

СОВРЕМЕННЫЕ ГЛОБАЛЬНЫЕ ТРАНСФОРМАЦИИ

**и проблема
исторического самоопределения
восточнославянских народов**

Под редакцией
доктора философских наук,
профессора Ч. С. Кирвеля

3-е издание,
переработанное и дополненное

МИНСК
ИЗДАТЕЛЬСТВО «ЧЕТЫРЕ ЧЕТВЕРТИ»
2010

УДК 005.44:94(=16)

ББК 87

С56

Авторы:

Ч. С. Кирвель Вместо введения; гл. 1 – 3;
А. А. Бородич (гл. 9)
И. В. Бусько (гл. 5);
В. В. Карпинский (гл. 8);
С. Г. Павочка (гл. 7);
О. А. Романов (гл. 4);
С. З. Семсрник (гл. 6).

Автор предисловия

доктор философских наук, профессор,
академик НАН Беларуси,
Почетный директор Института социологии
НАН Беларуси
Е. М. Бабосов

Рецензенты:

зав. кафедрой политологии и социологии ГрГУ им. Я. Купалы, доктор
политических наук, профессор **В. Н. Ватыль**,
зав. кафедрой общественных наук ГГАУ,
кандидат философских наук, доцент. **Л. Л. Мельникова**

С56 **Современные глобальные трансформации и проблема исторического**
самоопределения восточнославянских народов / Ч. С. Кирвель [и др.]; под
ред. д-ра философ. наук, проф. Ч. С. Кирвеля. – 3-е изд., перераб. и доп. –
Минск: Четыре четверти, 2010. – 548 с.

ISBN 978-985-6856-74-0.

Раскрывается проблема выбора исторических путей развития восточнославянских народов в условиях глобальных трансформаций современного общества. Выявлены возможные последствия интеграции восточнославянских стран в «открытое общество», их превращение в арену действия общепланетарного рынка. Определены основные векторы перемен в современном социальном пространстве. Показана специфика восточнославянского мира, имеющая принципиальное значение для его самоопределения на этапе становления нового исторического типа цивилизации. Установлена роль социокультурных ценностей в развитии белорусского общества на этапе глобализации современного социума. Адресуется студентам, аспирантам, преподавателям вузов и всем, кто интересуется проблемами современной социальной философии, исторической судьбой и перспективами развития восточнославянских народов.

УДК 005.44:94(=16)

ББК 87

ISBN 978-985-6856-74-0

© Учреждение образования
«Гродненский государственный университет
имени Янки Купалы», 2009
© Оформление. Четыре четверти, 2010

ОГЛАВЛЕНИЕ

Предисловие	5
Человечество в начале третьего тысячелетия: проблемы и противоречия (вместо введения)	10
ГЛАВА 1. Современные социальные трансформации и проблема построения новой объяснительной модели развития общества	55
От линейно-детерминистской к синергетической парадигме интерпретации социальных процессов	58
Исторический выбор как фактор социальной динамики	67
Объективные социальные законы: проблема существования и «действия»	75
Причинные факторы социальной эволюции: субординация или координация	97
«Ахиллесова пята» теории прогресса	114
Управляемый мир: утопический замысел или реальная перспектива	129
На пути к гуманизации человеческой истории	149
ГЛАВА 2. Векторы глобальных перемен: от фантома «однополярности» к полицентрическому мироустройству	157
Глобализация как явление и как понятие	159
Глобализация как естественный, стихийно-спонтанный процесс	165
Глобализация как рукотворная реальность	167
Глобализация как «глобализация»	170
Формирование региональных центров развития и силы как альтернативная глобализму стратегия развития	181
«Восходящие страны-гиганты» – главный фактор в становлении новой геоструктуры мира	193
«Цивилизационная качка»: маятниковый характер взаимодействия «Восток – Запад»	195
«Полет дракона»: глобализация как китаизация	203
Полицентрическая геоструктура мира: тенденции и проблемы	209
«Мир без России»: возможный сценарий планетарных трансформаций	211
ГЛАВА 3. Восточнославянские народы в эпоху глобализации: выбор пути развития	221
Геодивизиционный парадокс восточнославянского мира	223
Ловушки вестернизации и реальность	227
Западничество как болезнь восточнославянского духа: от «лавочников-полуинтеллигентов» до «инвалидов» информационной войны	237
На пути к историческому самоопределению: приоритеты, задачи, возможные сценарии	248
Духовная мобилизация: от инерции сознания к интеллектуальным прорывам и новым проектным решениям	267

ГЛАВА 4. Роль и значение государствообразующего начала в исторической судьбе восточнославянских народов	273
Источники формирования и развития государственности восточнославянских народов.....	275
Государственность восточных славян как социокультурный феномен: историческое значение и сущность	283
Восточнославянская государственность в современном мире: основные тенденции эволюции	298
ГЛАВА 5. Специфика ментальности и исторический путь восточнославянских народов	325
Менталитет восточнославянских народов: факторы формирования и специфика	327
Ментальность восточных славян в контексте распространения христианства и формирования наций	335
Специфика ментальности белорусов в перспективе формирования экогуманистической цивилизационной парадигмы	353
Факторы кризиса ментальности восточнославянских народов в условиях глобализации и поиск цивилизационной идентичности	362
ГЛАВА 6. Духовно-мировоззренческие основания социокультурного бытия восточнославянских народов	379
Духовность как «нерентабельный» феномен в эпоху глобализации	381
Христианская религия и социокультурная специфика западноевропейских и восточнославянских народов	390
Человек религиозный и человек экономический: трансформация социокультурных приоритетов	403
Общество материального благоденствия: обратная сторона комфорта	412
ГЛАВА 7. Евразийская идея: история и современность.....	419
Основоположения классического евразийства.....	421
Неоевразийские перспективы	440
ГЛАВА 8. Постиндустриальная парадигма и стратегия инновационного развития Республики Беларусь	457
Постиндустриальное общество: интеллектуальный фантом или реальность	459
Информационное общество – проблемы и противоречия	466
Концептуальная модель современного общества	477
Белорусская стратегия инновационного развития	488
ГЛАВА 9. Социокультурные ценности как фактор развития Беларуси в условиях глобальной трансформации современного социума.....	501
Место ценностей в системе детерминант развития белорусского общества.....	503
Аксиология процесса социальной эволюции в глобализирующемся мире.....	515
Проблема сохранения национально-культурной идентичности в условиях современности	522
Глобальная трансформация социума и самоопределение белорусского общества.....	536

Культура России не есть ни культура европейская, ни одна из азиатских, ни сумма или механическое сочетание из элементов той и других. Она – совершенно особая, специфическая культура, обладающая не меньшей самоценностью и не меньшим историческим значением, чем европейская или азиатские. <...> Мы должны осознать себя евразийцами, чтобы осознать себя русскими.

Евразийство: опыт систематического изложения

ГЛАВА 7

ЕВРАЗИЙСКАЯ ИДЕЯ: ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕИНОСТЬ



**Основоположения
классического
евразийства**

С. 421

**Неоевразийские
перспективы**

С. 440

Основоположения классического евразийства

Евразийцы заявили о себе как о «представителях нового начала в мышлении и жизни», скрепленных новым отношением к произошедшим на рубеже XIX – начала XX вв. событиям русской и мировой истории, зримо обозначившим необходимость кардинальной трансформации современных им мировоззренческих парадигм. Мировая война и русская революция инициировали процесс формирования обновленных интенций сознания, в русле которых находились идейные поиски сложившегося в условиях эмиграции евразийства.

Определяя себя как «жизненное движение», евразийцы указывали, что степень жизненности любого направления общественной мысли обуславливается его идеологией. Она разворачивается в конкретные задачи действий в контексте определенных исторических условий. Сложившиеся исторические условия России и вызвали к жизни евразийство как оригинальное течение русской мысли 20 – 30-х гг. XX в., представленное именами П. Н. Савицкого, Н. С. Трубецкого, Г. В. Вернадского, Г. В. Флоровского, П. М. Бицилли, Н. Н. Алексеева, Л. П. Карсавина и др. Эти мыслители русского зарубежья предложили свое осмысление постигшей Россию трагедии большевизма и проекты последующего обустройства России-Евразии. Под лежащим на поверхности «коммунистическим будущим» они пытались усмотреть сущность подлинного бытия России и этим особо выделялись среди других пореволюционных движений. Признавая революцию как свершившийся факт, евразийцы открывали альтернативу дальнейшего пути, не связанную с «растворением в коммунизме». В то же время они отрицали возможность реставраторской идеологии, связывавшей исторические перспективы России с восстановлением ее дореволюционного состояния. Большевики-коммунисты, по убеждению евразийцев, позволили народу использовать себя «для спасения русской территории и русской государственности», объективно содействуя разрешению назревших социальных противоречий. Рассматривая большевизм как преходящее, временное явление, евразийцы надеялись в скором будущем занять его место, сформулировав новую идеологию и создав новую партию – евразийский государственно-идеологический союз.

Актуальный дискурс по поводу евразийского теоретизирования в общественном достоянии достаточно часто проводится без уточнения содержания его границ, хронологических этапов становления. Очевидной является также тенденция стирания различий между собственно философскими, научными его составляющими и идеологическими компонентами доктрины, что вытекает из неявного согласия идентифицировать евразийские изыскания в пространстве философских концепций русской социальной мысли конца XIX – первой половины XX вв. Тем самым предполагаемая значимость евразийства как философского построения ретуширует его конкретно-научный и междисциплинарный характер, обусловленный разнообразием исследовательских интересов входивших

в евразийскую среду мыслителей. Представляя собой составную часть истории русской философии, данные изыскания могут быть с достаточными основаниями репрезентированы и в русле нефилософского знания: истории (Г. В. Вернадский), этнологии (Л. Н. Гумилев), лингвистики (Н. С. Трубецкой, Р. О. Jakobson), географии (П. Н. Савицкий) и т.д. Указанная черта евразийства не менее значима, а иногда – в особенности в современных исследованиях – выходит на первый план, представленный преимущественно рамочными условиями конкретно-научного подхода, что побуждает многих сомневаться в философском смысле евразийства. Развертывание мыслителями исследований в плоскости конкретно научного знания рассматривается как причина рельефно выраженного контрастирования евразийства с традиционными канонами философского знания в целом и русской философской мысли в частности, его «недостаточной философичности». Это делает необходимым анализ евразийства именно с позиций интерпретаций и оценок его идейного содержания как социально-философской конструкции.

Как течение общественной мысли евразийство исторически дифференцировано и внутренне неоднородно. В его эволюции можно выделить по крайней мере три периода: классический (20 – 30-е гг. XX в.), евразийство Л. Н. Гумилева, широкий спектр неоевразийских рационализаций евразийского наследия как следствие адаптации мыслительных установок классического евразийства к современной ситуации. В целом же евразийская идея опознавалась современниками евразийства и опознается его современными интерпретаторами как во многом спорное явление. Ее оценки и способы актуализации достаточно часто коррелируют с политико-идеологическими соображениями, ставящими содержание историософии евразийства в зависимость от личных позиций исследователей евразийского наследия. Отсюда вытекают и «разброс мнений» по поводу феномена евразийского теоретизирования в общественном сознании: новое прочтение русской истории, своеобразная транскрипция «русской идеи», концепция русской самобытности, парадигма тоталитаризма, реставраторская идеология (идеологический миф), идеология государственности, консервативная революция, установка имперского изоляционизма, национальная идеология, социальная утопия, геополитическое течение и т.д.

Категории историософии классического евразийства действительно неоднозначны и подвижны. Акцентируя рельефно очерченный круг «азиатских» и «азиатских» культур «в утверждении русской самобытности от латинского Запада», евразийцы прослеживали влияние «туранской» психологии на формирование русского национального характера, сформулировали идею «месторазвития» (П. Н. Савицкий, Г. В. Вернадский), определяющего географическое и историческое единство евразийского континента, обосновывали метафизику всеединства евразийского культурно-субъекта (Л. П. Карсавин) и адекватные «многонародной нации» формы политического устройства (идеал «идеократии») (Н. Н. Алексеев). Родившееся в атмосфере

«катастрофического мироощущения», евразийство предприняло радикальную попытку переосмысления истории русской культуры, выстраивая линию идентификации России через призму схемы «Восток–Запад» с явным акцентом на восточных ее элементах, что нашло свое отражение в констатации евроазиатского характера русской культуры в целом.

