
РУССКАЯ ЦИВИЛИЗАЦИЯ: СТАНОВЛЕНИЕ И ПЕРСПЕКТИВЫ

Русская цивилизация: опыт системной диагностики¹

В.Н. ЛЕКСИН

В статье обсуждается гипотеза существования русской цивилизации как сегодняшней реальности. В связи с этим представлены современные воззрения на сущность цивилизаций как предмета научного анализа и на возможности цивилизационной аксиологии для их качественных и количественных сопоставлений. Показаны исторически сложившиеся, ускользающие и все еще бытующие черты русской цивилизации как доминирующего и скрепляющего субстрата цивилизационного конгломерата современной России. Критически рассмотрены распространенные характеристики русского менталитета и суждения о тотальной православности русских. В заключении кратко проанализированы действительные и мнимые угрозы русской цивилизации.

Ключевые слова: русские, цивилизация, аксиология, ценности, менталитет, религиозность, язык

Постановка проблемы

Русская цивилизация во всей полноте столь дискуссионного понятия, конечно же, не предмет журнальной статьи. Но я хотел бы на этом ограниченном текстовом пространстве не пересказывать (комментировать) фундаментальные труды историков, политологов, этнологов, социологов, культурологов и других ученых, писавших о цивилизациях, об истории и судьбах России и о русском народе, а лишь найти в этих и в собственных исследованиях ответы на редко задаваемые вопросы: уместно ли говорить о русской цивилизации как о ныне существующей реальности? Как в наше время соотносится с понятием «русская цивилизация» то, что считают русской ментальностью и ее религиозным аспектом? Существуют ли угрозы существованию русской цивилизации, в чем они состоят и от кого исходят?

Почему я говорю не о *российской*, а о *русской* цивилизации? Потому что, преступая границы пресловутой политкорректности, считаю полезным представить для обсуждения гипотезу *существования и доминирования* на территории нашей

¹ Материал данной статьи обсуждался на семинаре Лаборатории сравнительного анализа развития постсоциалистических обществ НИУ ВШЭ «Русская цивилизация: опыт системной диагностики» 6 февраля 2012 г.

страны при всех ее этнонациональных и локальных цивилизационных составляющих (к их числу я отношу, например, транснациональную арктическую цивилизацию коренных малочисленных народов Севера) именно *русской* цивилизации. Я полагаю в основание этой гипотезы тот факт, что только в пространстве русской цивилизации не потерялся и, более того, оформил и укрепил свою этнонациональную и цивилизационную самобытность «всяк сущий в ней язык», что именно русским было суждено стать представителем различных народов и этносов в мире наднациональной культуры, в том числе и через блестящие литературные переводы и обработки национального мелоса, и через систему государственной службы, и через систему образования. Пройдя коридорами русской цивилизации, национальные голоса, не теряя своей самобытности, становились слышимыми далеко за пределами ареалов их исконного прорезывания. Все, что происходило на длительно расширявшемся пространстве русского присутствия, стало не аналогом многократно описанного «плавильного котла» США, а жизнью уникальной «цивилизационной конфедерации», не погубившей ни один подвергнувшийся ее влиянию этнос и соединившей их мотивировочно-ценностным потенциалом, воплощенным в политике государственной власти и в менталитете русского народа. Если допустимо говорить о том, что русский народ является в России государствообразующим, то уместно допустить и его цивилизационнообразующую роль в российской цивилизационной системе (которая многим представляется еще более умоизмерительной, чем русская).

Цивилизационная проблематика и не в последнюю очередь связанный с ней «русский вопрос» становятся все более актуальными. Понятие «цивилизация» стремительно переходит из словаря историков и этнографов в обиходную речь политиков и политологов, журналистов и телеведущих, экономистов и социологов, искусствоведов и культурологов. В странах Запада злободневно обостренная цивилизационная риторика в значительной степени связана с апокалипсическим восприятием якобы непримиримых цивилизационных сообществ, описанных известными историками и философами [Хантингтон 2003]². Идеология «столкновения цивилизаций» оказалась удобной и для упрощенной интерпретации причин начавшихся вооруженных конфликтов Запада с государствами Азии и Африки, и для представления массовому читателю и телезрителю объяснений «Событий 11 сентября», и последовавших за ними так называемых «антитеррористических» кампаний. Пресловутый «русский вопрос» также не уходит из поля зрения западных авторов, причем не антироссийская, а именно антирусская направленность многих публикаций становится все более откровенной³.

