепутали мишени. Вместо борьбы против «нового мирового порядка», они переключились на конфронтацию с этническими мигрантами и национальными меньшинствами. Западные консерваторы ведут войну с законсервированными внутри себя (т. е. консервативными) иноэтничными цивилизационными анклавами.

Этнический консерватизм, будучи еще более партикулярным, чем религиозный, как антитеза глобализации не имеет никаких шансов на успех. Лепэновская лозунговая идеология «Националисты всех стран – соединяйтесь!» – представляется утопичной. У каждой нации – свой национализм. Националистическая идеология, так или иначе, предполагает существование оппонирования «сверх-нации» и «унтерменшей». Ведение же цивилизационного диалога с позиций указания на национальную неполноценность в принципе невозможно.

В отличие от этого традиционализм утверждает политическую симфонию народов. Каждый народ идентифицируется в нем в качестве высшей органической ценности. Права индивидуума ограничиваются историческими сверхзадачами этноса. Традиционализм провозглашает полиэтничность. Он апеллирует к опыту имперских систем как высшего политического проявления в генезисе цивилизаций, каждая из которых являлась гетерогенным организмом.

Почти все известные в истории империи были многонациональны. Как только они становились на позиции моноэтнического центразма, незамедлительно следовал их распад. Порожденная действием центробежных сил турбулентность могла привести к гибели самой цивилизации.

## 5. Запад в системе традиционалистского миропонимания

Геополитический антиглобализм в России представлен, прежде всего, неоевразийским направлением общественной мысли. Евразийство, в его дугинской интерпретации, можно было бы охарактеризовать в качестве традиционалистского учения,

если бы оно не ограничивалось евразийскими параметрами. Традиционализм континуально шире евразийской идеи. Он апеллирует не только к духовной традиции народов Евразии, но и иных континентов, включая «таласократическую» Америку. Цивилизационная геополитическая дихотомия «атлантизм» – континентализм замещается иным антагонизмом – «традиционализм» – «новый мировой порядок».

Страны, относимые к атлантистской геополитической конфигурации, также обладают собственным традиционалистским потенциалом. Глобализационные процессы столь же противоречат их традиционным системам ценностей, как и в отношении народов континентального пространства.

Не могу согласиться с мнением В.М. Межуева, представляющего современную глобализацию как планетарную универсализацию западной цивилизации. Глобализация – антицивилизационна. Она выражает дух мировой энтропии, не связанной с какой бы то ни было цивилизационной парадигмой. В религиозном смысле ей соответствует процесс апостасии.

Запад – как это ни парадоксально, тоже является одной из жертв глобализации.

Он не менее других цивилизационных систем нуждается в спасении. Другое дело, что западная цивилизация (или ряд цивилизаций, включаемых в западной культурный ареал) ранее других подверглась глобализационной энтропии.

Перед цивилизационно идентифицированным человеком Запада стоят в футурологическом плане те же угрозы, что и, к примеру, перед россиянином. «Будущее, – провозглашает Ж. Бодрийяр, – принадлежит людям, забывшим о своем происхождении, тем, кто не отяготил себя старыми европейскими ценностями и идеалами». Своей сакральной традицией обладает даже Америка, апеллирующая к освященным протестантской культурой идеомифам колонизации и борьбы за независимость. В этом смысле и американцы являются жертвами глобализации.

## 6. Традиционалистский мессианизм и институты регуляции межцивилизационных взаимоотношений

Дихотомия современного мира сводится к онтологическому противостоянию «цивилизационного человека» и «нового ковчежника». Традиционализм же есть планетарная, мессианская доктрина. Традиционалистский мессианизм обращен не к какому-то ограниченному географическими, религиозными или этническими рамками социуму, а ко всему человечеству. Только такая доктрина имеет шансы на успех, как контрпроект антиглобализма.

В этом отношении особенно показателен организационный опыт коммунистического мессианства. Его сила заключалась именно в планетарной адресации. Но коммунизм в исторической ретроспективе не представлял собой альтернативы мондиализму. Антиномичность коммунизма и капитализма была сильно преувеличена. Оба противопоставляемых друг другу строя являлись вариациями массового общества массового производства и потребления. Как «два пути к одному обрыву», — определял их И. Р. Шафаревич. Это были две модели осуществления модернизации, смысл которой в исторической проекции заключался в уничтожении структур и атрибутов традиционного общества. Поэтому традиционализм является подлинным онтологическим оппонентом и капитализма, и коммунизма. Под видом борьбы друг с другом адепты капиталистического и коммунистического мондиализма искореняли сохранившиеся реликтовые традиционалистские элементы. По-видимому, те и другие действовали зачастую в рамках единой режиссуры. Еще Б. Дизраэли писал о «союзе искусных накопителей богатств с коммунистами» для разрушения христианского монархического мира.

Дезавуировавший себя в качестве ориентира антиглобалистских сил коммунистический мессианизм может быть заменен традиционалистским мессианизмом. Возможно вести речь о создании Пятого Традиционалистского Интернационала. Подобно тому как Третий Интернационал вызывал у ряда философов русского зарубежья ассоциации с Третьим Римом, Пятый — может

быть увязан на основании метафоры уподобления с сакральным Пятым царством.

Учредительный съезд традиционалистов может быть проведен, исходя из опыта создания Коминтерна в 1919 г., явочным порядком (предположим, в России), посредством кооптации в его состав представителей мигрантских анклавов, определяемых в качестве делегатов от различных цивилизационных систем. Именно мигрантам отводится в традиционалистском проекте роль трансляторов цивилизационного диалога.

На Традинтер может быть возложена миссия интеграции антиглобалистских сил. При легитимизации традиционализма следует поставить вопрос об институционализации регулирующего межцивилизационные взаимоотношения органа. Идеологически он должен позиционироваться как антипод Организации Объединенных Наций, окончательно дискредитировавшей себя в качестве мондиалистской структуры.

ООН, как и прежде Лига Наций, очевидно выступает проводником доктрины глобализации. Исторически наиболее близкой к традиционалистскому духу формой международной регуляции в Европе являлся «Священный союз народов» (перефразированный в либеральной критике как Союз императоров). Он выражал «русский взгляд» на европейскую реинтеграцию. Евангельское единение европейцев сочеталось с признанием инвариантности традиций. Борьба с революциями велась именно ввиду заключенной в них апостасийной антитрадиционности. Правда, Священный Союз ограничивал цивилизационную вариативность рамками христианской культуры (к примеру, в него не была допущена Османская империя), в силу чего он не может быть признан традиционалистским. Уместнее говорить о присущих ему элементах традиционализма при безусловной консервативной доминации.

## 7. Место России в традиционалистской системе мировых координат

России в принципе может принадлежать центральная роль в выдвигении традиционалистского проекта. Особые права ее

в аккумуляции идеологии традиционализма обуславливаются собственной политрадиционностью. Из современных стран, пожалуй, только Индия может соперничать с Россией в многообразии духовных традиций.

Очевидно, ее традиционалистская инвариантность и создала иллюзию «расколотовой страны». Возражая В.М. Межуеву, следует указать, что в той или иной степени «расколотыми» являются все цивилизации. Каждая из них имеет внутри себя компрадорскую прослойку, этология которой основывается на отрицании цивилизационной самоидентификации. Западничество отнюдь не является русским изобретением. Все сказанное В.М. Межуевым о расколе российской культуры в равной степени можно отнести к любой из цивилизационных систем. Сами западные страны, имея в виду аксиологическое «отщепенство» части национальной элиты («малого народа» в кашеновском понимании), следуют признать «расколотыми».

Если верно утверждение В.М. Межуева, что Россия хочет стать Европой, то столь же правомочно будет утверждать о желаниии Европы стать Америкой. Но достаточно ли такого рода устремлений для отрицания их цивилизационной сущности? Очевидно – нет.

Вероятно, В.М. Межуеву следовало обратиться не к философской рефлексии интеллигенции, а к народной самоидентификации. Исторически на уровне массового сознания желание стать Западом для русского народа никогда не было характерно. Но даже если определять Россию не в качестве одной из цивилизаций, а лишь как поле цивилизационного транзита, ее права на приоритет в традиционалистском движении будут выглядеть еще более основательными.

В доводе В.М. Межуева, выступающего против признания особого цивилизационного статуса России, о том, что отечественные философы избегали определять ее в качестве цивилизации, обнаруживается некоторая десинхронизация применяемых понятийных категорий с историческим контекстом их генезиса. Дело в том, что в дошпенглеровскую эпоху понятие «цивилизация» имело совершенно иное, в сравнении с современной трак-

товкой, истолкование. Оно не мыслилось вне рамок западнотриумфальной теории универсальной эволюции в качестве высшей стадии общественного прогресса. Цивилизация определялась как антипод «варварству», будучи отождествляема исключительно с западной системой ценностей. Для философов, стоящих на позициях отстаивания российской самобытности, было бы странным экстраполировать данную категорию применительно к России. Да и вообще, эволюционистская теория допускала лишь одну возможную цивилизационную модель, по отношению к которой все прочие общественные системы классифицировались в качестве «дикости» или «варварства». Поэтому сама дефиниция «российская цивилизация», равно как и, к примеру, «китайская цивилизация», звучала бы абсурдно.

Действительно, Н.Я. Данилевский не использовал понятие «цивилизация». Но описанные им культурно-исторические типы, среди которых видное (если не центральное) место отводилось «русско-славянскому», принципиально не отличаются от цивилизаций в их современной трактовке. Не случайно поэтому, что автора «России и Европы» считают одним из основоположников цивилизационного подхода в гуманитаристике.

Россия хочет быть Западом, но им не является, — утверждает В.М. Межуев. Но она не является и Востоком. При отказе в отождествлении ее как с тем, так и с другим логичнее всего было бы признать за ней собственную цивилизационную парадигму.

Совершенно неприемлемой представляется характеристика политической модели России через дефиницию «восточная деспотия». Генезис данной понятийной конструкции отражает профанированное восприятие западной общественностью сакральной природы имперской власти на Востоке. Ее применение соотносится с теорией универсального прогресса и выглядит в настоящее время как научная архаика.

Теократическая форма власти, естественно, подразумевала ее сакрализацию. Понятие «деспотия» искажает смысл правового статуса высших властных институтов. Теократический суверен, несмотря на жестокость в отношении подданных, не являлся деспотом. Правитель не был полновластным хозяином, вотчинни-



ком управляемой им страны. Он считался фигурой медиумной. Его общественная функция заключалась в концентрированном воплощении воли народа, посредником между которым и высшими силами он выступал.

Властные прерогативы монарха ограничивались Традицией. Русский царь, к примеру, не мыслился иначе, чем «православный государь». Даже Иван IV совершенно не в деспотическом смысле понимал собственную власть. В послании Андрею Курбскому он пояснял, что Русская земля управляется, во-первых, Божественным Промыслом, во-вторых, представительством Богородицы, в-третьих, покровительством национальных святых, в-четвертых, традицией предков и, только в-пятых, великими государями. Царь не мог изменить традицию, почитаемую выше политической власти. Именно она освящала его самодержавный статус.

Упрощенное понятие «восточная деспотия» нивелирует мистический смысл русского самодержавия, его поэтику и космологизм. Оно не позволяет раскрыть и понять ментальные основы государственной власти в России. Представление самодержавия в качестве деспотии идет от «интеллигентской» критики государства. Ее очевидные русофобские мотивы делают невозможной позитивную оценку реанимации такого рода отождествлений в современной российской науке. «Для гордого взора иноплеменного, для «просвещенного» русского шестидесятиничества, — отвечал обличителям «деспотизма» российского государства Н.И. Ульянов, — никакого «рока», конечно, не существует. Кнут, дыбы, воеводские поборы, барщина, Шемякин суд — вот и весь рок. С приходом к власти большевиков эта версия сделалась официальной... Существовало ли когда государство без взяточничества, без коррупции, без злоупотребления властью, без жандармов, притеснений и несправедливости? И впрямь ли далеко ушла Россия, в этом смысле, от Европы? Одних рисунков и эстампов Домье, посвященных французскому правосудию, достаточно, чтобы стусевать и сделать ничтожной фигуру нашего примитивного Шемяки. Никогда в старой России не было таких кошмарных застенков и тюрем, как в просвещенных стра-

нах Запада. Были «Грозные Иваны, Темные Василии, но разве не было Христиана II датского, «северного Нерона»? Разве не было Эрика XIV шведского, Филиппа II испанского, «белокурого зверя» Цезаря Борджиа? В русском прошлом не найти ничего похожего на холодную жестокость венецианской Сеньории, на испанские аутодафе, на альбигойскую резню, костры ведьм, Варфоломеевскую ночь. Про Россию никогда нельзя сказать того, что сказал Вольтер про Англию: «Ее историю должен писать палач». И никогда русских крестьян не сгоняли с земли, обрекая на гибель, как в той же Англии в эпоху первоначального накопления. Никогда эксплуатация крепостных не была более безжалостной, чем в Польше, во Франции, в Германии. Даже при подавлении бунтов и восстаний русская власть не проявляла такой беспощадности, какую видим на Западе. Расстрел 9 января и карательные экспедиции 1905 года не идут ни в какое сравнение с парижскими расстрелами Кавеньяка и Галифе. Если же обратиться к колониальным зверствам европейцев, то у самого К. Маркса, описавшего их в I томе «Капитала», не повернется язык сравнить с ними русское освоение Сибири или Кавказа.