Свое имя мыслители выводили из географии, предложив выделять в территориальном пространстве Старого Света срединный материк – «Евразию», основное пространство земель которого занимает Россия. Тем самым традиционное деление Старого Света на «Европу» и «Азию», как и географическое определение «Европы» через западные и восточные ее части признавались бессодержательным. При этом Евразия мыслилась не только как географический мир, но и как пространство, обладающее определенным культурно-историческим содержанием, не исчерпываемым характеристиками ни европейских, ни азиатских культур. Срединное «месторазвитие» Евразийского материка обусловило процесс конвергенции в сложившейся в его рамках культуре элементов Юга, Востока, Запада, оставивших в ней свои духовные следы и культурные напластования. Пересекаясь в историческом прошлом, они определили культурно-историческую специфику России-Евразии, ее цивилизационную уникальность. В этой общей схеме Юг выступал в форме духовно-религиозного влияния византийской культуры. Восток привнес элементы степной цивилизации, усилив удельный вес в ней азиатской составляющей. основополагающее значение в суммарном воздействии Востока отводилось опыту монголо-татарской государственности, объединившей в своих границах большую часть Старого Света. Он приобретал в среде мыслителей преимущественно положительную оценку, поскольку русская государственность в их интерпретации обязана своему возникновению монголо-татарским формам политического устройства, представляя собой продолжение заявленных монголами задач «собирания» земель Евразийского материка. Более категоричны евразийцы в определении характера воздействия западной культуры, представшей в их сознании в неоднозначном свете противоречий процесса «европеизации», приведшего в итоге к крушению старой России, установлению диктатуры большевизма. Тем не менее они соглашались с тем, что коммунистическое настоящее России не в состоянии изменить ее евразийскую сущность, и более того, как таковое возможно только благодаря ей. Исторические прецеденты существования «евразийского» образца культуры мыслители отыскивали в прошлом, фиксируя наличие в нем культуры эллинизма, достижения которой впоследствии были закреплены и развиты византийским, восточно-средиземноморским миром. В этом смысле Россия является завершающим звеном единой цепи в способности сводить элементы влияния различных культур ко внутреннему единству.

Разработка содержательных аспектов доктрины осуществлялась в условиях противопоставления создаваемого образа России-Евразии

и историческому прошлому самой России, и современному евразийцам Западу. Именно в этом силовом поле и формировались несущие историософию евразийства элементы. Обоснование евразийского характера русской культуры определило необходимость размежевания со славянским измерением «русской идеи» и цементирующим его православием. Последнее позволило вывести концепцию евразийства в сферу геополитических интерпретаций. Евразийские тексты не претендовали на полное отрицание значимости византийского наследия для формирования русской государственности и культуры, однако континентальная оптика видения Евразии детерминировала поиск более широких, нежели сформировавшихся под его воздействием оснований бытия евразийской «коллективной исторической индивидуальности», позволяющих рассматривать ее как качественно обособленную и самодостаточную. В сущности, поиск данных оснований и предопределил внутреннюю противоречивость самого евразийства 20 – 30-х гг. XX в., его эволюцию от «примата культуры» к «примату политики» (Н. С. Трубецкой). Подчеркивание значимости византийской струи русской государственности применительно к духовной и культурной области в дальнейшем сменилось жесткими геополитическими конструкциями, в рамках которых «сфера Византии» была признана внешней для исторического существования России-Евразии. В геополитическом отношении несоизмеримо больший вес приобретала погруженность России в сферу монгольской державы, что актуализировало проблему «монгольского наследия» и стимулировало исследовательскую тенденцию переосмысления роли кочевников в истории России.

Рассматривая русскую культуру в ее евразийском призвании, евразийцы выступали как «осознаватели русского культурного своеобразия». Генезис собственного мировоззрения они возводили к мыслителям славянофильской ориентации, Н. В. Гоголю, Ф. М. Достоевскому, К. Н. Леонтьеву, указывая тем самым на глубокие исторические корни своих историософских построений. Однако данный факт не снимает существенных отличий. Евразийцы не были склонны апеллировать к «славянству» как к фактору, определяющему культурно-исторический облик России. Ее принадлежность к славянскому миру не исключительна, что осознавалось самими славянофилами, обратившими свои взоры к Византии. И все же формула, способная отразить соразмерность русской культуры и ее преемственной связи с византийским наследием, славянофилами найдена не была. Но она может быть выявлена не посредством призванного объяснить прошлое, настоящее и будущее России апеллирования к «славянству», а путем установления «одноприродности» русской и византийской культур, выводимого в заявленной континентальной оптике из понимания евразийского существа самой византийской культуры.

Принципиально новым в расстановках акцентов роли и значения Запада и Востока в истории России была рельефно обнаружившая себя в работах Н. С. Трубецкого и характеризующая практически

всех евразийских исследователей установка, в соответствии с которой «славянский характер, славянская психика и славянская культура – мифы» [1, с. 206–207]. Последнее вполне закономерно возводило в ранг единственного связующего Россию со славянством звена «народоязыкового сознания», не предоставляя возможности рассматривать само понятие славянства в этнопсихологических, антропологических, этнографических его характеристиках.

Расположенная между Востоком и Западом, Россия в силу географической данности своего «месторазвития» на протяжении многовековой истории вынуждена была совмещать восточные и западные колониационные потоки, решать задачи культурного синтеза. Именно поэтому непринятой оказалась генеалогия русской истории, центрирующаяся вокруг понятия «славянство». Непринятой в силу того, что эта, именуемая евразийцами романтической, генеалогия оставляла за рамками русской культуры не менее значимые иные ее составляющие компоненты – финно-угорские, туранские. Рациональные зерна идеологии славянофильства заключались в утверждении прочных основополагающих связей между культурой и религией, русской культурой и православием. Однако рассуждения славянофилов о славяно-русском мире как о культурной целостности расценивались в евразийской среде как не имеющие под собой достаточных оснований. Поскольку единство Евразии проявляется не только в национально-государственной, но и в культурно-материковой целостности, истоки евразийского культурного единства локализируются евразийцами не в Киевской Руси, а в империи Чингисхана. Монголы осуществили политическое объединение Евразии, передав впоследствии объединительную инициативу Москве. В императорский период, прошедший под знаком европеизации, сущность русско-евразийской культуры оказалась незамеченной сориентированной в сторону Запада частью русской интеллигенции, видевшей в России исторически отсталую часть Европы, с запозданием повторяющую проделанный ею путь. Поэтому в интерпретациях евразийства революция рассматривалась как закономерное явление русской истории. Отрицая императорское прошлое, разрушая «европеизм» империи, она содействует окончательному повороту от Европы в сторону Азии и восстановлению единства Евразийского материка.

Данные положения вытекали из общей предложенной евразийцами культурологической концепции. Ее основой стал тезис отрицания «абсолютности новейшей европейской культуры». Они подвергли радикальному сомнению возможность западноевропейской культуры претендовать на «завершение» социальной эволюции, культуротворчества. Последовательно отвергая принятый «европосизируемыми» народами на веру в качестве безусловной истины европоцентризм, евразийцы противопоставили ему принцип относительности идеологических и нравственных установок породившего его сознания. Отброшенными оказались понятия «дикость», «варварство», «отсталость» как качественные оценки, через призму которых европоцентристски ориентированное

мышление трактует все, что находится за пределами его цивилизационного горизонта. Объективные критерии оценки превосходства той или иной культуры в духовной сфере полагались несуществующими. Здесь евразийцы предлагали опираться на нравственное чувство, силу мировоззренческих убеждений, для которых всегда возможна перспектива «обратного восприятия», когда «новейшее», утрачивая изначально приписываемую ему прогрессивность и при сопоставлении его с «древним» и «отсталым» становится «низшим». Принцип европоцентризма не принимался также на основании научно-философских аргументов отрицания «универсалистского восприятия культуры». Допуская разделение народов на «культурные» и «некультурные», оно дает упрощенное истолкование культурной эволюции. Последняя должна быть отражена не в последовательности линейных схем, а как внутренне дифференцируемая по признаку больших или меньших результатов творчества структура. Сопоставление культур в плоскости «прогресс – регресс» предполагает их рассмотрение как поотраслевое и поэтапное, в аспекте развития. Данные методологические принципы евразийства обусловили и отказ от идеи «универсального прогресса». Поскольку векторы исторического движения разнообразны и разнонаправлены внутри различных культур, в культурах как целостностях и объемлющих их эпохах, то общего восходящего движения, постоянного «неуклонного общего совершенствования» не существует. Прогресс в одном направлении может сопровождаться регрессом в другом. Подтверждения этому факту евразийцы находили, в частности, в европейской культурной среде, оплатившей «свое научное и техническое «совершенство» <...> идеологическим и более всего религиозным оскудением» [2, с. 98].

Особенность евразийства состоит в явной антизападнической направленности его мышления. Критика современного евразийцам Запада – это критика европеизации и мирового прогресса, эгоцентрического западного сознания, выстраивающего народы в иерархическом соподчинении, при котором главным ранжиром выступает степень культурности, выраженная в приобщенности к романо-германской парадигме культуры. Альтернативой западнцентристским схемам истории, предполагавшим единый путь достижения «общечеловеческой цели», являлось признание прогресса как многонаправленного процесса, свойственной культурам реализации «разнообразия возможностей». История, будучи открытой и незавершенной, не допускает стремления к «абстрактному единому». Ее логика состоит в том, чтобы в различных пространственно-временных условиях, составляющих поле культурной деятельности «национально ограниченного» человечества, осуществить потенциально заключенные в его идее все стороны деятельности. «Общечеловеческому» евразийцы противопоставляют «национальное», трактуемое как конкретное воплощение культурно-уникального, постоянно воспроизводящийся процесс «индивидуализации» культурных миров, снимающий претензии культурного универсализма отдельных локальных образований.

На место «монотонной картины линейно-образной всемирной истории» евразийцы поместили ценности своеобразия и уникальности культур. Эти культурные миры, как и у Н. Я. Данилевского, О. Шпенглера, К. Н. Леонтьева, самодостаточны и самоценны, развиваются исходя из внутренне присущей им целесообразности, взаимодействуя между собой. Любой отдельно взятой культуре присущи собственные начала жизни, естественное желание оградить себя от сил воздействия извне, творческий синтез привнесенных в нее инноваций с содержанием собственной традиции. Этим определяется оригинальность и устойчивость культуры, обеспечение преемственности и поступательности ее развития.

Любая культура, указывали евразийцы, всегда должна оставаться «национально ограниченной», но вместе с тем органической сущностью. Представляя собой качественно определенную системную целостность, культура характеризуется внутренней гармонией, определяющей своеобразие путей ее исторического развития. При этом культура всегда означает созидание новых ценностей. Указанный процесс невозможен без опоры на сформировавшиеся ранее ценности и детерминируемые ими поведенческие образцы. Последнее позволяет рассматривать в качестве нормы развития культуры систему сложившихся в ней традиций. Поскольку ценности всегда реализуются в исторически конкретных способах своего воплощения, это означает, что то, что выдвигается в качестве общечеловеческих ценностных начал жизни, в сущности, представляет собой форму осуществления и последующей универсализации ценностей отдельно взятой культуры, в данном случае – западноевропейской. Рассматриваемый в глобальном масштабе, этот процесс однозначно свидетельствует о претензиях романо-германского мира подменить неевропейское европейским, о навязчивом стремлении представить единый мир как скроенный по западной шаблонной схеме.