В России последнего времени интерес к цивилизационной проблематике не менее велик, и одним из подтверждений этого стала книга А.И. Костяева, Н.Ю. Максимовой «Современная российская цивилизиология. Подходы, проблемы, понятия» [Костяев, Максимова 2008]⁴, в которой перечисляются и кратко

² В приложении к этой книге помещен перевод статьи Ф. Фукуямы «Конец истории», а содержательное послесловие написано С. Переслегиным. Труды С. Хантингтона пользуются в России немалой популярностью; по моим подсчетам, общий тираж его книг и статей за последние 15 лет превысил полмиллиона экземпляров.

³ Одним из самых наглядных примеров стала изданная в США и часто цитируемая в России книга А.Л. Янова «Русская идея и 2000 год» (Нью-Йорк, 1988). Полемику с А.Л. Яновым см., например, в книгах: [Гулыга 1955; Нарочницкая 2005].

⁴ Эта работа – не только обстоятельный «реферативный сборник», но и авторское оригинальное прочтение проблемы с обстоятельным введением в ее сущность.

комментируются труды (и отдельные высказывания) более шестисот (!) российских ученых, разработывавших цивилизационную проблематику или (чаще) включавших отдельные ее фрагменты в дискурс исследований философского, исторического, социально-экономического, политологического и иного характера. Актуализацию рассматриваемой проблематики в постперестроечные годы в известной степени спровоцировал распад СССР, побудивший некоторых историков и публицистов к озвучиванию в качестве одной из причин этого распада расплату за многовековое «насильственное соединение» в принципе несоединимых (даже антагонистических) цивилизационных сообществ. СССР описывался в связи с этим в виде некоего «недоцивилизованного конгломерата» полуевропейского и полуазиатского характера⁵. Естественно, что сторонники и противники таких взглядов не могли не затрагивать и вопрос о русской цивилизации.

Распад СССР и вестернизация многих сторон жизни современной России, а также декларируемое политиками стремление скорейшего вхождения в мировое сообщество побудили российских исследователей более пристально взглянуть на дихотомию «глобальное-локализованное» и рассуждать не столько о «столкновениях» цивилизаций, сколько о возможности (целесообразности) сохранения цивилизационной идентичности в условиях распространяющейся универсализации образа жизни, представлений и ценностей, а также новых «игр обмена», которые существенно скорректировали представления о смысле, значимости и пользе функционирования национальных государств, о национальном самоопределении и т.п. Все это также было связано с вопросом о русской цивилизации.

В этой статье в отличие от ряда моих предыдущих публикаций представлено несколько обширных цитат и это сделано намеренно. Многие, освещавшие проблематику русской цивилизации до меня, лучше и ярче, чем я, стали для меня не «литературным источником», а фактическими соавторами, и предоставить им в тексте статьи не сноску, а хотя бы несколько авторских строк, казалось мне необходимым и справедливым.

Круг исследователей цивилизационной и, в частности, русско-цивилизационной проблематики, как уже отмечалось, необычайно широк, но, к сожалению, этот круг оказывается разделенным на множество зон узкого цитирования; авторы читают и комментируют, как правило, немногих (чаще всего С. Хантингтона и А. Тойнби, реже – Н.Я. Данилевского). Хотелось бы верить, что причиной этого является лишь весьма неравномерное распространение печатной продукции по научным и образовательным центрам России.

Весьма своеобразно и односторонне прочитываются и труды, на которые традиционно ссылаются; ведь тот же А. Тойнби в хрестоматийной «Цивилизации перед судом истории» говорил не только о том, что есть цивилизации, но и о том, что универсальная модель мира, предлагаемая Западом в форме очередной «эллинизации», неизбежно приведет к необратимому разделению людей планеты на огромную массу люмпенов, лишившихся своих национальных корней, и на немногих сверхсобственников, с радостью освободившихся от тех же корней, а заодно и от норм традиционной этики и культуры. Ни о каком многочисленном среднем классе в западной цивилизационной перспективе не может быть и речи: «судьба большинства... – не уничтожение, не фоссилизация или ассимиляция, но полное погружение и растворение в том огромном, космополитическом, всеобщем про-

⁵ См., например, представительную подборку статей в десятом 1992 г. номере журнала «Дружба народов».