## 8. Субъекты цивилизационного диалога

Что считать цивилизацией? Как определить, какие историко-культурные системы составляют цивилизационные типы, а какие нет? Существуют десятки (если не сотни) подходов к раскрытию понятия «цивилизация». Если В.М. Межуев, к примеру, пишет о единой цивилизации Запада, то другие исследователи идентифицируют в рамках западной традиции несколько цивилизационных типов. При обращении к германскому национальному самосознанию выяснится, что сами немцы не относят Германию к западному миру. А ведь вопрос о понятийной идентификации цивилизаций предполагает последующее определение субъектов и предмета цивилизационного диалога. По логике В.М. Межуева, России, не являющейся самоценной цивилизацией, участвовать в нем не придется. Цивилизационный проект, таким образом, может погибнуть, еще не родившись, на стадии идентификационных споров.

Выходом из дефиниционного тупика может послужить предложение абсолютной открытости «цивилизационного клуба». Цивилизациями должны быть признаны те историко-культурные общности, которые саморепрезентуются таковыми. Если, к примеру, Украина найдет основания для цивилизационной самоидентификации, — пусть будет украинская цивилизация. Чем шире окажется масштаб цивилизационной множественности, тем духовно богаче предстанет полицентричный традиционалистский мир.

### 9. Традиционалистский путь как историческая реальность

Традиционалистская альтернатива глобализации — не есть утопия. История предоставляет многочисленные примеры государственных систем, функционирующих на основе следования принципам традиционализма. Традиционалистскими являлись, к примеру, как держава Ахеменидов, так и геополитически сменившая ее держава Александра Македонского. Религиозные представления правящего слоя в них не только не универсализировались, но сознательно ограничивались ареалами этнических традиций. Даже завоевательные походы тех же персов обосновывались зачастую заступничеством за автохтонные культы. В итоге — местное население встречало их как освободителей. Так было, в частности, при взятии Вавилона, когда персы выступили ревнителями вавилонского культа Мардука.

Евразийскую версию имперского традиционализма представляла держава Чингисхана. Религиозная толерантность монголов зиждилась на допущении о вариативности путей постижения Бога. Они покровительствовали институтам каждой из имеющих в их империи конфессиональных традиций, включая Православную Церковь.

Но архаический традиционализм еще не имел идеологического выражения. Как идеология он формируется только теперь, когда обнаружился перманентный духовный кризис сменившей его модели мироустройства. По подобию марксистской

исторической триады: «пещерный коммунизм» – эксплуататорское общество – коммунизм – конструируется традиционалистская диалектика: традиционное общество – апостасийная энтропия – традиционализм.

Обращение к традиции вовсе не подразумевает апологии обскурантизма. Опыт Японии по совмещению традиционности с новейшими научными технологиями может служить наглядной рекламой традиционалистской идеологии.

О перспективах традиционалистского антиглобализационного альянса в современном мире свидетельствует, к примеру, складывание геополитической оси Москва – Тегеран. Несмотря на все попытки антагонизации взаимоотношений православия и ислама, Россия и фундаменталистский Иран все более сближаются друг с другом.

## 10. Общий вывод

Формирование цивилизаций исторически было связано со следованием традиции. Соответственно, перспектива гибели цивилизаций обуславливается процессом глобальной универсализации. Если считать цивилизации ценностью, приемлемой во всех уголках земного шара, то возникает задача их сохранности, если не спасения в условиях глобализации. Спасение их возможно при выдвигании идеологического концепта, акцентированного на задачах сохранения цивилизационных традиций. Таким образом, идеология традиционализма есть идеология поливариантного мира цивилизаций.

Не претендуя на единственность и универсальность, традиционализм, как минимум, показывает возможность существования глобальных, во-первых, коммуникационных проектов, а во-вторых, конкретной повестки международных переговорных и практически значимых политико-организационных усилий. Россия могла бы, развивая данный подход, продвинуться по пути заявки на мировых площадках своей идентичности, заметности и значимости.

# О КОНФЛИКТЕ ЦИВИЛИЗАЦИЙ И ПРАКТИЧЕСКИХ ШАГАХ К УСТОЙЧИВОМУ МИРУ МИРОВ

*Ю.А. Красин*

На протяжении тысячелетий человечество развивалось не как гомогенное целое, а как совокупность исторически сложившихся, разбросанных по земному шару общностей людей, каждая из которых имела свою специфику – экономическую, социокультурную, религиозную. В этом и состоит причина существования разных цивилизаций, если рассматривать данное понятие как спрессованный исторический опыт (*summa summagum*) больших территориальных сообществ, воплощенный в образе жизни, культуре быта и общения, менталитете и мироощущении, ценностных предпочтениях и приоритетах. Объективный характер существующих здесь различий позволяет считать, что наш земной мир представляет собой мир миров.

О противоречиях и конфликтах во взаимоотношениях цивилизаций известно давно. Достаточно вспомнить слова Р. Киплинга: «Запад есть Запад, а Восток есть Восток; и им никогда не сойтись». Проблема эта приобрела особое звучание вследствие глобализации мира. Возникла качественно новая ситуация: начался процесс формирования мирового социума, и цивилизации стали превращаться в его составные части, крепко связанные глобальными культурно-информационными и финансово-экономическими потоками. Пространство и время уплотнились на несколько порядков. Доминирование экономически и научно продвинутой западной цивилизации, развившейся на основе принципов гомоцентризма, активного переустройства среды (техногенная цивилизация) и внешней экспансии, породило тенденцию и стремление к унификации цивилизационного многообразия жизни мирового сообщества. Сила действия стимулировала силу противодействия – мощ-

ные социально-национальные движения за сохранение идентичности незападных цивилизаций.

Печальный итог безудержного наступления западного не-олиберализма – раскол мира на «золотой миллиард» и пяти-миллиардную зону нищеты и отсталости придавал конфликту цивилизаций агрессивный характер, создал почву для международного терроризма, породил угрозу прямого столкновения цивилизаций.

В политической повестке дня мирового сообщества в качестве злободневного и животрепещущего встал сегодня вопрос, от которого решающим образом зависит судьба человечества. Это вопрос о том, как наладить конструктивный диалог цивилизаций с целью минимизации тяжких последствий нарастающего конфликта и поиска мироустройства глобального социума, способного снять мировое противостояние полюсов богатства и бедности, величия и униженности, обеспечить демократическую кооперацию всех цивилизаций в интересах общего блага человечества и тем самым условия стабильности международного сообщества.

Трудности понимания и интерпретации процесса глобализации и его весьма противоречивых последствий для разных цивилизаций и национально-государственных обществ, в том числе и российского общества, во многом объясняются ярко выраженной антиномичностью развития мирового сообщества. Не просто наличием противоречий, которые снимаются переходом в новое качество, а именно антиномий, в которых противоположные тенденции сохраняют однопорядковые субстанциональные основы для своего постоянного воспроизводства. С одной стороны, тенденция к целостности человеческого социума, обусловленная интеграционными процессами. С другой стороны, тенденция к многообразию, обусловленная динамикой альтернативных форм жизнедеятельности и спецификой исторического раскрытия потенциала, заложенного в разных социокультурных практиках и традициях (в разных цивилизациях).

Сосуществование и противоборство этих полярных тенденций глобального развития несет в себе серьезный вызов демократии. Одна из этих тенденций ведет к росту сепаратистских национально-этнических движений, враждебных новым технологиям, взаимозависимости, дезинтеграционных по характеру. Другая, — наоборот, выражает интеграционные процессы.

В нынешних трактовках глобализации наблюдается явный перекокс в оценках двух тенденций в сторону переоценки значимости интеграции мирового сообщества и недооценки (даже с оттенком осуждения) его плюрализации. Между тем становится ясным, что не только в ближайшей, но и в самой отдаленной перспективе мы будем иметь дело с нарастающим многообразием мира. Что же тут нового? Ведь мир всегда был многообразен. Но всегда казалось, что, в принципе, его можно подвести под некую общую схему. И такие схемы создавались. Хотя многие реальности в них не укладывались, однако подразумевалось, что в результате «интеграции» и «конвергенции» человеческое сообщество станет гомогенным. При этом в большинстве случаев имелось в виду, что произойдет это в рамках западной цивилизации.

Теперь же мы видим, что картина развития мирового сообщества гораздо сложнее. Конечно, тяга к западным образцам и стандартам была и сохраняется сегодня. За ней стоят преимущества новых технологий, достижения Запада, зависть перед его успехами. Но все же попытка втиснуть мир в западную оболочку в значительной мере искусственна. Все явственней прорываются другие цивилизационные потребности и устремления, другие ценностные ориентации и стили жизни. Мы находимся не просто в целостном мире, а и в сообществе «миров». В нем антиномично совмещаются или сопрягаются не совпадающие векторы развития. Возможно, удручающий нас «мировой беспорядок» — это и есть процесс становления новой глобальной системы «мира миров». Это не полицентризм и, тем более, не моноцентризм, а естественное взаимодействие и взаимная притирка разных культур и цивилизаций. Одни подобно С. Хантингтону говорят о неизбежном столкновении этих

цивилизаций. Другие вслед за Ю. Хабермасом пытаются найти общие принципы дискурса цивилизаций. Идет поиск ответов на вызовы глобализации и одновременно плюрализации мирового сообщества.

Далеко не случайно появилась концепция постмодернизма. Она вырастает из процесса осознания бесконечного многообразия окружающей нас действительности и, следовательно, релятивности общественных структур и способов жизнедеятельности, в том числе и международных реальностей. Постмодернизм доводит реальные тенденции до абсурда, до отрицания самой возможности социальной теории. Но нельзя не видеть, что он паразитирует на действительных проблемах. Тому способу мышления, который сложился на базе вестфальских представлений о стабилизирующем балансе сил, кажется, что мировое сообщество движется к царству полного беспорядка. А в этом надо еще разобраться.

Пока не найден убедительный ответ на вызов постмодернизма ни в социально-философском плане, ни с точки зрения теории международных отношений. Что касается этой последней, то общее направление поиска определилось достаточно ясно. Это – переход от иерархической системы международных отношений, основанной на принципах господства и подчинения и органически включающей в себя стратегию баланса сил, к системе сетевых отношений, которые только и могут образовать прочную базу демократического миропорядка. Обращение к идеям нового мышления выражает именно это направление поиска. Однако трудность нынешнего начального и преимущественно конфликтного этапа становления глобальной системы равноправного со-развития цивилизаций состоит в том, что старые представления пока преобладают и, вероятно, долго еще будут преобладать в мировой политике. Сила, насилие, силовые давления не уходят с политической арены.

Означает ли сказанное, что сама попытка внедрить идеи нового мышления в практику международной политики в глобализирующемся мире, предпринятая в 80-е гг. прошлого столетия, была ложным направлением поиска? Совсем нет. Контур



новой стратегии вполне соответствовали условиям глобализации. Была недооценка трудностей перехода и необходимого для этого времени. Расставание с прошлым не так просто.

Сначала идеи нового мышления породили большие надежды. Казалось, открывались безграничные горизонты для прекращения международной конфронтации и объединения усилий всего человечества в объединенном поиске наилучших и безопасных форм мироустройства. Позднее, натолкнувшись на трудности, эйфория прошла, а затем наступило разочарование. Но самое печальное, что и в среде политиков, и в общественном мнении все чаще наблюдаются повороты к стереотипам традиционного политического мышления, способные только обострить межцивилизационные конфликты и завести мировую политику в безысходный тупик.

Особую тревогу вызывает упорное стремление к моноцентризму со стороны единственной оставшейся супердержавы. «Реалполитика» вновь торжествует над «идеализмом» нового мышления. Однако потребность в новой парадигме мировой политики для глобализирующегося мира не исчезла. Возврат к поиску новых возможностей неминуем. И он стимулирует появление новых, не укладывающихся в существующие стандарты нереалистических утопий. Говоря словами М. Вебера, в политике для реализации возможного временами приходится выходить за его рамки и стремиться к невозможному.

Сегодня политическое мышление в сфере мировой политики столкнулось с парадоксом глобализации и плюрализации (хочется сказать «глобаплюрализации») мира.

Упразднение биполярной системы международных отношений, которое должно было бы положить конец балансированию на грани войны, само стало источником нестабильности. Как только сдерживающие обручи установленных правил распались (а регуляторы, отвечающие принципам нового мышления, еще не сформировались), на поверхность всплыли многие нерешенные противоречия и проблемы, ранее подавлявшиеся биполярной солидарностью. К их числу относятся региональные узлы взаимных претензий, споры по границам,

межгосударственные противоречия, национально-этнические конфликты и т. д. Возникли многочисленные источники международной нестабильности и насилия.

Усиление взаимозависимости мира как выражения его целостности, которое должно создать основу управляемости международных отношений, на нынешнем начальном этапе порождает дополнительные узлы напряженности как в отдельных странах, так и на мировой арене. Они возникают вследствие неоформленности (экономической, гражданской, правовой) мирового сообщества как целого и связанных с этим вопросов суверенитета и полномочий, сфер влияния, распределения и использования ресурсов и т. д.