Аргументируя данный тезис, евразийцы обнаруживают достаточно сдержанное отношение к «чужеродным» культурным вкраплениям, ведущим, по их мнению, к разрушению целостности и органичности культуры-реципиента. С этих позиций современная евразийцам Европа описывается как наиболее агрессивное культурное образование, осуществляющее ничем не ограниченную экспансию собственных духовных ценностей. Утверждающий себя в форме «культурного гегемона» романо-германский мир изначально противоположен и враждебен по отношению к самобытным культурам и цивилизациям, сложившимся за рамками европейского региона. Посредством европеизации традиционных обществ их культурные традиции постепенно утрачивают привязку к собственным корням. Тем самым сужается одновременно и сфера возможностей реализации самостоятельного развития. К тому же, как отмечал Н. С. Трубецкой, культурная работа «природного европейца» несоизмерима по продуктивности с результатами социального творчества «неевропейца», принимающего западные стандарты и ценности жизни. Это заранее ставит любой европеизируемый народ в неконкурентоспособное и подчиненное

по отношению к Европе положение. Вынужденный тратить созидательные силы в различных направлениях деятельности, ориентированной, с одной стороны, на привнесённую извне, а с другой – на созданную ранее собственными силами традицию, «неевропеец» обречен на воспроизводство разнородных традиций, не поддающихся приведению к внутреннему единству.

Трагедия европеизации связывается с внутренней расщепленностью «национального единства» как следствия невозможности органически ассимилировать заимствованное извне. Удел такого общества – хроническое запаздывание, историческое отставание, сопровождающееся постепенным выталкиванием на обочину мирового прогресса. Таким образом, складывается комплекс «национальной неполноценности». Его неотъемлемыми составными элементами являются формирующееся презрительное отношение к самобытно-национальному, исчезновение чувства патриотизма, национальной гордости. Приписывая данной тенденции характер «рокового закона», негативные последствия европеизации евразийцы фиксировали в разрезах экономической и политической зависимости, различных типах эксплуатации неевропейского ареала, превращающих его в «этнографический материал», питательную среду развития романо-германского мира. Отсюда следовал вывод, что «неевропейцы», сознательно или вынужденно избравшие европейский путь культурно-цивилизационного развития, Европой не станут, не изменят собственной самобытности, но даже в этом случае не будут приняты ею за своих.

В конечном итоге европеизация ведет к утрате национального облика неромано-германского мира, вынужденного подчинять свои этнографические и культурные начала эгоцентрическому диктату внешнеположенных для него культуры и психологии. В основе пирамиды, вершиной которой являются народы, эгоцентризм обнаруживал и кочевники, что шло вразрез со взглядами евразийцев, отрицавших «лестницу ступеней совершенства» и пытавшихся реализовать инверсию в описании истории с Востока на Запад: «Вместо лестницы, – писал Н. С. Трубецкой, – мы получаем горизонтальную плоскость. Вместо принципа градации народов и культур по степеням совершенства – новый принцип равноценности и качественной несоизмеримости всех культур и народов., есть только похоже и непохожие» [1, с. 81].

Амбивалентность европейского «прогресса» усматривалась в дисбалансе духовного и материального (экономического) начал. Примат духовного предполагает подчинение ему материального. Экономические потребности и интересы должны вытекать из религиозно-нравственных мотиваций деятельности. Эта связь в современной евразийцам Европе оказалась разрушенной. Отсутствие в ней духовных ограничителей безудержного роста требующих удовлетворения материальных потребностей привело к созданию самодостаточных и самоценных экономических систем, сводящих цели индивидуального и коллективного существования к материальному основанию. Отрицающий религиозно-

мировосприятие исторический материализм в данном контексте определялся как прямое продолжение и законченное выражение «воинствующего экономизма». Его распространение в России связывалось с предшествующим периодом двухсотлетней «европеизации». Революция, расчистив дорогу коммунизму, с очевидностью показала невозможность построения здорового общества вне табуирующих животные в истоках и неизбежно ведущие к социальной деградации и упадку инстинкты человека трансцендентных начал. Единственно значимая для евразийцев альтернатива – новая «органическая эпоха», «эпоха веры», «общего блага».

Творческие силы Запада диагностировались евразийцами как исчерпанные. Будучи внешне прикрытым успехами научно-технического прогресса, этот кризис наиболее полно выражен в упадке философских систем, «убывании души» западной культуры. Суть его усматривалась в отсутствии органически-синтетических идей, замене органического единства механическим, процессах атомизации социальной жизни. Данной тенденции противопоставлялось понимание личности как «живого и органического единства многообразия». У евразийцев понятие личности обрело расширенный статус: реально существующей полагалась не только индивидуальная личность, но и социальная группа («сословие», «класс»); реален народ, субъект культуры (европейской, русско-евразийской), реально человечество как соборные (симфонические) личности. Как носитель определенной культуры, системы ценностей и ориентаций любой народ – субъект исторического процесса, материализующий в нем свои духовные начала посредством объективации целесообразного творчества, обнаруживающего совокупность индивидуальных и коллективных целеполаганий и целенаправленных волевых усилий. Таким образом, понятая личность атрибутировалась характеристиками неразложимости и неповторимости, закладывающими основы интегральной мировоззренческой призмы евразийского мышления – персонологии. Историческая конкретность, эмпирическая положенность индивидуальной и коллективной личности в историческом бытии фиксировалась в синтезе духа и плоти, функциональная обусловленность и взаимосвязь которых становилась предметом синтетически ориентированного исследования, предполагавшим преодоление дихотомии души и тела в рамках трактовки данной оппозиции как психофизиологического единства. Включенность коллективной личности (а через нее и индивидуальной) в историю, локализация ее в пространстве, очерченном пределами государственно-территориальных образований, и ее временная идентификация становятся для евразийцев специфической познавательной ситуацией и формирующимся на ее основе понятийным каркасом геософии (П. Н. Савицкий) – установления системных характеристик, отражающих связи исторической личности с занимаемой ею природно-физической средой. Синтетичность подхода не позволяла вынести за знак познаваемого множества («месторазвития») многонародную личность, поскольку как коррелят окружающей ее

природной стихии она сопричастна ей, функционально соответственна, являясь ее продолжением. Разработанное мыслителями понятие личности стало ключевым понятием антропологической рефлексии евразийства, связывая его философскую, социологическую, историософскую и политическую проблематику.

Идеи соборности, соборного субъекта возвращали евразийцев к мощным пластам учения славянофилов, к данному, в частности, в свое время определению соборности его столпом А. С. Хомяковым как «единства во множестве», к выдвинутой В. С. Соловьевым парадигме «положительного всеединства», включавшей не только вопросы воссоединения индивидуального и коллективного, частного и общего, но и задачу объединения православия и католичества. Утверждая концепцию симфонической личности, симфонической культуры, евразийцы обращались и к раннему христианству, развивавшему представления о естественном стремлении народов жить по правилам внутреннего порядка, основанного на вселенской гармонии Бога, человека и мира. Понятию симфонической личности было придано значение «качествования» – воплощения трансцендентного начала в мире. В соответствии с ним отдельно взятая личность раскрывает себя через связанное, «стяженное» единство объемлющих ее природного, социального, духовного миров. Предложенная евразийцами версия всеединства отличается онтологической и диалектической направленностью. Она включает иерархичность строения и упорядоченность целого, где степень индивидуализации личности (мера индивидуальности) зависит от свободного стремления личности к соучастию в созидании общественного порядка, приобщения к симфоничности бытия. В силу «тварности» любая личность несовершенна, и в этом состоянии всегда сказывается ее потенциальность, нераскрытость свойственных ей «качествований». Их актуализация связана с актами познавательной деятельности, приводящими к включению личности в структуру окружающей действительности, раскрытию внутреннего содержания личности и личностных качеств бытия, делая тем самым возможным процесс восхождения тварного мира к Богу посредством целеполагающей деятельности симфонической личности, направленной на преобразование ее внутреннего мира. Таким образом, личность не только индивидуальна, она соборна.

В евразийской персонологии осознание личностью своей самобытности приобретает значение важнейшего фактора и условия формирования субстрата национализма. Истинный национализм в качестве собственной предпосылки имеет задачу самопознания. При этом самопознание рассматривается не как данность, а как подлежащее осуществлению задание, является нравственным долгом всякой личности и ее практическим руководством к действию. Н. С. Трубецкой обосновывал комплексный характер процесса самопознания, не ограничивая его строгими рационализациями логического дискурса, распространяя его на всю сферу духовного опыта. Истинность самопознания приводит к открытию личностью своей самобытной субъективности, ее природы

и сущности как достигаемой в самопознании данности. Вместе с тем она элиминирует проистекающую из эгоцентризма «оценивающего» субъекта идею неравноправности, упраздняя ее идеей равноценности всех этносов и культур. Истинность самопознания способна восстановить нарушенную в ходе исторических коллизий гармонию и в этой своей роли выступить в качестве инструмента персональной индивидуализации многонародной коллективной личности, объединяя прошлое, настоящее и позволяя очертить ее цели и задачи в будущем. Самопознание, по мысли Н. С. Трубецкого, есть нравственность, голос совести, не допускающий противоречий с самим собой, искренность, духовная красота, мудрость жить, обретаемая в жизни. Самопознание – это не только задание, высшая цель, но и средство. Дошедшая благодаря Сократу сентенция «познай самого себя» уже в своем начальном исходе рядоположила, согласно Н. С. Трубецкому, понимание сущности самопознания как синтеза нравственного и логического начал, поскольку в равной мере обнаруживала взаимозависимость правильности мысли и добродетельности жизни. Синтез логики и этики, понятый и принятый в качестве жизненного правила самопознания, соединяет индивидуальное и коллективное установлением основоположных взаимосвязей и взаимозависимостей между относительно-субъективным и абсолютно-всеобщим [1, с. 115]. Специфика самопознания обусловлена различиями между личностно-субъективным опытом внутренне дифференцированной коллективной исторической индивидуальности и внутренней содержательностью этого процесса, выражающегося в особенностях его форм и степени глубины. На одном полюсе обнаруживается нравственное совершенство, достигаемое в результате мистического прозрения смысла бытия и мироздания, на другом – вакуум метафизики, но гармония личности в ее мудрости жить. Однако и в том и в другом случае самопознание не ставится в узкие рамки самоцели, оно должно стать средством достижения опознанной сути самобытности – «будь самим собой», перейти из потенции образа, стать действительной жизнью. Тождество воплощающегося в культуре духа самой культуре результирует самопознание многонародной личности. Индивидуальное в данном смысловом контексте не преодолевается, напротив, оно усиливается и укореняется в ткани исторического бытия именно тем, что способствует самопознанию коллективному, раскрытию самобытности целого – национальной культуры, которая в обратном порядке, обладая соответствующим познавательным и волевым инструментарием, выступает по отношению к индивидуальному сознанию интегрированной ступенью индивидуального самопознания в двух его формах – в форме самопознания культуры (через опознание индивидуального в коллективном посредством фиксирования типологически сходного) и логически вытекающего из него познания индивидуальным Универсума и определения его места в нем, приводящее в конечном итоге любое индивидуальное сознание – в рамках данного целого – к самопознанию, происходящему через культуру. Виднейший теоретик евразийства

Л. П. Карсавин в аналогичном ключе развивал представления об истинной идеологии. Критерием истинности идеологии, определяемой через органическое единство идей, выступала базовая абсолютно ценная, несомненная идея, лежащая в ее основе и конкретизируемая историческим движением народов. Фиксируемая сознанием и вводимая в сферу его рефлексии, она открывает путь к достижению самости перед каждым коллективным единством посредством центрирования его сознания на своей идее, истинной системе идей – идеологии и проистекающей отсюда необходимости приведения жизни в соответствие с цементирующей ее идеей. Логический мыслительный круг Л. П. Карсавина – от идеи к жизни и от жизни к идее – преодолевался признанием за идеологией жизнеспособной функции, но идеологии, порождаемой самой жизнью, ибо «семя идеи – сама жизнь», а «жизнь есть конкретность идеи» [3, с. 238]. Абсолютность, истинность, ценность как характеризующие основы идеологии понятия, взятые в полноте их онтологического статуса, в своей абсолютно-истинно-ценности обусловлены необусловленным пределом Мироздания. Вводимая Л. П. Карсавиным религиозная идея постулировала незавершенность творения эмпирической личности – ее несовершенство, исполноту, греховность, но в то же время фиксация предсодержащей в себе жизненные стихии конкретной деятельности идеи в свободно действующих субъектах-индивидуациях, раскрывающих многомодальность истинной идеологии, отсылала к необходимости конкретизации понятия «симфония» – центральной категории евразийской «метафизики всеединства». Симфоничность личности и раскрываемой ею идеологии не отвлеченно универсальна, полнота симфонии достигается в ее предельной конкретности и индивидуализированности, конкретизация становилась смыслом ее развития [3, с. 237].