летариате... самым значительным продуктом вестернизации мира» [Тойнби 1996]. Не помнить об этом, рассуждая об ассимиляционном будущем русской цивилизации, по крайней мере, неразумно.

Перечисленные и некоторые другие поводы для заинтересованности научно-экспертного сообщества проблемами генезиса, функционирования и перспектив существования и взаимодействия цивилизаций привели к появлению стабильно действующих дискуссионных площадок, где ведется профессиональное обсуждение различных аспектов рассматриваемой проблемы. Это происходит, в частности, на регулярно проводимом на о. Родос Всемирном форуме «Диалог цивилизаций». Хотел бы особо отметить и деятельность двух постоянных научных семинаров: в «Высшей школе экономики» и в Центре проблемного анализа и проектно-управленческого проектирования при Отделении общественных наук РАН. Первый из них организовал и проводит ординарный профессор НИУ ВШЭ доктор исторических наук О.И. Шкаратан, а участниками его являются как маститые ученые Москвы и других университетских центров России, так и совсем юные ученики О.И. Шкаратана (магистратура и аспирантура НИУ ВШЭ). Среди главных направлений работы семинара: теория системной трансформации постсоциалистических обществ в контексте цивилизационных отличий; цивилизационные различия формирующихся социально-экономических систем в России, странах Центральной и Восточной Европы и СНГ в 1990–2000 гг.; цивилизационные особенности формирования национальных властвующих элит и групп крупных собственников в постсоветской России, и странах Центральной и Восточной Европы и СНГ; цивилизационные факторы возможных векторов развития социального неравенства в России, странах Центральной и Восточной Европы и СНГ⁶. Вторым семинаром в настоящее время руководит доктор физико-математических и политических наук С.С. Сулакшин. Цивилизационная тематика затрагивалась на всех без исключения ежемесячных (!) заседаниях, где выступали с докладами и участвовали в их обстоятельных обсуждениях крупнейшие философы, историки и политологи страны⁷.

Участвуя в работе указанных семинаров и в других обсуждениях цивилизационной проблематики, занимаясь ее исследованием и публикуя их результаты, я неизменно задавался вопросом о том, *может ли быть слабо формализуемый социально-культурный и исторический феномен цивилизаций предметом корректного научного анализа*. Интерес к решению этого вопроса обостряла все более ощущаемая необходимость включения (или исключения) цивилизационного компонента в методологию *системной диагностики социально-экономических и политических процессов* – одного из научных направлений работы Института системного анализа РАН и специальной дисциплины, изучаемой в магистратуре экономического факультета «Высшей школы экономики». В результате одним из существенных компонентов этой диагностики стал *цивилизационно-аксиологический анализ* – алгоритм обнаружения присутствия (или доказательства отсутствия) в социально-экономических и политических процессах (явлениях) сколь-либо значимых особенностей (признаков, факторов), определяемых конкретной цивилизационной принадлежностью, с оценкой степени позитивного или деструктивного воздействия таких особенностей на генезис и протекание вышеуказанных процессов. Главным назначением цивилизационно-аксиологического анализа стало

⁶ Интернет-ресурс <http://economics.hse.ru/postsocialist/about>.

⁷ На некоторые из этих материалов, опубликованные в издательстве «Научный эксперт», я буду ссылаться в ходе дальнейшего обсуждения проблемы.

уяснение того, насколько и в какой форме, открыто или имплицитно конкретные цивилизационные особенности и определяющие их *цивилизационные ценности* переходят (или ранее перешли) в повседневное бытовое общение и в дипломатический протокол, в обычаи ведения бизнеса и в государственное устройство, в отношении к собственной и чужой жизни, к смерти и т.д. Для этого, прежде всего, оказалось необходимым знание о сущности цивилизаций и о том, являются ли они чем-то реальным или всего лишь симулякрами, используемыми для удобства исторических и геополитических описаний.