Казалось бы, переход к общечеловеческим измерениям во внешнеполитической практике должен был утвердить в создании политических деятелей более широкий подход к проблемам мировой политики. В действительности он породил обратную реакцию — возврат к привычной логике подготовки и принятия решений в системе координат национального эгоизма, баланса сил, силового давления. Опыт убедительно доказал: пока общечеловеческое видение политики не укоренилось в отношениях и структурах, не институционализировалось, приоритет общечеловеческих ценностей остается больше предметом риторики, в мировой политике по-прежнему доминируют национальные интересы. Никто не хочет быть в проигрыше, не имея твердых гарантий собственной безопасности и надежных механизмов ее защиты в системе человеческого сообщества.

Вдумываясь в смысл этих парадоксальных феноменов, надо признать, что освоение последствий глобализации в мировой политике — долгий и трудный процесс. Пока же, если смотреть в глаза фактам, дело идет к утверждению авторитарных порядков. Техносфера под эгидой мировой финансовой олигархии устанавливает иерархическую структуру отношений, которая авторитарна по своему характеру. Можно было бы заключить, что не происходит ничего необычного. Нации-государства в начальный период их становления также не избежали авторитарных способов утверждения внутреннего порядка. И этим

были созданы предпосылки для последующего демократического развития.

Однако здесь возникает серьезная теоретическая проблема. В рамках отдельных стран существует такой политический субъект, как государство. Оно обладает монополией на власть, на легальное использование насилия. Именно оно выполняло функцию наведения общенационального порядка, прибегая к авторитарным методам. Затем создавалась основа для эволюции обществ. В национальных рамках существует гражданское общество. Именно баланс взаимодействия государства и гражданского общества создал в западных странах условия для демократии. А как складывается ситуация в новом социуме мирового сообщества?

Во-первых, там нет государства. Значит, возникает проблема политических структур, властных инструментов установления и регулирования мирового порядка. Вряд ли вообще в мировом сообществе возможен властный институт, который был бы аналогом государства. Во всяком случае, международные политические структуры отстают в своем развитии от мировых экономических реальностей. Международные политические и правовые институты существуют в ООН, в региональных организациях. Но они не имеют монополии на власть, которой в национальных рамках обладает государство, а их сила и влияние по отношению к мировому сообществу не идет ни в какое сравнение с силой и влиянием государств в национальных масштабах.

Во-вторых, мировая политика не сбалансирована влиянием гражданского общества. В научную литературу введено понятие «международное гражданское общество». Исследователи указывают на какие-то его звенья, ссылаются на «зеленых», на неправительственные организации международного уровня. Но ясно, что влияние этих разрозненных звеньев несоразмерно с силой анонимной власти могущественных финансовых структур. Эта власть внешне неразличима, по словам М. Фуко, «исходит отовсюду». Она провоцирует мировые процессы, которые ставят национальные государства перед фактами кризи-

сов и катастроф. Пока что гражданское общество на мировом уровне бессильно сделать что-либо серьезное.

Констатируем, что пока нет ясного ответа на поставленные вопросы. Тем не менее, важно отметить, что существует кардинальная для человечества проблема политических и социальных отношений в мировом социуме. От решения этой проблемы зависит судьба мирового порядка и в значительной мере становление демократического мирового порядка.

Реальности глобализации и постиндустриализма воздействуют и на общественное сознание, вызывая в этой сфере последствия не менее значимые, чем в экономике, политике и социальных отношениях. Данная тема во всем ее объеме – предмет особого разговора. Сейчас речь идет лишь об одном ее аспекте, который наиболее важен для осмысления процесса глобализации и его влияния на взаимоотношения цивилизаций. Это – изменение самой социальной теории, ее содержания, методов познания, способов и форм развития, ее места и роли в общественной жизни, словом, методологии концептуального видения той действительности, которую мы обозначаем термином «социальное».

В истории человеческого общества ясно выделяются определенные этапы, характеризовавшиеся своим специфическим видением действительности, которое соотносилось с уровнем развития цивилизации (наивный оптимизм Античности, религиозный мистицизм Средневековья, рациональный сциентизм индустриального общества). На рубежах этих этапов происходила смена парадигм общественного сознания. Как раз сегодня, на этапе глобализации общество вышло на рубеж, возможно, самого крутого поворота в своем развитии, и именно этим определяется и сама постановка вопроса о новой социальной теории, преимущественно связанной с достижениями общественной мысли прошлого, но имеющей свою качественную специфику.

Привычные и обкатанные социальные воззрения перестают «работать», во всяком случае, в полной мере. Это касается стоимостной политэкономии и самого понятия стоимости, взглядов на мир как на иерархию независимых государств, тео-

рии классов и социально-классовой стратификации, представлений о государстве и гражданском обществе, одномерной редуccionистской концепции личности, а в более широком плане – антропоцентристского видения мира, отводящего природе и космосу роль среды в общественном процессе. Многие из этих концепций не отвечают нынешним реальностям и опыту незападных цивилизаций. Все острее ощущается нужда в новой системе взглядов.

Глобализирующийся динамичный «мир миров», естественно, воспринимается теоретическим сознанием иначе, чем прежде, в силу глубоких качественных изменений, которые произошли как в самом этом мире, так и в воспринимающем его сознании.

Новое социальное видение еще не сложилось в целостную систему взглядов, прорисовываются лишь ее приблизительные контуры. Учитывая глубину и масштабность происходящих перемен, можно предположить, что дело не ограничится простым изменением в системе социальных воззрений, как не раз было в прошлом. В переосмыслении нуждается весь спектр социальной проблематики, начиная с вопросов прикладной этики и практической политики и кончая абстрактными философскими категориями.

Современная социальная концепция, ее методология только еще формируются. Сова Минервы вылетает в сумерки, справедливо отмечал Гегель. Человечество находится на пороге большого прорыва в понимании цивилизационного развития. Еще недостаточно накоплено практического опыта, а тот, что имеется, еще не устоялся в такой степени, чтобы стать основой для крупных социально-философских обобщений. Новое видение мира пробивается с большим трудом, наталкиваясь на консерватизм старых представлений.

Из этих противоречий эпохи становления глобального мира рождается теоретический экстремизм. С одной стороны, постмодернистский релятивизм, упраздняющий теорию и растворяющий теоретический анализ в «лоскутных» ситуационных разработках, по выражению известного интерпретатора пост-

модернизма З. Баумана, вместо теоретического проекта предлагаются «ориентиры для последующих шагов». С другой, – фундаменталистский догматизм, соблазняющий обманчивой простотой и определенностью оценок и норм поведения, но, по сути, уводящий из мира сегодняшних сложных реальностей в мифологический мир закостеневших идеологем.

Нарастание элементов хаотичности и разбалансированности, сопровождающее процесс глобализации (в России к этому добавляется распад советской системы, не компенсируемый адекватным развитием новой), как нельзя лучше благоприятствует постмодернистскому видению социальной реальности.

Вместе с тем накапливающийся эмпирический опыт процесса глобализации в разных цивилизационных зонах за более длительный отрезок времени уже подводит к тому, чтобы за кажущимся хаосом и бессистемностью можно было узреть некую упорядоченность и законосообразность. Это не может быть возвращением к жесткому объективному детерминизму, к простому и ясному видению социальной действительности, основанному на неких неизменных стандартах рациональности.

Многообразие форм и способов жизнедеятельности, институциональное многообразие в цивилизационных и национально-государственных ячейках мирового сообщества доказывает, что история делается намеренно по-разному в соответствии с интересами и представлениями тех субъектов, которые ее делают. Но в итоге она не является результатом преднамеренного проекта, постоянно «ускользает» от попыток вести ее в задуманном направлении. Это означает, что у истории есть своя внутренняя логика, которая может быть в каком-то приближении воспроизведена социальной теорией. Ориентируясь на эту трудноуловимую логику, все же просматривающуюся в социальном творчестве субъектов, теория никогда не дает исчерпывающего знания реальности и в то же время обретает способ отгородить себя от абсолютного релятивизма. Именно эта концептуальная гибкость позволяет теоретически осмысливать и сопоставлять несовпадающие практики разных культур и ци-

визаций, находить логику их взаимодействия в глобальном масштабе.

Нынешний кризис общественной мысли – сигнал, побуждающий задуматься о самой возможности воспринять нынешнюю действительность достаточно полно и адекватно в рамках одной какой-либо теоретической традиции, будь то либеральная, социалистическая, консервативная или какая-либо другая.

Более убедительной кажется гипотеза о том, что новая социальная концепция не будет похожа на прежние, претендовавшие на объяснение общественной жизни лишь в системе собственных категорий. Социальная реальность достигла такой степени сложности и динамизма, при которой ее можно осмыслить достаточно глубоко и всесторонне, только сопоставляя видение реальности с разных позиций. Каждая из них высвечивает какие-то существенные грани действительности, не воспринимаемые или односторонне воспринимаемые с иных позиций. Едва ли итоги подобного сопоставления оформятся в некую целостную доктрину. Скорее всего, это будет подвижная система понятий, фиксирующая результаты перманентного синтетического взаимодействия различных идейных течений в разных цивилизационных традициях.

Познание социальной действительности в масштабах глобального плюрализма просто невозможно как некий одномерный процесс. По образному сравнению английского политолога Дж. Кина, оно напоминает мозаику улиц древнего города. Поэтому ни одно направление общественной мысли не вправе претендовать на монопольное обладание истиной. Современное видение мира формируется в процессе взаимодействия разных теоретических традиций и подходов. Оно никогда не обретает завершенности и вряд ли вообще возможно как целостная и непротиворечивая теория.

Изложенные соображения принципиально соответствуют основному направлению коммуникативной теории немецкого социального философа Ю. Хабермаса. Однако эта теория справедливо подвергается критике за ее одностороннюю западную

ориентированность. Дискурс предполагает рамочные правила и процедуры, в конечном счете, выражающие принципиальные подходы западной либеральной мысли.

Думается, сегодня накоплен достаточный опыт, позволяющий заключить, что общечеловеческие ценности и общечеловеческий взгляд в мировое развитие не равнозначны западным ценностям и взглядам. В частности, на Востоке исторически сложилось иное, чем на Западе, понимание взаимоотношений индивида и социума. Попытки навязать западное понимание (а в нем как раз сегодня обнаруживаются некоторые дефекты именно по этому поводу) чреваты большими осложнениями во взаимоотношениях цивилизаций.

Гипотетически можно себе представить, что дискурс в плюралистическом «мире миров» будет иметь не один, а несколько цивилизационно-культурных центров, во взаимоотношениях которых возникает проблема «перевода» с одного исторически сложившегося языка символов и значений на другие языки, присущие другим цивилизационным культурам. Во всяком случае, следует заметить, что налаживание коммуникаций в теоретическом диалоге цивилизаций представляется весьма сложной проблемой.

В России формирование современной социальной концепции наталкивается на дополнительные трудности. За десятилетия коммунистического режима в общественном сознании утвердились унифицированные стереотипы мышления, культивировавшие черно-белое видение мира. Это наследие мешает становлению социально-философской концепции, адекватной плюрализму глобализирующегося мира. За годы реформации, правда, произошли заметные изменения. Многообразие взглядов, точек зрения, суждений теперь принимается научным сообществом как нормальное явление. В обществе завязался диалог, способный дать толчок синтетическому формированию современной социальной концепции и многомерному видению мира. Однако плюрализм нередко воспринимается как неизбежное зло. В отношении к другим позициям и взглядам все еще преобладает нетерпимость. Диалог во многих случаях



не перерастает в дискурс, а остается разговором глухих, или средством разоблачения. Это свидетельствует о противоречивом состоянии общественного сознания.

И все же в России все острее ощущается потребность в современной социальной концепции. Она жизненно необходима, чтобы понять себя и свое место в мире, найти выход из поразившего общество глубокого кризиса. Насыщенность и динамизм происходящих здесь перемен, острота политической борьбы создают тот накал творческого напряжения общественной мысли, который побуждает к критическому пересмотру устоявшихся представлений и обобщению нового российского и мирового глобального опыта.

Многообразие «миров» обязывает человечество к толерантности, которая проявляется в признании и уважении прав других людей, культур, цивилизаций. В Декларации принципов толерантности, утвержденной Генеральной конференцией ЮНЕСКО в 1995 году, говорится: «Толерантность означает уважение, принятие и понимание богатого многообразия культур нашего мира, наших форм самовыражения и способов проявления человеческой индивидуальности».

На нынешнем этапе человеческое общество столкнулось с «вызовом плюрализма». Глобализация и реальности инновационного развития преумножают и углубляют дифференциацию интересов. Найти их общий знаменатель становится все более трудным. Мир как бы фрагментируется. На смену холистическому видению (целостность мира) приходят более релятивизированные представления. Тем самым размываются критерии для определения того, что является общим благом, общим интересом и общей целью, ради которых следует стремиться к преодолению различий. Возникает понимание «самоценности» различий, образующих самостоятельные звенья в сети «мира миров». Эти представления дают основания считать, что осуществляется смена парадигмы в оценке соотношения индивидуального и общего, частного и публичного, различий и единства. Вопрос ставится теперь уже не просто о том, как жить вместе, а о том, как жить вместе, не утрачивая идентичности

свойственных нам различий. Это касается не только взаимоотношений индивидов, общественных групп, наций-государств, но и цивилизационных ареалов.

Конечно, различия различиям рознь. Многие из них как играли, так и играют негативную роль в человеческом общении и ничего ценного, с этой точки зрения, собой не представляют. Речь идет лишь о новом прочтении смысла различий как реального проявления богатства и многогранности человеческого сообщества.