Учение о личности евразийцы соединили с религиозными основаниями жизни. Религиозная вера, призванная воодушевлять «пафосом вечного, абсолютно-ценного», мыслилась как «властный призыв к абсолютно оправданной деятельности», вытекавшей из абсолютного обоснования религиозных начал и выводящей за рамки частных интересов индивида, социальной группы, культуры в целом. Закрепляя приоритеты духовности за Православной Церковью, мыслители видели в ней условие достижимости общественного согласия, являющегося антитезой господствующей в западном христианстве власти. С ней же связывались надежды на возрождение, духовное очищение от «воинствующего экономизма», материализма, безверия, на придание нравственно-гуманистического содержания научно-техническим достижениям прогресса.

Обращаясь к русской православной вере, евразийцы противопоставляли ее мниморелигиозным формам западного позитивизма и материализма, достаточно последовательно проводя различие между православием и другими христианскими вероисповеданиями. Православие рассматривалось как «высшее, единственное по своей чистоте и непорочности исповедание христианства» [2, с. 27]. За инославием

(католицизмом, протестантизмом) не отрицалась способность раскрывать ценностно-значимые аспекты христианства для западного мира, но именно этим миром и ограничивалась сфера приложения его религиозных откровений. В язычестве евразийского материка, напротив, усматривались существенные черты подобия с православием, состоящие в осознании преобладающей роли религиозных основ бытия, сходном отношении к природе и миру, мистической созерцательности, идеалах и нормах религиозной этики, связанной с покорностью, смирением, самопожертвованием. Отмеченные параллели призваны были сблизить православное христианство с восточным язычеством, внутренне тяготеющим к центру религиозно-культурного мира евразийского материка, что предопределило взгляд на иноверие и инославие как формы «потенциального православия».

Евразийский экуменизм русской культуры, вобравшей в себя и византийскую культурную традицию, и традицию монгольской государственности, опосредован специфической трактовкой православия. В религиозном вопросе евразийцы выразили дистанцию по отношению к надконфессиональному христианству. Парадигма «вселенского христианства» В. С. Соловьева оказалась преломленной через призму понимания христианства как объединяющего внутри, но обособляющего вне Евразии. Евразийское его осмысление было ориентировано на оправославление «нехристианских сущностей» Евразии, позволяя на уровне метафизического мышления через исключительность введенного евразийцами русского православия как всеединства и полной индивидуализации снять этноконфессиональные различия Евразии.

Заявленный Л. П. Карсавиным принцип анализа культуры базировался на актуализации аристотелевской терминологии – понимании политики как «огосударственного целого». Понимание соотношенной с политикой культуры как «огосударственного целого», с одной стороны снимало антитезу общества и государства, но, с другой – признавало государственность моментом, определяющим единство и целостность культурного организма [4, с. 111]. Определение культуры через политику, хотя и апеллировало к персонологии, выводившей строение культуры из соборности личности, оперировало понятием культуросоцидающего субъекта, все же придавало толкованию культуры оттенок политизированности, прагматизма и утилитаризации не только православия, наделявшего статусом экуменичности для многоконфессиональной и многонародной России-Евразии, но и основанной на нем культуре, обозначив этим водораздел внутри евразийства, установивший сначала барьер между сферами политики и культуры, а затем разделивший их пропастью, провозглашением формулы «Мироделания, отменяющего Мирозозерцание». Тем не менее предчувствие гибели «Русской Европы» и возрождения России-Евразии питалось мирозозерцанием культуры, осознавалось через нее, объективировалось в ее терминах. Россия-Евразия виделась как обретающая себя культурно-

этническая общность, оспаривающая правду романо-германского мира, открывающая не только ему, но и самой себе новую «общечеловеческую правду». Ценности культуры как смыслонаполняющие и смыслонесущие единицы индивидуального и коллективного существования и есть способ самопроявления свободного субъекта, самоутверждения его в истории, его индивидуализации в разнообразии культурно-исторического пространства.

Ни культура, ни государство, согласно авторам «Опыта», не находятся вне Церкви, но и не являются чем-то нецерковным. Культура и государство рассматривались как «организационный материал», фундамент возводимого над ними здания церковного бытия. Оцерковление культуры и оправославление бытия через его христианизацию предполагало сохранение организующего жизнестроение статуса не за культурой, а за религией, всецело определяющей и создающей культуру. По мнению Н. С. Трубецкого, христианство не элемент определенной культуры, а фермент, приносимый в самые разнообразные культуры. Христианизация бытия не тождественна культуртрегерству романо-германского мира. Сама же культура вне религиозной духовности становится безбожной, богоборческой и столпотворенческой. Русскому православию евразийцы отводили ведущую роль в будущем обустройстве России. Через него соотносились личность, культура, государство, включенные в общий процесс «оцерковления» жизни: «Православная русская Церковь эмпирически и есть культура, становящаяся Церковью» [4, с. 35]. Поскольку она является центром «собираания» евразийского мира, то очерченный географическими границами русского государства субъект культуры определялся мыслителями как Россия-Евразия.

При этом евразийство не ограничивалось чистым теоретизированием, созданием новых философско-исторических концепций. Оно пыталось сочетать мысль с действием, теорию с практикой. Действенный его характер рельефно выражен в прагматической заостренности выдвигаемых идей: «Евразийцы, – писал П. Н. Савицкий, – одновременно отстаиватели религиозного начала и последовательные эмпирики» [2, с. 93]. Мыслители отмечали, что практические программы не могут быть ни «левыми», ни «правыми». Исключение данной оппозиции в социально-политических решениях требовало преодоления «ограниченных реальностей человеческого существования», выхода к трансцендентному, сделавшим возможным совмещение в общественном движении евразийства противоположных, предельно радикальных и гранично консервативных взглядов, позиций, вариантов действий.

Евразийцы подчеркивали особую роль государственного начала, его способность к концентрации народных сил, широкого многостороннего участия в различных сферах общественной жизни. Они выступили последовательными защитниками этатизма, усматривая в нем преимущества, связанные с возможностью постановки и решения масштабных исторических задач. Основу этатизма составляет приоритет общих целей и действий. Данный принцип в течение многих веков являлся структурообразующим

звеном во взаимодействиях общества и личности в пространстве России-Евразии, гармонизируя коллективные и индивидуальные потребности и интересы. Не упразднила его и социалистическая революция, но она модифицировала содержание этатизма, придав ему всеобъемлющий статус тотального огосударствления жизни. «Механически» организованному государственному регулированию мыслители в качестве противовеса выдвинули «диалектический этатизм», в соответствии с которым для естественного общественного воспроизводства признавалось необходимым выделить принципиально не подлежащие огосударствлению и национализации его сферы. В экономике наряду с государственно-централизованным сектором развития сохранялось право на частную инициативу, а их согласование на началах «общего дела» возводилось в ключевые задачи государства. Осмысление предшествовавшей революционным событиям традиции обнаруживало сопряжение в ней негативных (слабость защиты прав и свобод личности, духовное угнетение, доминирование принуждения) и положительных (служение общему делу, сила организации, способность к самопожертвованию, аскезе) моментов, предопределивших евразийский поиск «золотой середины» между общим благом и интересами личности.

В функциональном отношении частному сектору экономики была отведена роль «мерила добротности» государственных инициатив в хозяйственной жизни, препятствующего его деградации, тенденциям монополизации. Высшее призвание личности заключено в служении общественному целому, в котором она обретает высшую свободу, в том числе и в материальном плане, как «возможность осуществлений». Главная задача состоит в избежании редукции служения к «закрепощению», что достигается через свободу выбора, включая выбор разнообразных форм экономической деятельности. Высказываясь в поддержку плановой экономики, мыслители отдавали должное революции, утвердившей, правда, в упрощенном виде, теорию и практику плана с преобладанием методов прямого администрирования, не допускавших проявления рыночной стихии как «проверочной» структуры, отсекающей лишнее и нежизнеспособное. У евразийцев, напротив, способы овладения рынком выстраивались не через систему исходящих от государства полицейских директив, а через использование им совокупности экономических инструментов воздействия. Плановое хозяйство рассматривалось как основной рычаг социальной политики, ориентированной на поддержание «интересов труда», опорой которых признавался частный уклад экономической жизни.

Революция в социологическом аспекте означала для евразийцев прежде всего ротацию элит, смену ведущего «правлящего слоя» как основы государства. В силу этого прогнозируемые очертания обновленного политического устройства связывались с принадлежностью властвующим элит к «ведущему отбору» с его критериями исповедания, служения идее. Данная форма правления была обозначена как «идеократическая». На первый план в ней выдвигается приобретающая основополагающее

значение общность мировоззрения «правлящего слоя». Революция с этих позиций ознаменовала крах старого «ведущего отбора», вышла на поверхность жизни новый, внося существенные изменения и в сами принципы отбора. Если в европейских революциях эти корректировки имели в основном негативные последствия, выраженные в замене аристократического принципа отбора плутократическим, то коммунистическое обустройство социальной жизни, при котором отрицается самостоятельное существование идей, реализовало искаженную версию идеократии, подменив «идею-правительницу» предопределившей крайний радикализм действий утопической идеей. Постепенное изживание первоначальной революционной стихии, по мысли евразийцев, возможно на путях нового идейного обоснования деятельности, призванной объединить людей, согласовать их интересы и обеспечить устойчивость общества. Коммунизм – это первая, обнажившая утопическую стихию, фаза революции. Следующий за ней этап должен опираться на выработку стабилизирующей общественную жизнь идеи с последующим воплощением ее в жизнь. Именно с ней евразийцы связывали собственные перспективы, поскольку смена данных этапов в их сознании означала замену коммунизма евразийской идеей.

Стоит отметить, что в восприятии евразийцев утопизм большевизма не оценивался как бесплодный, однозначно тупиковый путь развития. Напротив, они указывали на его закономерность, конструктивный момент содействия выходу на поверхность сознания явлений и фактов действительности, ранее не осознававшихся во всей их полноте и значимости. Евразийцы дали в контексте решения возникших задач их интерпретацию, определив в ее горизонте поле приложения собственных интеллектуальных усилий и ориентации действия. Смысл революционной бури наиболее зримо раскрывается на ее последней, завершающей стадии, когда за временным интервалом симбиоза революционной утопии и традиции под воздействием последней исчезает утопическое содержание вызвавших к жизни революцию идей, отбрасываются по причине изжитости абстрактные лозунги интернационализма и утверждается подлинное бытие особого географического и культурно-исторического мира России-Евразии. К нему неприменимы также европейские демократические формы правления. Выработанные в Европе и адекватные ей, они неприменимы к России, поскольку не согласуются с развитой системой этатизма и «планового хозяйства» как жизненной реальностью евразийского материка, единство и стабильность которого весьма проблематичны вне определенных «констант», прочных несущих оснований. Для евразийцев такие «константы» заключены в организации образуемого на идеократических началах правящего слоя – «государственного актива», располагающего известной суммой конституционных прав и осуществляющего сотрудничество с системой представительных учреждений. Результатом их совместных усилий является «демократический» строй, основанный на учитывающей и претворяющей в жизнь настроения и интересы народных масс властной организации «государственного актива».

Вместе с тем в пространстве евразийского мира существуют также центры притяжения, отличные от принуждающей власти государства. Сферы национальных и конфессиональных отношений определяются в нем в большей степени совокупностью добровольных, непринудительных практик. Здесь трудно отыскать факты вынужденной смены национальной или религиозной принадлежности. Более того, евразийское государство на протяжении всей своей истории реализовывало модель «собора национальностей», «собора вер». На ранних исторических этапах черты этой модели были присущи сформировавшимся на территории Евразии государственным образованиям скифов и гуннов. Принципы национально-культурной терпимости составили отличительную черту Евразии в ее сравнении с Западной Европой в период Монгольской империи. Свобода вероисповеданий присутствовала и в Московском государстве.