Наряду с различиями, которые, естественно, стираются в процессе общения между людьми, нациями и цивилизациями, существуют и такие различия, которые не исчезают бесследно в едином историческом потоке, а сохраняются в своей внутренней идентичности и самобытности.

Изменение подхода к различиям предъясвляет более высокие требования к культуре толерантности. Краеугольным камнем толерантного отношения к интересам, мнениям, взглядам, образу жизни, обычаям других становится признание естественности и неустранимости из общественной жизни «инаковости» («otherness»).

Если в классической либеральной традиции толерантность граждан в публичной сфере достигалась вынесением различий за ее скобки как чего-то частного, не имеющего отношения к общему благу, то новое видение различий не допускает подобную рокировку. Различия как выражение многообразия предстают как общественное благо, заслуживающее поощрения. Публичная сфера не может освободиться от различий, не опустошая себя. Она и есть непрестанный дискурс различных интересов и мнений в поиске сопряжений и синтезов, связывающих социум в общее дело. Поэтому публичная политика должна не отстраняться от «инаковости» в надежде, что время устранил различие (хотя в практической политике это часто делается), а идти ей навстречу. Лишь взаимодействие различностей дает осмысление общего блага и обогащает собственное видение проблемы всеми участниками этого процесса. Такова мера толерантности, адекватная современности. Охватывая максимум

различностей, она обеспечивает более широкие возможности для артикуляции реального содержания «инаковости» и более полного ее восприятия обществом.

Более того, поворот к толерантности, воспринимающий «инаковость», понуждает к определенным изменениям в способе мышления, в менталитете, создавая настроенность на диалог, «мужество к непониманию», используя выражение Ульриха Бека.

Невозможно осмысливать глобализирующийся многомерный и потому всегда разнообразный мир, не овладев методами перевода «инаковостей» с одних языков на другие. Даже не просто перевода, что предполагает идентичность содержания текстов. «Инаковости» же в современном мире часто непереводимы. Их нужно не переводить на один общий язык, а сопрягать и синтезировать в процессе солидарного творческого поиска оптимальных форм взаимодействия.

Очевидно, что автономный выбор политической позиции каждым гражданином может быть осуществлен только в том случае, если в его приватном пространстве будет зона самостоятельного осмысления политических реалий, обеспечивающего, как полагал И. Кант, свободу для индивида «во всех случаях *публично пользоваться собственным разумом*». Включение в политическую сферу активных граждан со своими собственными суждениями размывает устои идеологической нетерпимости и расширяет толерантность по отношению к позициям и взглядам других участников общественной рефлексии и практики совместных действий. Усиливается тенденция к деидеологизации публичной сферы, к появлению в ней очагов творческой неупорядоченности, поиск нестандартных решений, исключительно важных для нахождения эффективных ответов на «вызов плюрализма».

Конечно, у этого в целом позитивного процесса есть и негативный побочный продукт. Быстрота перемен, релятивизация общественных отношений и структур порождают у многих граждан растерянность и потерю ориентиров политического поведения. Отсюда рост фундаменталистских настроений —

благоприятной почвы для воспроизводства идеологии и культуры конфронтационности. Особенно это касается тех стран и регионов, где происходят глубокие внутренние трансформации, усиливающие социально-политическую нестабильность и неуверенность в будущем.

Это значит, что современная культура толерантности формируется в остром противоборстве с рецидивами сектантства и нетерпимости. Преодоление этих опасных тенденций требует осознания смысла и значимости происходящих изменений для сохранения человеческой цивилизации и вывода ее на более высокую орбиту культуры общественных отношений.

Однако существуют два подхода к толерантности культур и цивилизаций. Один базируется на патернализме в отношениях Запада к другим цивилизациям. Терпимое отношение к ним подобно терпимости взрослых к шалостям и неадекватным поступкам детей: мол, вырастут и примут сложившийся кодекс поведения. Патерналистский подход к толерантности представляет собой чисто внешнюю оболочку неприятия ценностей жизни и культуры незападных цивилизаций.

Другой подход – можно назвать его *делиберативным* (от «deliberation» – рефлексия) – ориентирован на открытое сопоставление социокультурных практик и ценностей разных цивилизаций и совместный поиск путей и форм глобальной интеграции «миров», не посягающий на их самобытность, не стремящийся к унификации мирового сообщества.

Приходится признать, что убедительного ответа на «вызов плюрализма» культуре толерантности пока нет. Но некоторые направления поиска вырисовываются. Одно из них – прагматический компромисс под давлением жизненных императивов. Глобализация настолько уплотнила связи между странами и цивилизационными зонами, что они вынуждены взаимодействовать с весьма «инаковыми» соседями, далеко не всегда «приятными» и во многом несовместимыми. Большие города порождают необходимость того или иного выбора. Под давлением обстоятельств и неумолимой логики выживания становятся возможными трудные уступки и компромиссы.

Возникает своего рода «толерантность необходимости», позволяющая, тем не менее, лучше узнавать и понимать друг друга, терпеливо искать формы миропорядка, координирующего развитие «миров» и не допускающего их столкновение.

Смысл всего, о чем говорилось выше, состоит в том, чтобы понять необходимость диалога цивилизаций и определить условия его проведения. Но самый трудный вопрос, на который нет простого и однозначного ответа: что же делать практически для того, чтобы не произошло столкновения цивилизаций – фронтального, связанного с войнами, или ползучего, симптомами которого стали кровавые вылазки международного терроризма.

Ясно, что диалог цивилизаций предполагает искоренение терроризма, угрожающего подрывом устоев международной стабильности и провоцирующего столкновение «миров». Терроризму способна противостоять только глобальная солидарность всего мирового сообщества. Эта задача осознается все более отчетливо. Но терроризм в современном мире имеет глубокие социальные корни глобального масштаба.

Ясно, что для налаживания конструктивного диалога цивилизаций необходимо устранить – на первых порах хотя бы уменьшить – тот гигантский разрыв в уровнях социально-экономического и культурно-образовательного развития, который существует между странами «золотого миллиарда» и пятимиллиардным массивом стран, в основном представляющих незападные цивилизации. Пока что этот разрыв увеличивается, консервируя и расширяя зоны нищеты и бедности, генерируя вражду и ненависть к миру богатых, питая социальные истоки международного терроризма.

Усилия мирового сообщества по решению проблемы глобальной бедности пока малоэффективны. Этой проблемой занимаются международные и национальные организации, в которых ключевая роль принадлежит представителям западной цивилизации, строящими свою деятельность на основе принятых там стандартов и установок, часто не отвечающих условиям и традициям других стран и регионов. Это наглядно прояви-

лось в упорном стремлении Запада навязать развивающимся странам неолиберальную стратегию экономического развития, несмотря на целую серию явных провалов.

При этом концепция глобального социально-экономического развития исходит из посылки, что реформирование экономики и образа жизни относится только к периферийным регионам и не касается самих развитых стран. Между тем очевидно, что проблема бедности, как и многие другие проблемы современного мира, глобальна, и ее решение требует глубокой трансформации содержания и стандартов производства и потребления в главных центрах мировой системы экономики.

В начале III тысячелетия мировое сообщество стоит на пороге крутых перемен глобального масштаба, от которых напрямую зависит само его существование. Центральное звено этих перемен – конструктивный диалог цивилизаций, прокладывающий путь в будущее. Справится ли человечество с этой задачей? Хотелось бы надеяться (и к этому есть предпосылки), что справится. Но для этого нужны стратегическое новаторство и неординарные организационные усилия.

В практическом плане эта долговременная задача потребует, в первую очередь, создания эффективных и гибких механизмов для ее постепенного и поэтапного решения. Необходима фундаментальная реформа Организации Объединенных Наций, призванная демократизировать ее, превратить в свободный форум глобальной рефлексии, в международный политический инструмент реализации полученных результатов.

Не менее важно и значимо развертывание международной гражданской сети, включающей такие организации, как «Гринпис», «Международная амнистия», «Врачи за мир». Действуя параллельно с международными политическими институтами, эта сеть независимых организаций способна доносить до них мнения и позиции общественности, конденсированные на глобальном уровне, и тем самым оказывать влияние на мировую политику.

Обсуждая программу практических мер по налаживанию диалога цивилизаций, необходимо исходить из реальной си-

туации, сложившейся сегодня на мировой арене. После краха СССР биполярная система международных отношений уступила место гегемонии США в мире. С одной стороны, военная и экономическая мощь единственной сверхдержавы выступает как фактор, сдерживающий мировую систему государств от распада и сползания к состоянию конфронтационного хаоса. С другой стороны, гегемония одной державы в мировом сообществе, поддерживаемая методами силового и экономического давления, нередко с нарушениями норм международного права, не отвечает демократическим принципам мироустройства и, значит, не только мешает налаживанию диалога, но и создает атмосферу недоверия и враждебности во взаимоотношениях между государствами и цивилизациями.

Таково реальное противоречие моноцентрической системы международных отношений, и с ним нельзя не считаться, размышляя о диалоге цивилизаций. Диалог этот жестко ограничен гегемонистской политикой США, но он не может быть успешным и на основе антиамериканизма, поскольку Соединенные Штаты – ведущая держава, представляющая западную цивилизацию на государственном уровне. В этих условиях сторонники широкого диалога должны использовать каждую площадку свободного дискурса для того, чтобы оказывать давление на супердержаву, побуждая ее к принятию и строгому соблюдению демократических «правил игры» в мировой политике. Это отвечает как интересам всего сообщества, так и национальным интересам самих Соединенных Штатов.

Опыт внешнеполитической деятельности США в последние годы достаточно убедительно показывает, что гегемонистский курс заводит в тупик неразрешимых проблем и вызывает в мире волну антиамериканизма. Это начинают понимать и наиболее дальновидные представители американского истеблишмента. «Выбор: глобальная гегемония или глобальное лидерство» – так называется вышедшая в 2004 году книга З. Бжезинского. Как видно из самого названия, американский политолог призывает правительство США отказаться от претензий на миро-

вую гегемонию в пользу более тесных партнерских отношений с другими государствами.

Правда, замена термина «глобальная гегемония» на более мягкий термин «глобальное лидерство» выглядит у Бжезинского скорее не как призыв к отказу от гегемонистского курса внешней политики Америки, а как совет идеолога чересчур прямолинейным политикам «подсластить пилюлю», т. е. есть проводить этот курс более гибкими методами. Тем не менее, сама постановка вопроса об ущербности концепта гегемонии – знаковое явление, свидетельствующее о том, что для формирования современного мирового порядка, включающего перманентный диалог цивилизаций, необходим иной тип взаимоотношений между нациями и государствами.

Идея диалога цивилизаций – не иллюзия романтиков-идеалистов. Она выражает глубинную потребность человеческого сообщества в демократическом мироустройстве. Путь к этой цели тернист и долог. Но другого пути нет. Альтернатива – все-ленская катастрофа.



# ДИАЛОГ ЦИВИЛИЗАЦИЙ — ВЕЛЕНИЕ ВРЕМЕНИ

*А.А. Галкин*

В. Межуев рассматривает цивилизации прежде всего как феномен общественного развития. Иногда создается впечатление, что в разных частях своей работы, говоря о цивилизации, автор имеет в виду не совсем идентичные явления.

Диалог как форму действия В. Межуев рассматривает в соответствии с его классической трактовкой как диспут между двумя образованными индивидами, стремящимися к истине. Вместе с тем применительно к цивилизациям понятие «диалог» является своеобразной метафорой, которая означает всего лишь тип отношений между ними — противостоящий острой конфронтации и насилию.

Проблема диалога цивилизаций рассматривается В. Межуевым по преимуществу как философская. Следует, однако, иметь в виду, что у этой проблемы есть весомая политологическая составляющая. Ограничиваясь только философской стороной вопроса, можно потерять контакт с реальной действительностью.

## 1. Глобализация как решающая предпосылка нынешних отношений между цивилизациями

Глобализация — не просто одна из модных теорий, как можно подумать, читая материал В. Межуева. Это объективный этап движения человеческого сообщества к всеобщности и адекватной ей целостной системе мироустройства в условиях очередного всплеска научно-технической революции. Тип глобализации, происходящей в современных условиях, представляет собой одну из ее возможных форм, обусловленных соотношением мировых социальных сил, отражением которого является доминирование радикально-либеральных взглядов.

Как этап развития человеческого сообщества глобализация принесла с собой немало положительного. Произошло большее, чем прежде, приобщение значительной части человечества к достижениям современной цивилизации. Возникли лучшие условия для преодоления национальной и этнической замкнутости. Значительно расширились возможности получения всесторонней информации. Углубление международного разделения труда обеспечило его более высокую производительность и способствовало снижению себестоимости производимой продукции. Повысился уровень жизни у той части населения, которая оказалась включенной в сферу функционирования транснациональных монополий или государств, получивших особые выгоды от процесса глобализации.

Вместе с тем, чем дальше, тем больше ощущаются негативные последствия глобализационных процессов.

Любое крупномасштабное общественное потрясение имеет свою социальную составляющую. Одни попадают в число выигравших, другие — проигравших. При нынешней модели глобализации это членение особенно очевидно. Выиграли экономически наиболее развитые страны и опирающиеся на них крупные финансово-промышленные комплексы. Именно поэтому они выступают сейчас как основная глобализирующая сила. Проиграли многие менее развитые государства, в первую очередь, насильственно глобализируемые, для которых движение к целостной системе мироустройства обернулось огромными материальными и социальными издержками. Существует точка зрения, будто такие издержки — неизбежная плата за поступательное движение человечества. Тем не менее, открытым остается вопрос: не является ли эта плата неоправданно высокой?

Глобализация привела к болезненной ломке сложившихся общественных отношений и стереотипов поведения многих сотен миллионов людей. История свидетельствует, что такая ломка является обычным следствием глубоких общественных перемен и, естественно, порождает ту или иную форму сопротивления. Однако на этот раз потрясения оказались настолько

глубокими и масштабными, что неприятие новшеств и сопротивление им начали выходить за пределы, в рамках которых они поддаются контролю. Возникла опасность, что сопротивление, способное выполнить позитивные функции, может быть оттеснено на второй план чисто разрушительными действиями.

## 2. Массовый контакт цивилизаций

Глобализация в ее реализуемой ныне форме породила относительно новый для последних столетий феномен, который можно определить как массовый контакт трудно притирающихся друг к другу цивилизаций.

Человечество не единообразно, и это, безусловно, одно из его преимуществ. Однако сосуществование сообществ с разными культурами, традициями, образом жизни, ценностными установками, конфессиональной приверженностью чревато серьезными сложностями. Так было на протяжении всей письменной истории человеческого сообщества. В годы «холодной войны», в обстановке крайнего накала идеологических и политических противоречий между враждующими блоками межцивилизационные противоречия, казалось, отошли на задний план. Их стали не то чтобы забывать, но в большей или меньшей степени игнорировать.

Теперь, после окончания «холодной войны», они заняли в мировой политике прежнее, видное место. Известный американский политолог С. Хантингтон увидел в таком повороте событий возможность и даже высокую вероятность столкновения цивилизаций. Большинство специалистов сочли подобное заключение неправомерным. Но эта оценка отнюдь не означает, что проблемы вообще не существует. В отличие от прежних времен, когда взаимоотношения между цивилизациями реализовались, как правило, в «точечной», элитарной форме, сейчас они приобрели массовый характер. И если не держать в центре внимания обусловленные этим противоречия, предсказания С. Хантингтона могут стать действительностью.

Сегодня многие развитые страны столкнулись с этой проблемой на практическом уровне, в частности, вследствие модификации нарастающих иммиграционных потоков.

Разумеется, иммиграция — явление не новое. История человечества знала немало иммиграционных волн. Знакома с ними и послевоенная Западная Европа. Вторая мировая война и последовавшие за ней события сорвали с насиженных мест десятки миллионов человек. Вспомним также, что в 1950-е — 1960-е гг. ряд западноевропейских государств, испытывая острую нехватку рабочей силы, стал в массовом порядке приглашать к себе иностранных рабочих из Южной и Юго-Восточной Европы. Некоторые из этих рабочих затем вернулись домой. Но не меньшее их число осталось в европейских странах.

Уже тогда в отношениях между коренным населением и иммигрантами начали возникать трудности. В их основе лежал ряд объективных обстоятельств: и прогрессирующее увеличение численности иностранцев, и все более очевидное нежелание большинства из них расставаться со страной временного пребывания, и усилившееся давление на социальные институты, обусловленное прибытием и укоренением в стране семей иммигрантов, их бытовая несовместимость с коренным населением и рост уголовных деяний, в которых были замешаны приезжие.

Однако эти шероховатости нивелировались тем, что, несмотря на внушительность миграционных потоков, они не были тогда столь велики, чтобы создать серьезные трудности для стран пребывания. Немалую роль играло и то, что иммигранты в своем большинстве проявляли готовность выполнять работы, на которые не шли коренные жители, т. е. не выступали в качестве конкурентов на рынке труда. Кроме того, подавляющую часть вновь прибывших в то время составляли хотя и иностранные граждане, но все же европейцы — в конфессиональном и культурном плане близкие коренным жителям. Все это, в свою очередь, позитивно сказывалось на позиции местного населения, довольно терпимо относившегося к иммигрантам.

К концу века ситуация в корне изменилась. Интенсивность иммиграционных потоков резко возросла. У этого были свои объективные причины. Миграция — всегда способ решить проблемы, не поддающиеся решению на родине. Обращение к нему обычно стимулируется представлением о действительных или иллюзорных преимуществах цели территориального перемещения. Естественно, чем разительнее реальный или даже мнимый разрыв в условиях существования на родине и в «стране обетованной», тем сильнее стимулы к миграции и больше совокупность людей, на которых они действуют.

Различия в образе и уровне жизни в богатых метрополиях и на экономически отсталой, неблагополучной периферии всегда были значительными. Однако полное представление о них было доступно немногим. Бурное развитие средств информации, их неукротимое проникновение в самые отдаленные уголки земного шара не только способствовали распространению информации о благах богатых стран, но и придали осязаемый характер возможности приобщиться к ним как бы одним прыжком, всего лишь преодолев территориальный барьер.

Стимулирующее воздействие на стремление реализовать такую возможность оказало совершенствование транспортных средств, сделавшее территориальное перемещение сравнительно доступным. Сыграло свою роль и либеральное иммиграционное законодательство, принятое во многих развитых странах в первые послевоенные десятилетия, — сначала под влиянием демократической эйфории после победы над фашизмом, а затем, в ходе «холодной войны», в расчете на усиление политически мотивированного бегства из «империи зла» и ее «сателлитов».

Между тем нарастание иммиграционных потоков совпало с изменением экономической ситуации в принимавших их странах. Прежняя, острая потребность в рабочей силе сошла на нет. Соответственно обострился кризис занятости.

Но еще более значимым оказалось принципиальное изменение структуры иммигрантских потоков. В их составе значительно выросла доля выходцев из стран с компактным мусуль-

манским населением, принесших с собой менталитет, образ жизни и систему ценностей, плохо стыкующиеся с менталитетом, образом жизни и системой ценностей подавляющего большинства коренного населения Европы.

Судя по всему, объективные обстоятельства будут по-прежнему стимулировать иммиграционные потоки, и прежде всего — из стран, относящихся к неевропейским цивилизациям. В связи с этим иногда даже говорят о грядущем новом Великом переселении народов. Пока для такого прогноза нет достаточных оснований. Однако движение в этом направлении очевидно.

В отличие от своих предшественников новые иммигранты, как правило, не стремятся слиться с окружением, овладеть языком страны пребывания, принять утвердившиеся в ней обычаи, образ жизни, культуру. Особенно отчетливо это проявляется в тех случаях, когда речь идет об иммигрантах иных конфессий, чем местное население. Они все чаще рассматривают себя как устойчивое меньшинство, четко осознают свою специфику, свои интересы и возможность их отстаивать. Населенные этническими (иноцивилизационными) меньшинствами своеобразные «гетто» уже стали постоянным источником напряженности, способным в любое время дать очередную вспышку.

Это, в свою очередь, негативно сказывается на настроениях коренных жителей. Их настороженное отношение к «чужакам» все чаще перерастает в нетерпимость — как в быту, так и общественной жизни. Доля граждан, выражающих враждебность к иммигрантам, растет на глазах. Стремление «закрыться» от иммиграционных потоков превращается в важнейший фактор политической жизни. Требование ужесточить иммиграционное законодательство выходит на первые позиции в шкале общественных приоритетов. Повсеместно укрепляются позиции праворадикальных партий, выступающих под знаменами ксенофобии и шовинизма. Под новые, «модные», настроения все чаще подстраиваются и некоторые ищущие популярности политики из других партий.

Значительную роль в вызревании подобных настроений сыграли кровавые террористические операции мусульманских радикалов. Они во многом способствовали тому, что многочисленные группы населения западных стран стали видеть в представителях других цивилизаций (прежде всего в мусульманах) заведомых недругов, существовать с которыми бок об бок невозможно.

Напряженность в отношениях подпитывается и другой стороной. Новые этнические (и одновременно цивилизационные) диаспоры в развитых странах не без оснований рассматривают свое положение как дискриминируемое и исходя из этого выстраивают свое поведение.

Но диаспоры — всего лишь малая часть мира неевропейских цивилизаций. Как же реагирует на глобализационные импульсы совокупность в целом?

Вот уже на протяжении ряда десятилетий ее важнейшие системообразующие элементы — традиции, сложившийся образ жизни, конфессиональные, культурные и лингвистические основы подвергаются разрушающему воздействию со стороны западной цивилизационной модели. У этого воздействия имеется как объективная, так и субъективная составляющая. Первая есть производная глобализации, стимулируемой процессами мирового развития (в сферах производства, движения капитала и рабочей силы и т. д.). Вторая порождена стремлением претендующих на геополитические приобретения держав использовать глобализацию в своих эгоистических интересах.

Было бы неверным отрицать, что воздействие на иные цивилизации западной цивилизационной модели не лишено позитивного заряда. Однако разрушение, идущее извне и пытающееся подменить собой естественное отмирание устаревших подсистем и элементов, не может не восприниматься как враждебные действия, призванные лишить затрагиваемые ими народы их исконной идентичности.

Распространению подобных взглядов в немалой степени способствует поведение глашатаев и агентов глобализации. Как правило, многие из них не понимают, что наличествует такой

феномен, как исторически сложившееся массовое сознание, определяющее бытовое и общественное поведение миллионов людей. Будучи продуктом индивидуального и группового опыта, накопленного столетиями, оно представляет собой своеобразную квазифизическую субстанцию со свойствами, которыми обычно обладают физические тела: сложной структурой и многослойностью, упругостью, инерционностью и т. д.

История беспощадно наказывает тех, кто трактует это общественное сознание как *tabula rasa*, как пластилин, из которого можно, по усмотрению, вылепить любую зверушку. Оно обладает высокой сопротивляемостью. Чем сильнее давят на него, тем мощнее отдача. Игнорировать это — значит обречь на неудачу любые, в том числе разумные, планы.

Отсюда, безусловно, не следует, что массовое сознание можно считать инвариантом. Оно — продукт исторического опыта, а этот опыт пополняют, иногда весьма существенно, и события нашего времени. Не вызывает, в частности, сомнений, что под влиянием перемен, происходящих в мире, меняются и цивилизационные общности. Вместе с тем способность к модификации и определенная доля подвижности, свойственные общественному сознанию, вовсе не исключают инерции данной субстанции, ее сопротивления внешнему давлению. Особенно велико это сопротивление в тех случаях, когда для достижения вроде бы позитивных перемен используется грубая сила.

Для обоснования политики «осчастливливания» иных цивилизаций плодами глобализации используется модная ныне «теоретическая пара» — концепции «гуманитарной интервенции» и «размывания государственного суверенитета».

Согласно первой на нынешнем этапе глобализации у наиболее «продвинутых» государств имеется не только право, но и моральная обязанность внимательно наблюдать за положением в других, «менее продвинутых» странах и при необходимости вмешиваться в их дела, в том числе и с применением вооруженной силы.

Разумеется, нетрудно смоделировать ситуацию (гражданская война, распад управленческих структур и полный хаос), ког-



да внешнее вмешательство, включая силовое, может оказаться благом или хотя бы меньшим злом. Вместе с тем эта модель в обязательном порядке должна рассматриваться как чрезвычайная и осуществляться только с санкции Совета Безопасности ООН. Если же считать «гуманитарное вмешательство» своего рода принципом международного права, как того добиваются некоторые его сторонники, оно может превратиться в индальгенцию для любых вооруженных, захватнических акций.

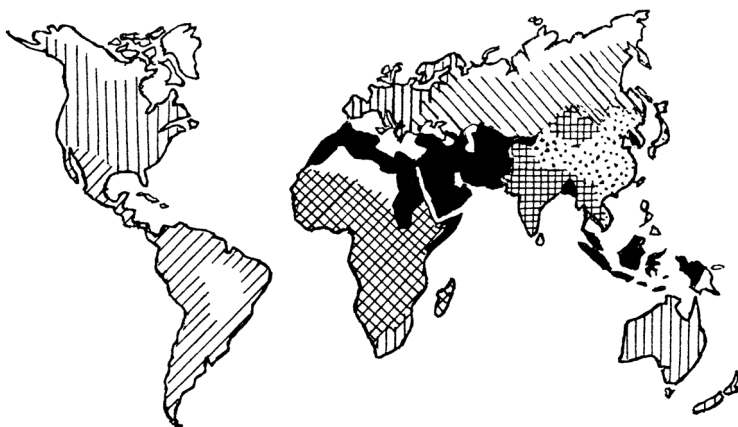
Двойным дном обладает также тезис о «размывании государственного суверенитета». С одной стороны, он вроде бы отражает реальные процессы. В результате глобализации некоторые функции, бывшие в прошлом прерогативой национального государства, как бы денационализируются и становятся делом международных институтов. Существует, однако, и другая сторона воздействия глобализации, способствующая не сокращению, а, напротив, расширению функций государства. Отсюда неугасающий интерес подавляющего большинства народов к сохранению своих государственных институтов и государства в целом.

В этих условиях неудивительно, что за пределами так называемых «продвинутых» стран, особенно в государствах неевропейских цивилизаций, упомянутая «теоретическая пара» воспринимается как форма морального и политического оправдания геополитической экспансии и насильственного навязывания иным цивилизациям вестернизированной цивилизационной модели. И такое восприятие, как свидетельствует практика, свойственно не только элитам этих государств, опасаящимся за свои властные позиции. Это, естественно, вносит в отношения между цивилизациями дополнительный горючий материал.