Разительный контраст, возникающий между мощью государственного центра и сохраняющейся на уровне национальных и религиозных вопросов свободой, интерпретировался через логику развития евразийской государственности, а исторический путь, пройденный ею, однозначно свидетельствовал о невозможности поддержания целостности образовавшихся в ее границах империй без опоры на последовательно проводимую политику национально-конфессиональной терпимости. Для евразийцев отказ от нее ассоциировался с симптомами разложения власти. Не случайно падение монгольских держав они объясняли омусульманиванием их «справящего отбора», а предысторию русской революционной катастрофы и ослабление центральной власти в поздний императорский период возводили к осуществляемой ею политике «русификации». Коммунистическая власть предоставила свободу для развития языков и национальностей Евразии. Действуя в этом направлении не всегда осознанно, она тем не менее оказалась более дальновидной именно в том, что в своих практических действиях опиралась на имеющийся потенциал традиции. Однако, притязая на монополию коммунистической веры и провозгласив атеизм, она парадоксальным образом явилась одновременно разрушающей сложившуюся традицию силой.

Единство Евразии, основанное на государственной власти, принципах национальной и конфессиональной толерантности, не должно быть разорвано в чьих-либо корыстных, эгоистических интересах. Допуская возможность такового, евразийцы указывали на его кратковременность и таящиеся в нем угрозы. Они отмечали также бесперспективность раздробленного существования в условиях масштабных исторических сдвигов, состоящих в усиливающихся интеграционных тенденциях, в образовании «больших пространств», самодостаточных в плане организации свободной и устойчивой в их границах циркуляции экономического оборота. Указанный вектор мирового движения полагался свойственным и России-Евразии, географические особенности, историческое наследие и актуальные потребности которой позволяли рассматривать ее в

качестве идеального образца «государства-материка». Перспективы его устойчивости детерминированы адекватными природе евразийских пространств формами совместного существования наций. Исторический опыт подсказывал, что политическое объединение огромных территорий стало возможным благодаря совокупным усилиям народов Евразии. Последнее требовало закрепления их участия в культурно-государственных способах устройства, обеспечения дальнейшего развития присущих каждому из проживающих в евразийском «месторазвитии» народов специфических качеств, их гармонизации в русле «общеевразийского национализма».

Совершенный в 1917 г. выбор евразийцы не принимали как окончательный и соответствующий геополитическому и цивилизационному призыванию России. Революция, покончив с ней как частью Европы, открыла перспективу России-Евразии как «особого культурно-исторического мира», но не реализовала ее в истинном и полном масштабе. Мыслители шли дальше, наметив конкретные шаги в этом направлении, включавшие, во-первых, утверждение духовной и материальной самостоятельности России-Евразии и, во-вторых, выстраивание на данной основе оптимальной стратегии ее взаимоотношений с Европой. Сближение с Европой, таким образом, считалось возможным, но только через обретение духовной и материальной независимости от нее. Сами же предпосылки независимости, самостоятельного развития заключены в своеобразии географической среды, собственной культурной традиции, близкой Востоку и оппозиционной Западу.

Профетическая настроенность мышления евразийцев, предрекавших исторический спазм, смену западноевропейской культуры иным типом культурного развития, не давала поводов для сомнений в том, что новый культурно-исторический тип грядет с Востока. Схожие мысли высказывал Н. А. Бердяев, современник и одновременно оппонент евразийцев, также отмечавший упадок западной культуры и провозгласивший начало восточного мегацикла истории, нового этапа приобщения Востока к всемирной истории: «Обратное движение с Запада на Восток <...> является внутренне неизбежной диалектикой европейской культуры» [5, с. 115]. Россия должна понять срединность своего географического положения в обратном шествии истории и культуры, осознать себя как Востоко-Запад и принять на себя вытекающую из этого новую миссию – «быть соединителем двух миров, а не их разъединителем». Однако религиозный экуменизм и эсхатологизм мыслителя не согласовывались с воспринятой от Н. Я. Данилевского и развиваемой евразийцами «наивной философией» натурализма, постулировавшей евразийцами относительной статичностью и замкнутостью евразийского культурно-исторического типа, утопизмом евразийской государственной идеи. В понимании Н. А. Бердяева идеократическое государство оказалось несоотносимым с проблематикой человеческой свободы и духа: посягающий на организацию культуры и творчества государственный абсолютизм парализует свободу

индивидуального мышления, «симфонически» дисциплинируемого к единомыслию. Культура, по Н. А. Бердяеву, не национальна, а сверхнациональна по достижениям и универсальна по основам [6, с. 28–36]. За критикой «воинствующего экономизма» Запада евразийцы не увидели его христианской духовности и полностью подменили ее плотью «туранской» государственности Востока. «Философия истории евразийства не сеть философия духа», – заключал Н. А. Бердяев. Евразийские прозрения и пророчества, рецепты и прогнозы стали предметом критического анализа уже у современников евразийства – А. А. Кизеветтера, П. М. Бицилли, И. А. Ильина, Г. В. Флоровского, П. А. Милокова и других видных философов, богословов, историков. Отошедший от евразийства П. М. Бицилли отмечал внутреннюю противоречивость евразийской концепции, базирующуюся на несовпадении понятий православия и географического тела Евразии. И. А. Ильин не принял сведения духовной самобытности к вопросу «географического и этнографического припадания» России. Дилемма русской истории не может быть, полагал он, разрешена субъективным своеволием выбора евразийцев между Востоком и Западом, Севером и Югом. Признавая самобытный характер русской истории и культуры, И. А. Ильин категорически отрицал возможность создания русской самобытности на путях «татаризации русского духа»: самобытность достигается только через самостояние в самоуглублении и обращенности к Богу. Историк А. А. Кизеветтер, противопоставлявший евразийскому партикуляризму и релятивизации истории славянофильский универсализм и вселенскость православия и упрекавший евразийство в разрыве интегральной связи России со славянством, в недоумении вопрошал: почему же Россия не Европа? Г. В. Флоровский отмечал, что судьба евразийства – история духовной неудачи, «правда вопросов, неправда ответов» [7, с. 354]. Евразийство парадоксальным образом соединило в себе органологию истории и секуляризирующий культуру и государство просвещенческий рационализм, против безбожности и богоборчества которого внешне выступало. Евразийская философия истории, по мнению Г. В. Флоровского, «не перегорела, не очистилась в животворном искусе церковного опыта и раздумья» [7, с. 369], не заметила того, что своеобразие культуры нации и ее миссия состоят не в том, что «она сама думает о себе во времени, но в том, что Бог думает о ней в вечности» (В. С. Соловьев). Модернизация евразийцами «русской идеи» и истолкование ими ее провиденциального смысла оценивались и оцениваются крайне неоднозначно. Создавая одно, евразийцы разрушали другое. Сама механика евразийского мышления, внутренне тяготеющая к обобщению предельно граничных оппозиций – «разрывов и связей», стала доминантой его историософских построений. И в этом смысле евразийцы отчасти действительно были «конструкторами деконструктивных понятий», онтологизирующими собственные теоретические конструкции.

В русле основных мыслительных установок классического евразийства в 70 – 80-е гг. XX в. находились историко-географические

и этногенетические изыскания Л. Н. Гумилева. Утверждая объективный характер единства евразийского суперэтнуса, он разделял геополитическую установку противостояния Евразии Западу – католической Европе, Востоку (Китай), Югу (мусульманский мир). Евразия в понимании Л. Н. Гумилева – это не только континент-океан, но и суперэтнос с тем же названием. Вместе с тем в исследовании суперэтнической динамики евразийского континента ученый опирался на естественнонаучное знание. История кочевых народов Евразии послужила для него эмпирическим материалом для создания оригинальной концепции этногенеза, а евразийский поиск «этнографически значимого целого» привел к пониманию его как пассионарно-энергетического единого, отлитого в формы суперэтнической политической субстанциальности. Отсюда и риторический пафос его последних высказываний: «объединиться, чтобы не исчезнуть», «если Россия будет спасена, но только как евразийская держава и только через евразийство».

Неосвразийские перспективы

Начавшийся на рубеже 80 – 90-х гг. евразийский «бум», выразившийся в потоке переиздания евразийских текстов и адресованных евразийству публикаций, является результатом актуального интереса к нему общественнознания, осваивающего новый пласт русской эмиграции. При этом обращение к евразийской историософии только отчасти может быть объяснено сугубо академическим интересом. В значительной мере современные апелляции к евразийству вытекают из реальности происходящих этнокультурных, геополитических и цивилизационных процессов. Инициированный русской революцией опыт евразийского теоретизирования как нельзя лучше ложится на реалии дезинтегрированного и претерпевающего системные трансформации постсоветского пространства, что и позволяет проводить параллели между эпохой, обусловившей возникновение евразийства, и современностью, анализировать классические евразийские подходы, аплицировать их на реалии сегодняшнего дня.

В моделях и прогнозах относительно будущего мирового развития указывается, что грядущий мировой порядок будет формироваться в радикально изменившихся социально-экономических и политических условиях. Выделяются две ведущие силы, определяющие контуры грядущего мироустройства в долгосрочной перспективе. С одной стороны, это фактор глобализации, который многие связывают с усиливающейся тенденцией интеграции стран мира, с другой – противоположная первой тенденция локализации, не менее активно закрепляемая в стремлениях к культурно-цивилизационному самоопределению, фиксируемая в «децентрации» власти, ее движении «вниз». Рассматриваемые в диалектическом единстве, данные тенденции неоднозначно влияют на динамику социальных процессов.

Потенциал их взаимодействия остается во многом непредсказуемым. Их взаимодействие может открывать новые возможности для дальнейшего развития межкультурной коммуникации и диалога, а может, напротив, инициировать угрозы этноконфессиональной, национальной, цивилизационной нетерпимости, сопряженные с разрушением социально-экономической и политической стабильности в региональных измерениях и глобальных масштабах.

Обозначая выходы евразийской доктрины в современность, следует отметить значимость евразийского императива – интеграции, взаимодействия народов. Осмысление евразийского императива спектром современных концепций и теорий неоевразийского толка является попыткой изложения будущего России в координатах евразийской цивилизации. Несмотря на разнородность концептуальных и стратегических позиций, объединяемых в рамках неоевразийства, они объясняют специфику видения этого будущего, раскрываемого на уровне общих, позволяющих обозначить его контуры тенденций. Неоевразийство признает необходимость модернизации евразийской парадигмы мышления, ее соотнесения с новыми политическими, экономическими, идеологическими и геополитическими реалиями. Оно содержит в себе явный прогностический момент, учитывая императивы и реалии нового тысячелетия, содержание которого будет определяться противоречивыми формами межкультурного диалога, «столкновением цивилизаций». В этих условиях евразийская идентичность может рассматриваться как фактор, противостоящий реализующимся в русле западных процессов модернизации, размыванию цивилизационной самобытности евразийского суперэтноса. Излагаемая в исключительной оппозиционности атлантизму, ориентированная на поиск самобытной цивилизационной модели, неоевразийская идея оказывается чрезвычайно созвучной будущему, толкуемому в исторической инверсии как поворот от техноцентризма к культуроцентризму и культуроцентрическому фундаментализму.

Особенностью неоевразийской постановки проблемы интеграции постсоветского пространства является акцентирование необходимости обновленного славяно-тюркского единства, способного выступить ядром, конституирующим формы и способы реинтеграционных процессов. При этом, несмотря на то, что легитимизация неоевразийского дискурса реализуется через апелляцию к историософской и политической традиции классического евразийства, подчеркивается определенная дистанция базовых мыслительных установок неоевразийства по отношению к евразийству 20 – 30-х гг. XX в., поставившему проблему цивилизационной идентичности России-Евразии, но не проработавшему, однако, конкретные пути ее геополитической и геокультурной стратегии.