Этот короткий анализ показывает, что не только в диалоге цивилизаций, но и в реальной практике существуют вполне конкретные политические проблемы, которые могут быть систематизированы и предъявлены для поиска решений в контексте общей проблемы — взаимоотношений разных цивилизаций.

## ИНФОРМАЦИОННАЯ СПРАВКА

**АРЕАЛЫ культурно-цивилизационных сообществ рубежа II–III тысячелетий.** Специалисты различают десятки разно-масштабных социумов, по ряду признаков попадающих под определение цивилизации. Из них выделяются 7–8 наиболее крупных и значимых (региональных), вбирающих в себя более мелкие (локальные) в качестве подсистем.



На карте-схеме обозначены современные «супер»-цивилизации:

	западно-европейская («атлантическая»)		арабская, исламская
	латино-американская		буддийско-индуистская
	восточно-европейская («русская»)		дальневосточная
			африканская

При достаточно интенсивном развитии *глобализационных* процессов и широком распространении однотипных условий и обстоятельств жизни и деятельности в наши дни, каждая из региональных цивилизаций отличается своей неповторимостью – общностью исторических судеб составляющих ее народов, схожестью их традиционных культур и жизненных укла-

дов, единством или близостью религий, спецификой мировосприятия и ценностных ориентации.

**ЦИВИЛИЗАЦИЯ** (от лат. *civilis* – гражданский, общественный, а также – достойный, воспитанный). В качестве синонима культуры (в 1 и 4 знач.) термин известен с XVIII в., но уже в XIX в. под цивилизацией стали понимать преимущ. материальное выражение (воплощение) культурной деятельности человека, т.е. материально-технические достижения общества в отличие от его культурно-духовных ценностей. В ряде современных подходов параметры, очерчивающие понятия Ц. и культуры, рассматриваются

как весьма подвижные, а их главные составляющие – как общие или взаимозаменяемые. Существенно понимание «объёмного» соотношения между цивилизацией и культурой: согласно одним представлениям, более широким понятием является Ц. – она полностью перекрывает, включает в себя понятие культуры (одной или нескольких); по др. концепциям, наоборот, Ц. – лишь часть всеохватной человеческой культуры. Последовательное противопоставление цивилизационной «технологичности» и культурной «духовности» приводит к историко-оценочным крайностям, в частности. – к пониманию цивилизации как «заклучит, стадии развития культуры», причины ее «неизменной деградации

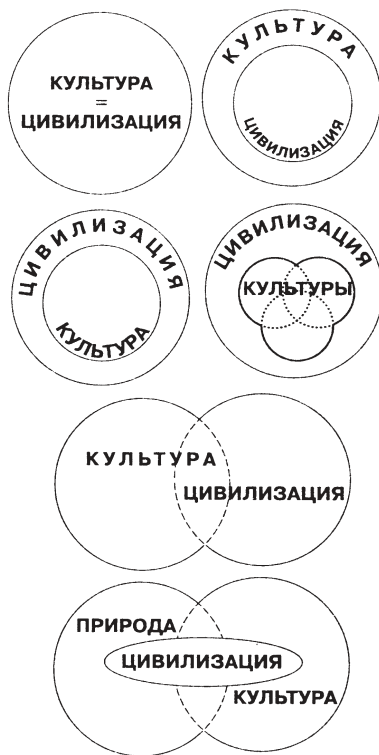


Схема иллюстрирует некоторые из существующих взглядов на соотношение понятий *цивилизация* и *культура*.

и угасания под напором бездушного интеллекта» (Шпенглер). Распространение в культурологии получили воззрения на ход мировой истории как циклическую смену относит, замкнутых цивилизаций (общечеловеческих, региональных, этнических), которые «проживают» свою жизнь, сосуществуя и/или заменяя, вытесняя друг друга (см. Ареалы).

**ЦИВИЛИЗАЦИЯ ЛОКАЛЬНАЯ** – часть человечества, включающая совокупность родственных народов (этносов), объединяемых общностью культуры, исторические судьбы, экономических и социально-политических отношений. Ц.л. тесно связаны с мировыми, они модифицируются с каждым новым этапом развития человечества. В то же время каждая Ц.л. имеет свой собствен, жизненный цикл, неповторимый почерк, некоторые из них сходят с исторической арены. Периодически происходит смена лидирующих в историческом процессе Ц.л.

Теория Ц.л. как культурно-исторических типов выдвинута Н.Я. Данилевским (1869), развита О. Шпенглером (1918) и детально разработана английским историком А. Тойнби (1934–1961), который подробно описал 21 цивилизацию трех поколений.

Возникновение Ц.л. в Средиземноморьи, Двуречьи, Индии, Китае относится к 3–1-му тыс. до н.э. Затем ареал их значительно расширился, охватив почти весь населенный мир. Во втором тыс. н.э., особенно в индустриальном обществе, лидерство перешло к западной цивилизации. В середине XX в., по А. Тойнби, наблюдалось 5 живых цивилизаций третьего поколения: западное общество, объединяемое западным христианством, православно-христианское (византийское) общество, расположенное в Юго-Восточной Европе и России; исламское общество; индуистское общество; дальневосточное общество.

В кон. XX в., в период становления постиндустриального об-ва, формируются Ц.л. четвертого поколения. С. Хантингтон (1998) выделяет западную, латино-американскую, африканскую, исламскую, китайскую, индуистскую, православную, буддийскую, японскую цивилизации. Их удельный вес в мировом экономическом продукте меняется (см. таблицу, %).

	1950	1970	1980	1992
Западная	64,1	53,4	48,6	48,8
Православная	16,0	17,4	16,4	6,2
Китайская	3,3	4,8	6,4	10,0
Исламская	2,9	4,6	6,3	11,0
Индуистская	3,8	3,0	2,7	3,5
Японская	3,1	7,8	8,5	8,0
Латиноамер.	5,6	6,2	7,7	8,3
Африканская	0,2	1,7	2,0	2,1

За два столетия индустриального общества резко усилилась дифференциации между Ц.л. Запада и Востока по уровню экономики: по производству валового внутреннего продукта (ВВП) на душу населения США в 20,5 раза превосходили уровень Индии, в 12 раз уровень Африки, в 9,1 раза – Китая, в 8,3 раза – СНГ. К концу XX в. обострились межцивилизационные противоречия и конфликты, усилилась угроза столкновения цивилизаций.

**ЦИВИЛИЗАЦИЯ МИРОВАЯ** – этап в истории человечества, характеризующийся определенным уровнем развития человека (потребностей, способностей, знаний, умений), народонаселения, технологическими и экономическими способами производва, социально-политических отношений, духовного воспроизводства (науки, культуры, образования, этики, религии). Ц.м. является совокупностью локальных цивилизаций, находящихся на разных ступенях развития (лидирующие, догоняющие, периферийные). Цивилизационный подход в отличие от формационного считает первоисточником обществ, прогресса не изменения в материальных производительных силах и классовую борьбу, а развитие самого человека, его духовного мира. Начало Ц.м. было положено неолитической революцией (VII–VIII вв. до н.э.), однако в полном объеме структура общества сформировалась в 3-м тыс. до н.э. с переходом к раннеклассовой цивилизации (возникновение частной собственности, классов, государства, права). Следующие ступени: античное общество; средневековая цивилизация; пре-

диндустриальная цивилизация; индустриальная цивилизация, которая с последней четверти XX в. трансформируется в постиндустриальное общество; оно достигнет фазы зрелости во второй половине XXI в.

Переход от одной Ц.м. к другой начинается с изменений в самом человеке, в народонаселении, духовной сфере. Новый уровень потребностей вынуждает осваивать крупные научные открытия и достижения, осуществлять технологии, переворот, вслед за которым происходят изменения в экономике, способе производства (отношениях собственности; обмена; распределения, управления; структуре воспроизводства). В переходные эпохи многоукладность экономики возрастает, пока не утвердится лидерство уклада, адекватного новой Ц.м. Этот процесс начинается в странах-лидерах, затем охватывает страны со средним уровнем развития. Отставшие страны могут надолго сохранить преобладание прежних технологий и экономических укладов.

Некоторые ученые отрицают существование Ц.м. (Н. Данилевский, О. Шпенглер, Л. Семенникова), другие ведут их отчет с раннеклассового общества (А. Тойнби, К. Ясперс).

В России разработкой теории Ц.м. и проблем становления постиндустриального общества активно занимаются Международный фонд Н.Д. Кондратьева, ассоциация «Прогнозы и циклы», Отделение исследования циклов и прогнозирования РАЕН.

## СЛОВАРЬ ТЕРМИНОВ

**Авраамические религии** – иудаизм, христианство, ислам.

**Автохтоны** (греч.) – коренное, исконное население страны или региона.

**Аксиология** – учение о ценностях, их происхождении, сущности, функциях, типах и видах.

**Апостасия** (греч. – отречение, вероотступничество) в широком смысле – процесс отпадения человека от Бога и религиозной традиции.

**Гегемония** (от греч. *hegemonia* – предводительство, господство), преобладание, руководство; господствующая, руководящая роль какого-либо класса, государства по отношению к другим.

**Глобализация** – по Р. Робертсону – процесс всевозрастающего воздействия на социальную действительность отдельных стран различных факторов международного значения: экономических и политических связей.

**Государство** – аппарат власти, управляющий делами общества и реализацией интересов господствующей группы (клана, соц. группы, союза классовых сил или всего народа), в котором находит свое отражение и закрепление сложившееся соотношение политических сил в обществе.

**Дезинтеграция**, лат., размельчение; биолог. и филос. распадение целого на части, противоположно процессу интеграции.

**Детерминизм**, филос. учение о воле как целиком определяемой внутренними психологическими причинами и внешними обстоятельствами, Идентичность – свойство индивида оставаться самим собой в изменяющихся социальных ситуациях. Идентичность является результатом осознания индивидом самого себя в качестве человеческой личности.

**Диаспора** (от греческого *diaspora* – рассеяние), пребывание значительной части нации вне основного исторического региона ее происхождения (места развития). Д. возникает под влиянием исторических процессов, географических, социально-экономических и геополитических катаклизмов – завоеваний, геноцида и др.

**Индустриальное общество** – тип экономически развитого общества, в котором преобладающей отраслью национальной экономики является промышленность.

**Инновационная деятельность** – деятельность, направленная на коммерциализацию накопленных знаний, технологий и оборудова-

ния. Результатом инновационной деятельности являются новые или дополнительные товары.

**Креационизм** (лат. – созидание) – мировоззренческая концепция, согласно которой возникновение мира есть результат Божественного творения, изначального творческого акта.

**Международный терроризм** – совокупность общественно опасных в международном масштабе деяний, влекущих бессмысленную гибель людей, нарушающих нормальную дипломатическую деятельность государств.

**Мессианиззм** – религиозное учение о пришествии Божьего посланца (мессии), призванного установить справедливый и угодный Богу порядок.

**Модернизация** – взаимообусловленные общественные процессы и изменения во всех социальных институтах, сопровождающие процесс индустриализации и характеризующиеся ростом специализации и дифференциации.

**Мондиализм** (фр. *Monde* – мир) – один из эквивалентов глобализма, акцентированный на его политической составляющей, установлении власти мирового правительства.

**Монотеизм** (греч.) – вера в единого Бога, противоп. политеизм.

**Неолиберализм** – направление политической экономии, обосновывающее необходимость сочетания государственного регулирования со свободной конкуренцией.

**Новые индустриальные страны** – группа развивающихся стран, которые добились значительных успехов в индустриализации, существенно расширили экспорт продукции обрабатывающей промышленности и по ряду показателей приближаются к нижнему эшелону развитых стран. По классификации ООН к НИС относятся такие страны как Аргентина, Бразилия, Гонконг, Малайзия, Сингапур, Тайвань, Южная Корея, Мексика.

**Партикуляризм** (лат. – частичный, частный) – разобщенность, раздробленность; движение к обособлению, отделению каких-либо частей от единой системы.

**Патернализм** (лат. *patenus* – отеческий) – покровительство старшего по отношению к младшим; забота о подопечных. Патернализм на уровне фирм поощряется во многих индустриально развитых странах.

**Политеизм** (греч.) – многобожие, почитание многих богов, самая распространенная форма религий у древних и современных перво-



бытных народов; различают различные виды политеизма: анимизм, фетишизм, тератеизм, тотемизм.

**Постмодернизм** – совокупность структурно сходных явлений в общественной жизни и культуре индустриально развитых стран XX–XXI веков.

**Протестантизм** – одна из ветвей христианства. Протестантизм возник в эпоху Реформации (XVI в.) как антикатолическое движение.

**Профетика** (греч.) – одна из составных частей религиозного сознания, связанная с пророчествами, предсказаниями, божественными откровениями.

**Редукционизм** (лат. *reductio* – возвращение) – методологический принцип, согласно которому высшие формы материи могут быть полностью объяснены на основе закономерностей, свойственных низшим формам.

**Релятивизм** (лат. *relativus*) – методологический принцип анализа и инвентаризации познания, состоящий в абсолютизации качественной нестабильности явлений, их зависимости от различных условий и ситуаций.