В этом отношении особый интерес представляет утверждение антизападнического содержания и направленности евразийской идеи,

реальная значимость которых определяется фактом позиционирования Западом себя по отношению к славянскому и мусульманскому факторам в качестве христианской цивилизации. Таким образом, наиболее уязвимой в рамках классического евразийского дискурса становится религиозная проблематика, несущий стержень которой аккумуляровал в мессианстве православной идеи. Возрождение евразийства в качестве нового мироустроительного проекта, способного выступить альтернативой западным моделям исторического развития и стереотипам мышления наднациональной (цивилизационной) парадигмы, по мнению российского философа А. С. Панарина, нуждается в существенном переопределении оснований евразийского синтеза. Позиция раннего евразийства, вводившего для многопародного (коллективного) исторического культуро-субъекта – России-Евразии – религиозную доминанту (исключительность «русского православия») подвергается переосмыслению, в рамках которого выстраиваются возможные, но полярные по своей ориентации способы достижения евразийского диалога: 1) «отстраненность от религиозных контекстов культуры в русле новой секуляризации»; 2) «выработка особого гуманитарного «метаязыка», позволяющего сублимировать энергетику религиозных импульсов в специфические цивилизационные формы» [8, с. 3]. Оба варианта ориентированы на исследовательскую перспективу, предполагающую дальнейший поиск глубинных универсалий евразийской культуры или конструирование таковых, что, в свою очередь, позволяет рассматривать предшествующие евразийству исторические формы самоопределения цивилизационной уникальности России как ограниченные и принципиально не реализуемые с желаемым результатом в ситуации геополитического и геокультурного противостояния современной эпохи. Евразийская идея закономерно оказывается в некотором противоречии и с установками национального изоляционизма, и с панславистским движением, аргументами которого в обосновании цивилизационного своеобразия последовательно выступали принципы этнического единства и идеология православия. Евразийство как новая транскрипция «русской идеи», проецируемая в будущее геополитическая стратегия представляет собой более масштабный в содержательном плане цивилизационный проект, центрирующийся вокруг проблемы наднациональной идентификации постсоветского пространства, форм модернизации его различных сфер, исключаяющей в равной степени и имитацию атлантизма, и воспроизводство панславистской модели, и путь самоизоляции.

В силу этого достаточно проблематичной является тенденция понимания евразийства в его классических и современных приложениях именно как способа самоизоляции, обращения к внутреннему и внешнему Востоку в целях формирования самодостаточного цивилизационного организма, в итоге якобы ведущего к реализации локального варианта исторического творчества, не вписывающегося в общий контекст глобализационных процессов, и в этом плане выступающего в качестве

своеобразной рудиментарной реакции. Последняя понимается как попытка реставрации изживших себя в современную эпоху социально-исторических форм. Многозначность евразийской историософской интенции дает основания и для такого рода констатаций, вытекающих из усиления и абсолютизации различных явных и неявных граней евразийского учения. Конструктивные же моменты данной позиции сводятся в основном к утверждению взаимосвязи и взаимозависимости «этнических субстратов» и «культурных сегментов», включаемых в наднациональные структуры и цивилизационные пространства, тяготеющие к унификации и стандартизации в сфере материального производства, социальных отношений и культуры. Вместе с тем необходимо учитывать, что конец эпохи «локальных цивилизаций» обнаруживает проблематичность поиска в формирующемся едином глобальном пространстве цивилизационной ниши для стран, не успевших решить вопросы модернизации или предпринявших попытки ответа на них в русле «модернизации без вестернизации».

Исследователи указывают на давние исторические предпосылки глобализации. Сегодня она приобрела откровенно агрессивные экспансионистские формы воплощения ввиду ликвидации некогда мощного в военно-стратегическом плане СССР, под эгидой которого создавалась мировая система социализма, реальная биполярная структура мира. Коллапс представлявшего собой барьер для форсирования глобализационных процессов СССР открыл возможности однополярной структурированности мирового пространства, закрепляющей гегемонистский статус победившего в противостоянии «холодной войны» Запада. В дальнейшем последовало продолжающееся и в современную эпоху перераспределение сфер влияния, упрочение полученных победителями преимуществ.

Став объективной реальностью, устранив в претензиях на мировое господство крупнейшего противника и подавляя любые способные выдвигать претензии на закрепление своего влияния в региональных масштабах страны, глобализм, по мнению аналитиков, не предъявил в условиях современности позитивных начал. А это означает, что касающиеся общественных трансформаций проблемы остаются неопределенными, поскольку отсутствуют внятно сформулированные перспективы и программы действий. Очевидно, что постсоветские общества в масштабах СНГ не могут опираться на социальную модель, восходящую к стадии первоначального накопления капитала, эпохе «дикого капитализма», учитывая затратный механизм ее существования, сводящий к исчезающе малой величине возможности постиндустриального скачка и тем самым обрекающий встающие на этот путь страны на воспроизводство изжитых Западом стратегий развития. Жизненно важной является ориентация на социально-экономическую модель, способную вобрать в себя новые тенденции социального развития современности. Не менее очевидно и другое: вопрос по поводу конкретных очертаний данной модели – это во многих отношениях

открытый вопрос. Возможности его интерпретации задаются отчетливо обнаружившей себя в условиях современности интеграционной тенденцией, присущей в том числе и странам постсоветского пространства. Сами же интеграционные процессы, будучи связанными с глобализацией мировой истории, разворачиваются под мощным воздействием глобализма, но не всегда по запрограммированным им сценариям. Архитекторы «нового мирового порядка» предпринимают попытки установления жесткого контроля над историей, элиминируют все, что не вкладывается в разработанные и насаждаемые ими сценарии разворачивания исторических событий, не утруждая себя особой заботой о моральном оправдании своих действий. Это закономерно вызывает обратную реакцию отторжения, зримо проявившуюся в падении авторитета в общественном сознании не принадлежащих к «золотому миллиарду» стран ряда международных организаций, вольно или невольно покровительствующих «национальным интересам» избранной части человечества. Не последнее место занимает открыто практикующаяся Западом политика «двойных стандартов», нетерпимость к альтернативности, утверждение собственной исключительности. Демократия и права человека постепенно приобрели характер ширмы и предлога для военно-политических агрессивных действий в отношении стран, чьи внутренние и внешнеполитические курсы не согласуются или противоречат реализации глобального замысла переустройства мира по принципу жесткой однополярности. Демократия и права человека активно задействованы и в практике политического давления не только по отношению к неудобным странам, но и для оказания влияния на международные структуры и организации. Последние события убедительно демонстрируют, что демократия может быть «дозированной», «ограниченной», «усеченной». В равной степени это относится и к правам человека. Более того, демократические режимы правления и защита прав человека поддерживаются именно там, где это выгодно глобалистам, которые по мере обеспечения их доступа к природным ресурсам, рынкам сбыта, источникам дешевой рабочей силы подвергнутых военной агрессии и политическому давлению стран забывают о реальном обеспечении поддержания и воспроизводства данных институтов.

В экономическом аспекте глобализация трактуется прежде всего как завершающая стадия интернационализации экономики, создания глобального рынка, где свободно циркулируют товары, услуги, идеи, капиталы. Современный уровень развития финансовой системы и капиталовложений характеризуется тесной взаимосвязью валютных курсов, банковского процента, котировок акций. Небывалый экономический рост является следствием «миграции» инвестиций, свободно преодолевающих барьеры национальных государств. Данная взаимосвязь, однако, неоднозначно срабатывает в поляризованном мире, обнаруживая неравномерность и неравноправность участия в глобальной экономической

системе отдельных составляющих ее частей. Свободное движение услуг, товаров, инвестиций, информации, человеческих ресурсов содействует закреплению принципа ограниченного, разделенного участия, при котором экономические дивиденды аккумулируются развитыми странами, стремящимися к перераспределению совокупного дохода в свою пользу. Структура глобальной экономики приобретает не свойственные ранее данной сфере деятельности черты: открываются и усилено используются каналы манипуляции идеями и капиталами. В глобальном мире экономика становится виртуальной, открытой диктату финансово-олигархического капитала, постепенно утрачивая непосредственную привязку к реальному процессу материального производства.

С одной стороны, глобализация хозяйственной деятельности приводит к усилению интеграционных тенденций, основанной на преимуществах международного разделения труда эффективности производства, внедрению научно-технических инноваций. Но с другой – она несет в себе ограничение свободы выбора, в том числе выбора идей, моделей поведения, круг которых замыкается приводимыми в движение процессами глобализации товарными, финансовыми и информационными потоками. Налагая ограничения на проявления свободы мысли и действия, глобализационные процессы, охватывая страны с различными стартовыми позициями, инициируют логику «господства и подчинения» в общемировом масштабе. Складывающаяся под их воздействием международная система разделения труда содействует не только измеряемому критериями экономической целесообразности прогрессу, плоды которого непропорционально распределяются между «ведущими» и «ведомыми», но и обеспечивает укрепление статуса развитых, отводя развивающимся странам роль непосредственных производителей, источников сырья, дешевой рабочей силы, рынков сбыта, перелагая на их плечи ответственность за возникающие в результате размещения на их территории небезопасных и вредных производств экологические затруднения. Национальные экономики, будучи прочно привязанными к глобальным механизмам регулирования, становятся уязвимыми от колебаний мировой экономической конъюнктуры, превращаются в объекты манипуляций транснационального капитала. Диктат экономической выгоды и расчета, главной целью которого является извлечение в короткие сроки максимальной возможной прибыли, остается крайне нечувствительным к вопросам нищеты, голода, духовного опустошения, потери национальных перспектив и в этом плане, по мнению многих, обнаруживает свою паразитарную сущность. На этом фоне происходит реанимация этнического сепаратизма, национализма, религиозного фундаментализма, в русле которых часто формулируются альтернативные существующим претензии на мировое лидерство и господство.

Фетишизация свободного рынка породила представление о его полной самодостаточности, способности к самоорганизации, об имманентно присущей ему потенции к восстановлению утраченного

равновесия. Сторонники современного либерализма, делая на этом особый акцент, призывают к устранению регулирующей функции государства из рыночной стихии, якобы избыточной и препятствующей преодолению критических фаз в ее развитии. Однако это не снимает целый ряд порождаемых стихийными способами самоподдержания свободного рынка проблем. Важнейшие в этом ряду – проблемы неравномерности распределения благ, нестабильности финансовой системы, угроза глобальных монополий, неоднозначной роли государства, проблема ценностей и социального согласия [9, с. 323]. Исследователи указывают, что названный круг проблем порождается большей степенью мобильности капитала в сравнении с передвижением рабочих ресурсов, различиями между финансовым и промышленным капиталом, центром и периферийными локусами мировой экономики. При этом хитросплетения мировой финансовой пирамиды остаются непрозрачными. Баланс экономического равновесия наблюдается не всегда. Как раз напротив, частым явлением становятся ситуации «нарушенного равновесия», возникающие не только как объективное следствие стихийного развития свободного рынка, но и как сознательно инициируемые в интересах доминирующих в нем сил явления. «Бесконтрольная экономика» приобретает отчетливо выраженный угрожающий стабильности социально-экономического развития характер, она элиминирует участвующих в ней «слабых» игроков, а жесткие задействованные в ней инструменты конкуренции укрепляют позиции «сильных», превращая их в монопольных собственников глобального рынка.

На постсоветском пространстве попытки осуществить указанную модель сопровождалась широким распространением идеологических клише – необходимостью развития и укрепления демократических институтов, защиты прав и свобод человека, перехода к рынку через либерализацию экономической деятельности. Ставшие сегодня традиционными как совокупность требований, предъявляемых международными организациями к желающим присоединиться к мировому участию странам, они являются одновременно протекционистской системой мер для расширения влияния Запада, обеспечивающих реализацию его стратегических приоритетов в мировом масштабе. Призывы отказаться от национального контроля, обязательств социального государства, сдерживающих дальнейшие экспансионистские поползновения неолиберализма, в качестве цели имеют освобождение капитала от национальной и социальной привязанности и ответственности, что стимулирует процессы его свободной циркуляции, не обремененной системой социальных обязательств и гарантий, значительно усиливает его удельный вес в принятии политических решений посредством прямых аргументов шантажа правительств, приводящих в результате к свертыванию программ социального обеспечения. Свидетельства данного процесса усматриваются в произошедшем в ряде стран существенном сокращении уровня социальной защищенности населения, в уменьшении

уровня заработной платы, росте безработицы. Существенные изменения претерпевает и структура рынка, меняющего ориентацию с запросов общества массового потребления на удовлетворение престижного спроса, элитарного потребления, приносящего несоизмеримо больший процент дохода в сопоставлении с подвергнувшимися сокращению и примитивизации массовым спросом и потреблением. В постсоциалистических странах, «уготованном будущим» которых являлось «демократическое общество», эти тенденции проявляют себя с особой остротой, выраженной в небывалом социальном и имущественном расслоении, очередной поляризации бедности и богатства. За редкими исключениями попытки реформирования в этих странах, проводившиеся в условиях «антитоталитарной волны», под знаком общечеловеческих ценностей, сработали не в пользу конкретных положительных результатов реформ, а в пользу идеологов «свободного рынка» и проводников их политики на местах — национальных элит, осуществивших подмену усиленно рекламируемого демократического содержания реформ антидемократическим, ограничившим социальную демократию ее формальными рамками. Отсюда вытекает целый комплекс вопросов, связанных с возможными перспективами развития гражданского общества, поиском национального согласия, прежде всего властвующей элиты и масс, получивших набор средств символического удовлетворения потребностей, но оставшихся без национальных и социальных гарантий.

В свете этого прогнозы по поводу отмирания института государства являются безусловно преждевременными. Именно институт государства, полагающий в свои функции стабилизацию социальной и экономической сфер, способен придать известную степень устойчивости финансовой системе. Особую значимость обретает проблема ценностей как основы общественного консенсуса. Национальные ценности, как и национальные границы, неконвертируемы в структуру миропорядка, реализующего модель глобализации по принципу товарной фетишизации мира, мира, где все производится и потребляется. Сформулированные в этом ключе экономические подходы вряд ли могут быть перенесены на общества, выстраивающие собственную иерархию социальных приоритетов и целей, не редуцирующих все сферы своей жизнедеятельности к критерию ценовой и товарной эффективности. Целостность общественной жизни включает в себя не только удовлетворяющую материальные потребности рационализацию соответствующих форм производства, но и в качестве необходимого звена охватывает сферу воспроизводства консолидирующих идей. Именно здесь обнаруживаются основополагающие антиномии глобального мира. Ценностно-целевые ориентации и социальные диспозиции имеют достаточно прочную привязку к локальному в его национально-государственных, цивилизационных вариантах, тогда как глобальные структуры, ограничивая их проявления, предлагают суррогаты в виде космополитического сознания, массовой культуры, спроецированных на потребление и вещизм как

доминанты социального поведения. Отсюда делается вывод о том, что растущие возможности глобальной экономики не сопровождаются соответствующими тенденциями в развитии глобального общества, что ставит под сомнение будущность формирующейся мироструктуры в целом. Модель «единства в многообразии» остается на данном этапе развития недостижимой в силу того, что фундаментальные различия между национально-государственными, цивилизационными образованиями в действительности являются более глубокими, нежели различия, нивелируемые универсализирующими механизмами функционирования глобального рынка.

Не менее важным для понимания современности является фиксируемый социологами факт разнонаправленности процессов глобализации и демократизации, в условиях которой социальная модернизация национальных государств, призванная привести к становлению демократии и гражданского общества, в глобальном измерении оказывается пересечена с новыми принципами господства и подчинения, рельефно демонстрирующими отсутствие демократии в «глобальном обществе», внешне провозгласившем ее основополагающим принципом жизнеустройства. Структура глобальной экономики также недемократична. Опираясь на технологические инновации в средствах информационной коммуникации, созданную индустрию масс-медиа, капитал приобрел не связанный с реальными процессами хозяйственной жизни виртуальный характер. Глобализация информационного пространства, открывая новые горизонты общения и содействуя плюрализации мнений, взглядов, вкусов, предпочтений, выводит информационные потоки из непосредственного контроля государства, усиливает космополитическую направленность сознания и деятельности, порождая тем самым необходимость укрепления государственного и общественного контроля за циркуляцией информационных ресурсов в пределах национальных государств, поскольку манипуляторские стратегии, развертывающиеся в глобальном информационном поле через механизмы приобретения знаний, организации досуга и т.д., несут в себе значительный негативный момент стандартизации ментального поля под прессом сильнейшего воздействия на массовое сознание информационных технологий, содержащих рельефно выраженную идеологическую составляющую, отражающую вполне конкретные цели и интересы и служащую им.

Сторонники глобализма в качестве необходимой предпосылки становления глобального мира выдвигают как наиболее оптимальный вариант социальных трансформаций модель «открытого общества», предусматривающую наличие степеней свободы, достижение социальной справедливости, уважение прав человека, постепенное движение к рыночной системе координат. И тем не менее очевидно, что проекты «открытого мира», «открытого общества» лежат в плоскости одномерных, унифицирующих стратегий цивилизационного развития, преследующих задачи постепенного втягивания ареала локальности в глобальный миропорядок, очертания которого уже сформированы

исключающим альтернативность как принцип исторического развития глобалистским мышлением. Осознание этого факта на уровне региональных центров мира породило невосприимчивость, а в ряде случаев и прямое отторжение усиленно рекламируемой и настойчиво продвигаемой модели. В любом случае, при выборе модели социальной трансформации и вхождения в единый мир в «региональных анклавах» приоритетной становится собственная система ценностей, позволяющая осуществить модернизационные инициативы с наименьшей степенью угроз для сохранения национальной идентичности и последующего формирования региональных структур как противовесов единому мировому наднациональному центру.

Оказавшись на историческом перепутье, постсоветские страны стоят перед выбором пути дальнейшего развития. Сами варианты выбора, учитывая предшествующий опыт реформ, не выглядят безграничными. Поле исторического выбора обозначено, в сущности, двумя стратегиями развития. Одна из них заключается во включении в господствующие магистральные тенденции мирового развития на правах подчиненного положения в надежде на получение своей доли «глобального пирога», отчуждаемые части которого становятся все меньше. Это отчетливо просматривается в проблемах интеграции Евросоюза, касающихся его расширения за счет стран, образовавшихся в результате распада СССР, мировой системы социализма. В другом варианте также не исключается вхождение в общемировые процессы, но акцентируется необходимость промежуточной стадии интеграции государств, объединенных общей историей и культурой, интегрированный потенциал которых значительно увеличивает их роль в мировой политике, позволяя совместно отстаивать общие цели и интересы. Данный вариант актуализирует необходимость оригинального «ответа» на вызовы глобализации, прокладывающего путь в будущее, содержащее собственную перспективу.

При всех издержках и противоречиях развертывающихся процессов глобализации мировой истории очевидна объективная составляющая их сторона. Глобализация – это тенденция мирового развития, выраженная в установлении взаимосвязи, взаимодействия и взаимозависимости регионов мира. В обозримом будущем она сохранит за собой статус основополагающего вектора развития. Однако это не означает, что формы, которые она принимает сегодня, безальтернативны. Вызванные практикой глобализма диспропорции допустимо рассматривать как следствие монополизации интеграционных тенденций в различных сферах общественной жизни (экономике, политике, культуре) отдельными участвующими в данном процессе субъектами, в первую очередь финансовой олигархией, сумевшей распознать в глобализации беспрецедентные возможности роста, непосредственно побудившие их к осуществлению приватизации, позволившей установить собственные правила игры, часто именуемой игрой с нулевой суммой, и оказывать существенное воздействие на

характер и направленность глобализационных процессов, бросив тем самым вызов не успевшим воспользоваться «плодами прогресса». Вполне закономерной является точка зрения, связывающая способы придания глобализации человеческого, гуманного облика с включением в общую логику развития не принадлежащих к «золотому миллиарду» социальных групп, народов, стран и регионов, предполагающую освоение ими ранее приватизированных меньшинством возможностей глобализации для удовлетворения своих потребностей и интересов через создание системы сдержек и противовесов существующей раскладке политических и социальных сил на общемировом уровне. Сама же возможность эффективного участия в глобализационных процессах, как и конкретные его варианты, определяются альтернативностью модернизационных стратегий в эпоху глобализации, прежде всего необходимостью радикального разрыва с «догоняющей» парадигмой социального развития. Данная альтернативность может выстраиваться через создание оппозиционных глобальной организации капитала отражающих интересы политически слабозащищенной периферии мира региональных организаций. Расширение участия в приобретаемых очертания элитарности глобализационных процессах, указывают аналитики, не будет бесконфликтным. Все это можно рассматривать как аргументы, свидетельствующее об усиливающейся поляризации мира, в котором диалог и сотрудничество под знаком «общечеловеческих ценностей» отходят на второй план, уступая место праву силы. Складывающиеся реалии порождают вполне оправданное сомнение в возможности безболезненного, «плавного» вписывания человечества в инициированные «золотой» его частью структуры мирового порядка, стимулируя вызревание мироустроительных альтернатив. Их поле в области мировой политики определяется прежде всего степенью активизации новых социальных инициатив, способных сформулировать собственные проекты социотворчества в логике «иначе возможного», суть и предназначение которых видятся в разработке и воплощении в условиях трансформационных процессов общественной жизни объединяющих мировоззренческих идей. Попытка анализа глобализации в гуманитарных категориях и понятиях, в культурно-антропологической и социально-психологической перспективах демонстрирует исключительную способность западного мира в проведении в жизнь интеграционной тенденции, базирующейся на экономических связях, технико-технологических инновациях, аргументах силового, военно-политического воздействия. В своих основаниях они имеют преимущественно инструментальное значение, исключаящее или сводящее к минимуму поле притязания экономической власти и решении круга проблем внеэкономического порядка – экологических и нравственных императивов человеческого существования. Иными словами, проблематика связывающих человечество духовных нитей остается нерелевантной, крайне уязвимым пунктом экономикоцентричного сознания, в иерархии приоритетов которого

ведущее место занимает «практицизм», технология извлечения прибыли заранее оправдывающими цель средствами. Следствием этого является реанимация инстинктивных начал природы человека, возведение эгоизма в норму социальных взаимодействий. В условиях грядущей радикальной духовной трансформации, о необходимости которой все чаще говорят сегодня, ни реабилитация инстинкта, ни принцип индивидуализма не способны выступить потенциальным источником обновления. В перспективе мобилизационные ресурсы сохраняются не за экономическим диктатом выгоды и расчета, а за духовными феноменами бытия, подпитываемыми, как подчеркивает А. С. Панарин, религиозно-эсхатологической традицией [10, с. 376]. Последнее по-новому определяет роль третируемых и подавляемых глобализмом ареалов локальности – изгоев глобализации, не утративших способность продуцировать большие идеи в сфере духа, лимит которых у западного мира на сегодня исчерпан (напомним о «кочче истории» Ф. Фукуямы).

В глобальной картине формирующегося мироустройства не до конца определенной является роль стран Юго-Восточной Азии. Прогнозы, выстраиваемые в отношении экономических перспектив региона, однозначно свидетельствуют о том, что при условии сохранения имеющихся темпов экономического роста через полтора-два десятилетия из шести крупнейших экономик мира пять будут расположены в Азии. Среди последних особо выделяется Китай, экономика которого в ближайшем будущем способна превзойти масштаб экономической мощи США; далее следуют Япония, Индия, Индонезия, Таиланд. Достижения Азии в области экономики зримо демонстрируют возможности конкурентирования азиатских цивилизаций с западным миром в сфере экономической деятельности и определяемых ею политических интересов. Как противовес Западу и разворачивающейся в его логике глобализации они способны формулировать собственные духовные доминанты, образовывать центры интеграции, оспаривая присваиваемое адептами и проводниками глобализационных процессов право решать вопрос о возможностях и границах объединительных стратегий, реализуемых вне пределов западного мира. В имеющемся противостоянии неизбежно обнажатся противоречия, очерчиваемые контурами цивилизационной, конфессиональной принадлежности – линиями «цивилизационных разломов», описанными С. Хантингтоном в терминах «столкновения цивилизаций», включающих в себя сферу конфликта между исламом, индуизмом, православным и западным ответвлениями христианства и т.д., являющимися фундаментом выстраивания цивилизационной идентичности. Давно существующие между ними трения и противоречия таят угрозу эскалации конфликта, принимающего облик перманентных столкновений, мотивированных преимущественно «высокомерием» Запада, «нетерпимостью» ислама, явно выраженным стремлением к «самоутверждению» Китая. Претензии на альтернативность, демократизация глобализации по критерию социальной справедливости, доступности для всех столкнется с сопротивлением

доминирующих на данном этапе в ней сил. Подтверждения этого многие усматривают в активизации мусульманского фактора, внутреннем перерождении терроризма, принявшего характер международного явления, что содействовало укреплению в сознании большинства понимания его сути как глобального явления и глобальной угрозы, требующей принятия адекватных мер по ее устранению.