**Сакральный** (лат. – посвященное богам) – категория священного, противопоставляемая обыденному, мирскому.

**Свидетели Иеговы** (Общество свидетелей Иеговы) – течение в протестантизме. Основано в 1872 в США Ч. Расселом. В 1920 гг. появились в западных областях Украины и Белоруссии.

**Свобода** – способность человека поступать в соответствии со своими желаниями, интересами и целями на основе знания объективной действительности.

**Семиосфера** – характерный для определенной общности устойчивый комплекс знаковых систем, закрепленных в культурных текстах.

**Славянофильство** – направление русской общественной и философской мысли 1840–1850 гг., выступившее с обоснованием самобытного пути исторического развития России.

**Староверы** – общее наименование последователей ортодоксального православия до церковной реформы патриарха Никона, т. н. старообрядцев.

**Стратификация** – расположение индивидов и групп сверху вниз по горизонтальным слоям (стратам) по признаку неравенства в доходах, уровне образования, объеме власти, профессиональном престиже.

**Судьба** – непостижимая предопределенность событий и поступков.

**Суннизм** (от сунна) — основное направление в исламе, считающееся ортодоксальным, «правверным». В странах распространения ислама приверженцы С. — сунниты, составляют большинство (за исключением Ирана).

**Таласократия** (греч.) — буквально «власть посредством моря», или «морское могущество», геополитическая характеристика общественных систем с морским доминированием.

**Теократия** (греч.) — букв. «владычество Бога», политическое учение и форма правления, основывающаяся на утверждении о наделении представителей высшей власти определенными божественными прерогативами.

**Техногенная цивилизация** — общество, для которого характерны: стремление преобразовать природу в своих интересах; свобода индивидуальной деятельности, определяющая относительную независимость.

**Типологизация** — метод социологического исследования, в основе которого лежат: выявление сходства и различия множества социальных объектов; поиск надежных способов их идентификации в переменных системах.

**Толерантность** (лат. *tolerantia* — терпение) — терпимость к чуждому образу жизни, поведению, обычаям, чувствам, мнениям, идеям, верованиям.

**Тоталитаризм** — направление политической мысли, обосновывающее существование тоталитарных режимов. Тоталитаризм был официальной идеологией фашистской Германии, Италии и других стран.

**Трансформация** (от позднелат. *transformatio*) — преобразование, превращение.

**Уни...** (от лат. *unus* — один), часть сложных слов, означающая один, единый.

**Урбанизация** — процесс сосредоточения населения и экономической жизни в крупных городах.

**Утилитаризм** (лат. *utilitas* — польза) — принцип поведения, отрицающий значение духовных интересов и выражающийся в подчинении всех поступков человека получению материальной выгоды, эгоистическому расчету.

**Шиизм** (от араб. ши`а — секта, партия, группа приверженцев) — одно из двух, наряду с суннизмом, основных направлений в исламе. Зародился в 7 в. в Арабском халифате.

**Шовинизм** (франц. *chauvinisme*) – крайняя форма национализма, проповедь национальной исключительности; противопоставление интересов одной нации интересам всех других наций.

**Экстремизм** (франц. *extremisme*, от лат. *extremus* – крайний), приверженность к крайним взглядам и мерам (обычно в политике).

**Экуменизм** (греч. – вселенная, обитаемый мир) – движение за объединение различных религиозных конфессий.

**Энтропия** (социально-культурн.) – подразумевает процесс понижения уровня системно-иерархической структурированности, сложности, многофункциональности, т. е. полную или частичную деградацию общественной системы.

**Эсхатология** (греч.) – религиозное учение о «конце света», конечных судьбах мира и человечества.

**Этиология** – учение о причинах.

**Этология** – наука об образовании характера в зависимости от физических и моральных условий.

## УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

**Андерсон Б.Р. О'Горман** (р. 1936) в Куньмине, Китай. 1983 г. Книга «Воображаемые сообщества: размышления о происхождении и распространении национализма» («Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism») вызвала немалые споры среди политологов, социологов и международныхников. В книге представлено историческое исследование европейского и азиатского национализма.

**Аристотель** (384–322 до н.э.), др.-греч. философ и ученый-энциклопедист. В 335 основал Ликей, или перипатетическую школу. Основные сочинения: логический свод «Органон», «Метафизика», «Физика», «О возникновении животных», «О душе», «Этика», «Политика», «Риторика», «Поэтика».

**Ахемениды**, династия древнеперсидских царей в 558–330 до н. э. Основатель — Кир II. Государство Ахеменидов, включавшее большинство стран Ближнего и Среднего Востока, достигло наибольшего расцвета при Дарии I, прекратило существование в результате завоевания его Александром Македонским.

**Бауман** Зигмунд (р. 1925), профессор (Emeritus) социологии Университетов Лидса и Варшавы. В 1968 году эмигрировал из Польши в Израиль, затем в Англию; преподавал на кафедре социологии Университета Лидса (1971–1990).

**Бахтин** Михаил Михайлович (1895–1975), литературовед, теоретик искусства.

**Бердяев** Николай Александрович (1874–1948), религ. философ. Основные сочинения: «Смысл творчества» (1916), «Миросозерцание Достоевского» (1923), «Философия свободного духа» (1927–28), «О рабстве и свободе человека» (1939), «Опыт эсхатологической метафизики» (1947), «Русская идея» (1948), «Самопознание» (1949).

**Бжезинский (Brzezinski)** Збигнев (р. 1928), американский политолог, государственный деятель. Родился в Польше, с 1938 в США, в 1977–81 помощник президента Дж. Картера по национальной безопасности, разработал глобальную антикоммунистическую стратегию. В 70-х гг. выдвинул теорию вступления американского общества в так называемую технотронную эру — один из вариантов постиндустриального общества.

**Библер** Владимир Соломонович (1918–2000) — специалист в области фил. культуры. В результате глубокого исследования проблемы диалогии культур пришел к выводу, что в XX столетии формируется

новый всеобщий разум – разум диалогический, определяемый им как разум культуры. Культурологич. идеи отражены в работах: «Диалог, сознание, культура: Идея культуры в работах М.М. Бахтина» (статья, 1899); «От наукоучения к логике культуры» (1991); «М.М. Бахтин и поэтика культуры» (1991); «Культура, нравственность, современность» (1991) и др.

**Бодриар (Baudrillard) Жан** (р. 1929) – франц. эстетик, культуролог и социолог.

**Бокль** Генри Томас (1821–1862), англ. историк и социолог позитивист, представитель геогр. школы в социологии. Основной труд – «История цивилизации в Англии (1857–1861).

**Бубер** Мартин (1878–1965), евр. религиозный философ и писатель, близкий к «диалектической теологии» и экзистенциализму.

**Будон** Раймон (р. 1934), франц. социолог. Специалист в области математического моделирования в социологии. Труды по социологии образования, социальной мобильности и др.

**Валлерстайн** Иммануил (Wallerstein, Immanuel) (р. 1930) – американский мыслитель, основоположник мир-системного анализа, один из лидеров современного леворадикального обществоведения.

**Вебер** Макс (1864–1920), нем. социолог, экономист и юрист. В основе методологии В., опирающегося на неокантианскую гносеологию, – разграничение опытного знания и ценностей; концепция «понимания», согласно которой социальное действие объясняется через истолкование индивидуальных мотивов; теория «идеальных типов» – мысленных конструкций исторического процесса. Основные сочинения: «Аграрная история древнего мира», «Протестантская этика и дух капитализма», «Хозяйство и общество».

**Веблен (Veblen) Торстейн** (1857–1929), американский экономист и социолог. Основоположник институционализма в западной политэкономии. Сторонник социального дарвинизма. Особую роль в общественном развитии отводил технической интеллигенции. Идеи Веблена стали основой теорий технократии.

**Вольтер (Voltaire)** (настоящее имя Франсуа Мари Аруэ, Arouet) (1694–1778), французский писатель и философ-просветитель, деист.

**Галифе (Gallifet)** Гастон маркиз де (1830–1909), французский генерал, один из командиров армии версальцев. Отличался особой жестокостью при подавлении Парижской Коммуны 1871. В 1899–1900 военный министр.

**Ганди Раджив** (1944–1991), премьер-министр Индии в 1984–1989 гг., одновременно в 1984–1988 гг. министр иностранных дел. Убит террористами.

**Ганди Соня** (р. 1946), председатель партии Индийский национальный конгресс (ИНК), председатель Координационного комитета Объединенного прогрессивного альянса.

**Гвардини, Гуардини (Guardini)** Романо (1885–1968), немецкий католический философ, писатель и публицист. Выступал против нацистского антисемитизма («Христианин перед лицом расизма», 1939). Сочинение «Конец нового времени», работы о Сократе, Данте, Ф. Гёльдерлине, Ф. М. Достоевском, Р. М. Рильке.

**Гевара Эрнесто (Че)**, Гевара де ла Серна (Guevara de la Serna) (1928–1967), латиноамериканский революционер.

**Гегель** Георг Вильгельм Фридрих (1770–1831), философ, завершитель нем. классич. идеализма, создавший систематич. теорию диалектики. Основные сочинения: «Феноменология духа», 1807; «Наука логики», 1812–15; «Энциклопедия философских наук», 1817; «Основы философии права», 1821.

**Гизо Франсуа** (1787–1874) франц. историк, с 1847 г. глава правительства, свергнутого революцией 1848 г.

**Грамши (Gramsci)** Антонио (1891–1937), основатель и руководитель Итальянской КП (ИКП). Труды по вопросам истории, философии и культуры.

**Гуссерль (Husserl)** Эдмунд (1859–1938), немецкий философ, основатель феноменологии. Сочинения: «Идеи чистой феноменологии и феноменологической философии» (1913), «Лекции по феноменологии внутреннего сознания времени» (1928), «Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология».

**Данилевский** Николай Яковлевич (1822–1885), публицист и социолог, идеолог панславизма. Выдвинул теорию обособленных «культурно-исторических типов» (цивилизаций), развивающихся подобно биологическим организмам; качественно новым считал «славянский» тип.

**Дизраэли (Disraeli)** Бенджамин граф Биконсфилд (Beaconsfield) (1804–1881), премьер-министр Великобритании в 1868 и 1874–1880, лидер Консервативной партии; писатель.

**Достоевский** Федор Михайлович (1821–1881), русский писатель, член-корреспондент Петербургской Академии наук (1877).

**Зиммель (Simmel)** Георг (1858–1918), немецкий философ, социолог, представитель «философии жизни», основоположник так называемой формальной социологии.

**Иван IV Грозный** (1530–1584), великий князь московский и «Всея Руси» с 1533, первый русский царь с 1547, из династии Рюриковичей.

**Кавеньяк (Cavaignac)** Луи Эжен (1802–1857), генерал, военный министр, глава исполнительной власти Французской республики в 1848; с жестокостью подавил Июньское восстание рабочих.

**Кант (Kant)** Иммануил (1724–1804), родоначальник немецкой классической философии, профессор университета в Кёнигсберге, иностранный почетный член Петербургской Академии наук (1794).

**Киплинг (Kipling)** Джозеф Редьярд (1865–1936), английский писатель. Нобелевская премия (1907).

**Кофи Аннан** (р.1938) – седьмой Генеральный секретарь Организации Объединенных Наций. Будучи первым Генеральным секретарем, который был избран из рядов персонала Организации Объединенных Наций, он приступил к работе на этой должности 1 января 1997 года. 29 июня 2001 года решением Генеральной Ассамблеи г-н Аннан был назначен на второй срок полномочий, истекающий 31 декабря 2006 года.

**Курбский** Андрей Михайлович (1528–1583), князь, государственный деятель, писатель, переводчик.

**Леви-Строс** Клод (р. 1908 г.), франц. этнограф и социолог, один из главных представителей структурализма. Создал теорию первобытного мышления, во многом противостоящую теории Л. Леви-Брюля. Труды: «Элементарные структуры родства» (1949), «Печальные тропики» (1955), «Структурная антропология» (1958, 1973), «Тотемизм сегодня» (1962), «Мифологическое» (т. 1–4, 1964–71 гг.), «Путь масок» (1975).

**Леонтьев** Константин Николаевич (1831–1891) – публицист и повествователь, оригинальный и талантливый проповедник крайне консервативных взглядов.

**Лессинг** Теодор (1872–1933), философ, психолог, социолог, поэт, критик, писатель, врач, преподаватель, журналист, автор свыше 2000 статей, книг и брошюр, один из основателей ганноверского народного университета (Volkshochschule)

**Линней** Карл (1707–1778), естествоиспытатель. Создал систему классификации растительного и животного мира. Автор «Системы природы» (1735), «Философии ботаники» (1751) и др.

**Лиотар Жан Франсуа** (1924–1998), франц. философ. выступал с критикой марксизма и фрейдизма («Экономия желания», 1974), ввел понятие «постмодернизма» (1979) как основной проблемы современности, характеризующейся противоборством разнородных способов мышления и жизненных форм.

**Липсет Сеймур Мартин** (р. 1922), амер. социолог и политолог. Работы по социальной стратификации и мобильности, истории общественной мысли, молодежному движению.

**Лихачев Дмитрий Сергеевич** (1906–1999), литературовед и общественный деятель, акад. РАН.

**Македонский Александр** (Александр Великий) (356–323 до н. э.), один из величайших полководцев древности, царь Македонии с 336. Сын царя Филиппа II, воспитывался Аристотелем.