Не менее очевидно и то, что мировые отношения складываются не только как результирующая финансовых, товарных и информационных аспектов, но и как интеграл национальных, государственных и цивилизационных измерений. В содержательном плане это означает появление тенденции формирования многомерного и многополюсного мира. Глобальный контекст не только предполагает движение в сторону интегрированной целостности мира, имеющей в фундаменте устойчивую рационализацию рынка, но и инициирует обретающее более отчетливые формы движение к мультиполярности мироустройства на закате индустриализма и становления постиндустриальной парадигмы социальности с присущим ей многоуровневым структурированием субъектов мирового развития, ведущими в системе которого становятся цивилизационные единства, успешно совмещающие техногенные и информационные пространства с сохранением собственной идентичности. Отмеченная специфика поддержания цивилизационного самосознания отсылает к необходимости учета в мировом развитии латентных, но долговременных и постоянно действующих «факторов», задающих способы воспроизводства цивилизационно «многоликой» социальности и вписывание ее в магистральные тенденции современного мироустройства. В последнее время фиксируется необязательный религиозный характер данных факторов. Поддерживающая сохранение идентичности традиция связывается с широким комплексом культуротворчества, достижениями социокультурных наук. Определяющая относительную устойчивость самоорганизации всех уровней и сфер жизнедеятельности общества, обеспечивает механизмы поддержания жизненно важных функций, интеграцию и дифференциацию социальной среды, делая тем самым возможным успешное проведение модернизационных инициатив.

Поэтому цивилизационные перспективы России как центра Евразии могут быть осуществлены в условиях взаимодействия с западными и незападными цивилизациями как в рамках евразийского пространства, так и в глобальном контексте. Их предпосылкой, по мнению ряда исследователей, является универсализирующая система социокультурных коммуникаций, позволяющая преодолеть локальность и партикуляризм в этническом, социальном и культурном аспектах. В сознании постсоветского обществоведения опосредующим данный универсализм звеном является поиск «духовной власти» в цивилизационном пространстве Евразии. Подобным интеграционным потенциалом могут обладать православие, ислам, буддизм, еще не до конца исчерпанная лимит доверия

социалистическая идея. Не исключается также перспектива идейного консенсуса на основании идеологических доктрин Запада и Востока. Вызревание мироустроительных инициатив возможно и на основе мировоззренческих традиций отечественного философствования, несущего значительный запас теоретического обоснования социальной интеграции и практики ненасилия, адресованных будущему. И все же единственным способом комплексного охвата евразийской социальной общности признается стабильный механизм диалога, разработка действенных способов достижения взаимопонимания и согласия. По всей видимости, ключевое значение в данном цивилизационном процессе будут иметь не смысловые и нравственные акценты в истолковании проблемы интеграции, а перспектива реализации прочных транснациональных связей общения, разветвляющихся в сферах хозяйственной деятельности, образования, науки. Результат этого процесса вполне закономерно представим как становление «гибридной» евразийской цивилизации с высокой степенью культурной многоукладности, взаимным пересечением разнонаправленных ценностей и разнородных компонентов, являющихся показателями любой достаточно развитой цивилизационной среды и ситуации межкультурного взаимодействия.

Представленный выше комплекс противоречий современности делает жизненно важным вопрос о собственных перспективах исторического развития. Одним из способов их осмысления является неоевразийская постановка проблемы, сохраняющая критику западничества и вестернизации как родовую черту евразийской традиции. Более рельефно она обозначена в ветви неоевразийства, балансирующей на грани мистики, национализма и геополитики. Так, интерпретируя евразийские тексты, А. Дугин отстаивает понимание Запада как исторической патологии, пути дегенерации и упадка. Сохраняя классические мыслительные антиномии: индивидуализм – коллективизм, либерализм – авторитаризм, демократизм – общинность, механизм – организм, он связывает приоритет евразийской доктрины с экспликацией реального геополитического основания славянофильских концепций, которые вне евразийского их доосмысления или остаются слишком абстрактными, или резюмируются панславистской идеей, а последнее, с точки зрения А. Дугина, тождественно идейному воспроизведению «пангерманизма» в ином цивилизационном контексте. Самобытность Евразии выражена в специфике сакральной географии территории, а осознание уникальности России в Евразии определено логикой ее центрального положения в ней. Вследствие этого «русский патриотизм», имея сакральные, мистические основания, коренящиеся в географическом и геополитическом факторах евразийского пространства, отличен от национализма иных народов. Исключительность «русского патриотизма», рассматриваемого в качестве формы «евразийского национализма», вытекает, таким образом, как следствие осознания мессианской предопределенности и значимости национального самосознания, включая архетипический уровень коллективной психологии [11, с. 307].

Вместе с тем вопрос о евразийской сущности России сегодня сохраняет известную степень дискуссионности и неоднозначности. Позиция крайнего почвенничества, базирующегося на представлении о России-Евразии как окончательной ликвидации исторической России, связывает с евразийской перспективой растворение русского национального самосознания и православного мировосприятия. В данной логике суждений евразийство как концепция будущего оказывается рядоположенной западноевропейскому космополитизму и либерализму, поскольку главный порок евразийской рационализации состоит в потере национально-исторической и духовно-религиозно-этической преемственности в развитии российского государства. Как следствие этого сам неоевразийский проект является «очередным произвольным «конструированием» новых образований из противоявно созданных квазигосударств на исторической территории России» [12, с. 214], что для российской государственности имеет трагические исторические последствия.

И все же евразийство как идея и, возможно, в недалеком будущем практика несет в себе интегративный смысл. Концептуальный уровень ее освоения в поле историософских категорий достаточно сложен, ибо предполагает наличие момента соотнесения евразийского дискурса с предшествующими ему поисками своеобразия исторического пути и способами осмысления культурной уникальности России. В этом отношении евразийство не беспочвенно, т.е. не возникает на пустом месте. Имея в истоках рационализации славянофильства концепты «византизма» и «азиатизма», евразийство (хотя и опосредованно) тяготеет к «русской идее», взятой в совокушности ее исторических модификаций. Опосредованность этой связи представляет проблему для историко-философского знания, находится в сфере компетенции академической науки и оценивается по-разному.

В социально-практическом же плане выводы евразийцев значимы прежде всего как вектор, задающий рамочные условия поиска национального пути, уяснения сущности, исторического предназначения России, восточнославянских народов, их места и роли в евразийском пространстве. Именно этим обусловлена актуализация творческого наследия евразийства, ракурс его осмысления в призмах философско-мировоззренческих исканий современности. Для одних обращение к нему связано с открывающейся в границах евразийской идеологии возможностью гармонизации этнонациональных и конфессиональных отношений, ненасильственных способов урегулирования взаимных претензий на постсоветском пространстве. Другие пытаются отыскать в евразийстве элемент искусственности и умозрительности, указывая на невозможность возрождения национального самосознания на предложенных им путях, соединивших в классическом варианте отрицание западничества и поклонение большевизму. В данном случае исторический замысел евразийства сводится преимущественно

к проявлению подпитываемого ностальгией советского прошлого «неоимперства», претендующего на осуществление несостоявшегося в 20 – 30-е гг. XX в. проекта. Подобная оценка евразийской концепции свойственна и западному общественнознанию, в анализе которого евразийство, выступая частью национального самопоописания и самопонимания в постсоветской России, неизменно предстает в качестве «дискуссии о фантоме», не имеющей никакого отношения к действительности [13, с. 97].

В интерпретациях евразийского наследия просматривается стремление подвести итоговую черту, сформулировать однозначное «да» или не менее категоричное «нет». В действительности невозможным оказывается ни первое, ни второе, о чем свидетельствуют постоянно возобновляющиеся дискуссии о соотношении Запада и Востока в исторических судьбах России, факт поиска особого «третьего пути». Очевидно одно: перспективы социальной модернизации и построения «собственного дома» выводят концепцию евразийства из области философско-культурологической рефлексии в сферу социально-политической практики. Ее современные версии вынуждены определять себя в контексте общеинтеграционных процессов, решая одновременно задачи вписывания постсоветских обществ в процессы глобализации мировой истории. Евразийский проект не является единственной моделью в поле конкретных получивших реализацию и существующих в возможности моделей общественного развития. Но он, представляя собой альтернативу как жестким социальным технологиям неолиберализма, являющегося идейной основой глобализации мира, так и радикальным почвенническим проектам автаркии «малых пространств», оказывается исторически обоснованным и весьма перспективным направлением реализации цивилизационного выбора. Камнем преткновения на этом пути часто становится сам термин «евразийство», вербально и в некотором смысле содержательно противостоящий классическим концептам «национальной идеи», «русской идеи» и т.д. Фиксируя отмеченное «несоответствие», не следует забывать о том, что евразийская идея несет в себе широкое интегральное значение. Замышлявшаяся классиками евразийства как идея (идеология), имеющая наднациональный смысл и звучание, она содержит в себе потенциал дальнейшей интеграции. Поэтому наиболее перспективным и, видимо, адекватным реальности следует признать понимание евразийства как очищенной от «агрессивной универсальности» концепции «третьего пути», положения которой, по мнению М. А. Маслина, «могут стать приемлемой основой достижения консенсуса в раздираемом противоречиями обществе» [14]. Потенциал евразийства далеко не исчерпан. В условиях дезинтеграции постсоветского пространства интерес к нему предопределен необходимостью разработки национальной идеологии, способной реализовать свои мобилизационные и интеграционные возможности.

Список использованной литературы

1. Трубецкой, Н. С. История. Культура. Язык / Н. С. Трубецкой. – М., 1995.
2. Савицкий, П. Н. Континент Евразия / П. Н. Савицкий. – М., 1997.
3. Евразийство: опыт систематического изложения // Мир России – Евразия. – М., 1995.
4. Карсавин, Л. П. Основы политики / Л. П. Карсавин // Мир России – Евразия. – М., 1995.
5. Бердяев, Н. А. Судьба России: опыты по психологии войны и национальности / Н. А. Бердяев. – М., 1990.
6. Бердяев, Н. А. Евразийцы / Н. А. Бердяев // Евразия: исторические взгляды русских эмигрантов. – М., 1992.
7. Флоровский, Г. В. Евразийский соблазн / Г. В. Флоровский // Мир России – Евразия. – М., 1995.
8. Евразийство: «за» и «против» (материалы круглого стола) // Вопросы философии. – 1995. – №6. – С. 3.
9. Данилов, А. Социология власти. Теория и практика глобализма / А. Данилов. – Минск, 2002.
10. Панарин, А. С. Искушение глобализмом / А. С. Панарин. – М., 2000.
11. Дугин, А. Абсолютная Родина / А. Г. Дугин. – М., 1999.
12. Мяло, К. Восстановление России: евразийский соблазн / К. Мяло, Н. Нарочницкая // Наш современник. – 1994. – №№11–12.
13. Кайзер, М. «Евразия» – фантом или реальная модель развития России / М. Кайзер, М. Кляйнберг // Журнал социологии и социальной антропологии. – 2003. – Т. VI. – №4.
14. Маслин, М. А. Неоевразийство о судьбе России / М. А. Маслин // Евразийская идея и современность. – М., 2002.