**Маркс (Marx) Карл** (1818–1883), мыслитель и общественный деятель, основоположник марксизма.

**Мертон Роберт Кинг** (р. 1910), амер. социолог, представитель структурно-функционального анализа.

**Миллс (Mills) Чарлз Райт** (1916–1962), американский социолог и публицист; последователь М. Вебера и К. Манхейма. Выступил с резкой критикой социальной структуры современного американского общества («Властвующая элита», 1956).

**Николай I** (1796–1855), российский император с 1825, третий сын императора Павла I, почетный член Петербургской Академии наук (1826).

**Ницше (Nietzsche) Фридрих** (1844–1900), немецкий философ, поэт, представитель «философии жизни».

**Ортега-и-Гассет (Ortega y Gasset) Хосе** (1883–1955), испанский философ и публицист, представитель философии жизни и философии антропологии. Один из главных представителей концепций «массового общества», массовой культуры («Восстание масс», 1929–30) и теории элиты. В эстетике выступил как теоретик модернизма («Дегуманизация искусства», 1925).

**Парсонс Толкотт** (1902–1979), амер. социолог-теоретик, один из главных представителей структурно-функционального анализа в социологии. С 1927 г. в Гарвардском университете. Основные сочинения: «Структура социального действия» (1937), «Социальная система» (1952).

**Платон** (428 или 427 до н.э. – 348 или 447), др.-греч. философ. Ученик Сократа. Около 387 г. до н.э. основал в Афинах свою школу – Академию.



**Самарин** Юрий Федорович (1819–1876), философ, историк, публицист. Один из идеологов славянофильства. Автор проекта отмены крепостного права, участник подготовки крестьянской реформы 1861 г.

**Сократ** (ок. 470–399 до н.э.), др.-греч. философ. Один из родоначальников диалектики как метода отыскания истины путем постановки наводящих вопросов – так называемого сократического метода. Цель философии – самопознание как путь к постижению истинного блага; добродетель есть знание, или мудрость.

**Соловьев** Владимир Сергеевич (1853–1900), русский религиозный философ, поэт, публицист, мистик.

**Соловьев** Эдуард Геннадьевич, кандидат политических наук, старший научный сотрудник ИМЭМО РАН. Автор «У истоков российского консерватизма», «Геополитический анализ международных проблем современности: Pro et Contra».

**Тойнби** Арнолд Джозеф (1889–1975), англ. историк и социолог. Выдвинул теорию круговорота сменяющих друг друга локальных цивилизаций, движущей силой их развития считал «творческую элиту», отвечающую на различные исторические «вызовы» и увлекающую за собой «инертное большинство». Главный труд – «Постижение истории» (т. 1–12, 1934–61 гг.).

**Трубецкой** Евгений Николаевич (1863–1920), князь, религиозный философ, правовед, общественный деятель.

**Тэн** Ипполит (1828–1893), франц. философ, социолог искусства, историк. Родоначальник культурно-исторической школы.

**Тютчев** Федор Иванович (1803–1873), русский поэт. В тяготеющей к панславизму публицистике (статьи «Россия и революция», 1849, «Папство и римский вопрос», 1850) усматривал связь между развитием индивидуализма и разрушительными революционными процессами в Европе.

**Филипп II (Felipe)** (1527–1598), испанский король с 1556, из династии Габсбургов.

**Фрейд, Фройд (Freud)** Зигмунд (1856–1939), австрийский невропатолог и психиатр, основатель психоанализа. Основные сочинения: «Толкование сновидений» (1900), «Психопатология обыденной жизни» (1904), «Лекции по введению в психоанализ» (1910), «Тотем и табу» (1913), «Я и Оно» (1923).

**Фуко** Мишель (Foucault, Michel) (1926–1984), французский философ и историк культуры, книги которого о безумии, социальных науках, медицине, тюрьмах и сексуальности сделали его одним из самых влиятельных мыслителей в современной французской литературе.

**Хабермас Юрген** (р. 1929), нем. философ, социолог. Представитель «второго поколения» теоретиков франкфуртской школы.

**Хантингтон Самюэль** (р. 1927) – амер. политолог, известный анализом отношений между военным и гражданским секторами, своими исследованиями переворотов и тезисом, что главные политические актеры в XXI веке будут цивилизации, а не государства. 60-е годы опубликована работа «Политический порядок в меняющихся обществах». В 90-е прославился как ученый в транзитологии своей работой «Третья волна» и в геополитике – работой «Столкновение цивилизаций».

**Хейзинга (Huizinga) Йохан** (1872–1945), нидерландский историк, философ. Труды по истории культуры средних веков и Возрождения («Осень средневековья», 1919, и др.); основу культуры видел в «игре» как высшем проявлении человеческой сущности («Homo ludens», 1938).

**Шафаревич Игорь Ростиславович** (р. 1923), математик, академик РАН (1991). Труды по алгебре, теории алгебраических чисел и алгебраической геометрии (Ленинская премия, 1959). Публицистические выступления с критикой тоталитарной системы (статьи в сборниках «Из-под глыб», 1974, «Социализм как явление мировой истории», 1977). Работы по проблемам истории России и национальному вопросу («Русофобия», 1989, и др.) вызвали острую критику и полемику.

**Шемяка Дмитрий** (1420–1453), князь галицкий, великий князь московский в 1446–1447. После ряда поражений бежал в Новгород, где, по некоторым сведениям, был отравлен по приказу Василия II.

**Шпенглер Освальд** (1880–1936), нем. философ, историк, представитель философии жизни. Развил учение о культуре как множестве замкнутых «организмов» (всего восемь), выражающих коллективную «душу» народа и проходящих определенный жизненный цикл, длящийся около тысячелетия. Умирая, органическая культура перерождается в свою противоположность – цивилизацию, в которой господствует голый техницизм, а на смену творчеству и развитию приходят бесплодие и окостенение. Главное сочинение – «Закат Европы».

## БИБЛИОГРАФИЯ

*Аверинцев С.С., Алексеев А.П., Ардзинба В.Г. и др.* Древние цивилизации. М.: Мысль, 1989. 479 с.

*Беляков Б.Н.* Структура человеческой мыследеятельности и формы ее отражения. Челябинск, 1990. 181 с.

*Бердяев Н.А.* О назначении человека. М., 1993.

Библия.

Боги, брахманы, люди. Четыре тысячи лет индуизма. Пер. с чешск. М.: Наука. 1969. 416 с.

*Бонгард-Левин Г.М.* Древнеиндийская цивилизация: философия, наука, религия. М.: Наука, 1980. 333 с.

*Гуревич А.Я.* Категории средневековой культуры. М.: Искусство, 1984. 350 с.

*Донини А.* У истоков христианства. Пер. с итал. М.: Политиздат, 1989. 364 с.

Древнекитайская философия, т. 1–2. М.: Мысль, 1973.

*Иорданский В.Б.* Хаос и гармония. М.: Наука, 1982. 343 с.

История философии. Запад – Россия – Восток. Книга первая/ Под ред. Н.В. Мотрошиловой. М., 1995.

*Ключков И.С.* Духовная культура Вавилонии: Человек, судьба, время. М.: Наука, 1983. 206 с.

*Конрад Н.И.* Запад и Восток. М.: Наука, 1966. 519 с.

*Косарев А.Ф.* Культура и цивилизация. К вопросу о сущности человека// Философия и культура. Очерки теории и истории. Л., 1995. Депон. ИНИОН РАН, № 50510 от 20.06.95.

*Леббок Д.* Начало цивилизации: Умственное и общественное состояние дикарей. Пер. с англ. СПб: Изд. ж-ла «Знание», 1876. 350 с. + 6 табл.

*Леонтьев К.Н.* Византизм и славянство // Леонтьев К.Н. Записки отшельника. М., 1992.

*Лосев А.Ф.* Философия, мифология, культура. М.: Политиздат, 1991. 525 с.

*Лотман Ю.М.* Культура и взрыв. М.: Прогресс, 1992. 270 с.

*Лотман Ю.Н.* Беседы о русской культуре. СПб., 1994.

*Любищев А.А.* Расцвет и упадок цивилизаций. Самара: Русск. лицей, 1993. 131 с.

*Мерло-Понти М.* Человек и противостоящее ему // Человек и общество: проблемы человека на XV111 Всемирном философском конгрессе. Вып. 4. М., 1992.

*Назаретян А.П.* Интеллект во Вселенной: истоки, становление, перспективы. Очерки междисциплинарной теории прогресса. М.: Недра, 1991, 218 с.

*Ницше Ф.* Избранные произведения. В 3 томах. М. 1990.

*Петров М.К.* Язык, знак, культура. М.: Наука, 1991. 328 с.

*Пуанкаре А.* О науке. Пер. с фр. М.: Наука, 1983. 560 с.

Русский космизм: Антология философской мысли. М.: Педагогика-Пресс, 1993. 367 с.

*Тейяр де Шарден П.* Феномен человека. Пер. 1965. 296 с.

*Тейлор Э.* Первобытная культура. Пер. с англ. М.: Соцэкгиз, 1939. 570 с.

*Фальк-Ренке А.* Путешествие в каменный век. Пер. с датского. М.: Наука, 1986. 196 с.

*Франк С.Л.* Духовные основы общества. М., 1992.

*Фуко М.* История безумия в классическую эпоху. СПб., 1997.

*Хайдеггер М.* Время и бытие. М., 1993.

*Швейцер А.* Упадок и возрождение культуры. Избранное. Пер. с нем. М.: Прометей, 1993. 512 с.

*Шелер М.* Человек и история// Шелер М. Избранные произведения. М., 1994.

*Шпенглер О.* Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. Т. 1: Гештальт и действительность. Пер. с нем. М.: Мысль, 1993. 669 с.

*Эрман В.Г., Темкин Э.М.* Мифы древней Индии. М.: Наука, 1975. 240 с.

*Юань Кэ.* Мифы древнего Китая. М.: Наука, 1987. 527 с.

## АВТОРЫ ПУБЛИКАЦИЙ



*Багдасарян В. Э.*,  
доктор истори-  
ческих наук,  
профессор  
Московского  
государственного  
университета  
сервиса.



*Межуев В. М.*,  
доктор философ-  
ских наук,  
профессор.



*Галкин А. А.*, док-  
тор исторических  
наук, профессор,  
главный научный  
сотрудник  
Института соци-  
ологии РАН.



*Сулакшин С. С.*,  
доктор полити-  
ческих наук, док-  
тор физико-мате-  
матических наук,  
профессор, гене-  
ральный директор Центра  
проблемного анализа и госу-  
дарственно-управленческого  
проектирования.



*Капустин Б. Г.*,  
доктор философ-  
ских наук,  
профессор.



*Якунин В. И.*, кан-  
дидат политичес-  
ких наук,  
председатель  
Попечительского  
Совета Центра  
проблемного анализа и госу-  
дарственно-управленческого  
проектирования.



*Красин Ю. А.*,  
доктор философ-  
ских наук, про-  
фессор, академик  
РАЕН, заведую-  
щий отделом  
Института социологии РАН.



## Центр проблемного анализа и государственно-управленческого проектирования

---

Центр проблемного анализа и государственно-управленческого проектирования – научно-экспертная организация. Учрежден представителями деловой, научной и политической элиты страны для консолидации российского научно-экспертного сообщества, создания практических государственных управленческих документов.

### Основные задачи

- разработка проектов государственных политик, концепций, доктрин, законов и иных нормативно-правовых актов, управленческих решений
- организация и проведение независимой общественной экспертизы проектов и решений
- проведение исследований в области экономики, финансов, транспорта – разработка способов решения наиболее актуальных проблем
- аналитические научно-правовые исследования проблем действующего законодательства
- разработка практических рекомендаций для политиков, руководителей властных структур и хозяйствующих субъектов

Центр сосредоточен главным образом в области экономики и финансов, развития бизнеса, регионов России, социальных проблем, вопросов национальной безопасности и национальных интересов Российского государства. Центр нацелен не только на постановку проблем, но, что очень важно, на нахождение их решений и квалифицированную разработку для их реализации проектов реальных документов, пригодных в государственном и корпоративном управлении.

### Проблематика научных разработок

В исследовательском и проектном портфеле Центра на 2006 г. – актуальная экономическая и социальная тематика, в том числе:

- государственная программа преодоления демографического кризиса в России
- государственная политика стимулирования экономического развития России
- коррупция и теневая экономика в России
- государственный инвестиционно-кредитный механизм
- развитие конкурентных отношений в России
- совершенствование базового рыночного права
- роль и место России в мире – Российский проект XXI века
- гармонизация российского и международного транспортного права
- развитие концессионного законодательства
- формирование государственной политики транспортной безопасности
- финансовая политика для экономики развития
- социальная политика
- промышленная политика

## Сотрудничество

Центр сотрудничает с корпоративными, государственными, научными и иными организациями, открыт для постановки новых работ.



Научный  
руководитель работ  
Центра  
В.И. Якунин



Научный  
консультант Центра,  
академик РАН  
В.Л. Макаров



Генеральный  
директор  
Центра  
С.С. Сулакшин

Наш адрес: 107078, Россия, г. Москва, ул. Каланчевская, д. 15

**Центр проблемного анализа  
и государственно-управленческого проектирования**

Тел./факс: (495) 981-57-03, 981-57-04, 981-57-09. E-mail: frpc@cea.ru