Цивилизации и цивилизационные ценности

Образованные русскоязычные читатели, по моим оценкам, хорошо подготовлены для восприятия цивилизационной проблематики. Еще в 1870 г. было издано прекрасное исследование Н.Я. Данилевского «Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к германо-романскому» (современное переиздание в 1995 г.), в котором задолго до А. Тойнби и О. Шпенглера, история человечества была представлена не в виде эволюционно-стадиального движения, а в виде жизнеописаний тринадцати отдельных цивилизаций (культурно-исторических типов), имеющих не передающиеся другим самобытные начала организации жизни и повседневного бытия и свои пути развития от зарождения до гибели [Данилевский 1995]⁸.

К цивилизационной проблематике периодически обращались известные ученые дореволюционной, советской и современной России. В доинтернетном научно-образовательном пространстве СССР практически весь объем информации содержали книги и журналы, и лучшие издательства страны непрерывно пополняли знания о многоцветном мире цивилизационных сообществ прошлого и настоящего. Научно безупречные и одновременно увлекательно написанные труды о цивилизационно-ценностном потенциале разных стран и народов по сей день остаются перечитываемыми и обильно цитируемыми. В новейший период российской истории полка изданий по фундаментальным проблемам цивилизаций пополнилась классическими работами А. Тойнби и С. Хантингтона, книгами переводной серии «Великие цивилизации», представленной, в основном, трудами историков школы «Анналов» («Цивилизация средневекового Запада» Ж. Ле Гоффа, «Византийская цивилизация» А. Гийу, «Цивилизация классического ислама» Д. Сурделя и Ж. Сурделя, «Цивилизация классической Европы» П. Шоню и др.), а также запоздалым переводом «Грамматики цивилизаций» Ф. Броделя; было издано (по моим данным) около сотни переводов серьезных книг и журнальных статей.

За неполные двадцать лет в разных городах России по рассматриваемым проблемам были опубликованы не только капитальные труды наших профессиональных историков, политологов, философов, географов и этнологов⁹, но и всегда вызывающие интерес широкого читателя книги энтузиастов, увлекшихся ци-

⁸ Кроме неоднократно издававшегося в последние годы вышеуказанного труда Н.Я. Данилевского см.: [Бажов 1997].

⁹ См., например, книги: [Бабушкин 1997; Василенко 1999; Генетические коды цивилизаций 1995; Даниленко, Шилов 1999; Емельянов 1999; Зиновьев 2003; Ионов, Хачатурян 2002; Клягин 1996; Кулешов, Медушевский 2001; Осипова-Дербас 2002; Островский 2000; Розов 1992; Семенникова 2003; Сергеева 2002; Тишков 2003; Черняк 1996; Яковец 1997].

визационными сюжетами. Такова, например, популярная книга М.А. Баданина «Древние цивилизации и пророки», в которой предлагается версия зависимости эволюции и смены очагов цивилизаций (в их числе такие легендарные цивилизации как, например, Лемурия и Атлантида) от глобальных природных кризисов [Баданин 2003]. Периодически выходили и продолжают выходить книги и статьи о протославянской, протоарийской и других гипотетических цивилизациях с центрами на русском европейском Севере, на Южном Урале и т.п.

Хотел бы обратить внимание на труды доктора философских наук, профессора Б.С. Ерасова и особо – на итоговую монографию ученого «Цивилизации: универсалии и самобытность». Научным и просветительским подвигом Б.С. Ерасова стало составление 500-страничной хрестоматии современной цивилизационистики [Ерасов 1998], в которую вошли выдержки из трудов, характеризующих становление цивилизационной теории (Н.Я. Данилевский, П. Сорокин, О. Шпенглер, А. Тойнби, Д. Уилкинсон, Ш. Эйзенштадт, В. Каволис и другие с взаимными критическими разборами). В настоящее время в России, вероятно, не осталось ни одного аспекта цивилизационной проблематики, который не стал бы предметом соответствующих исследований и публикаций. Так, широко представлены различные точки зрения на «жизненный цикл» цивилизаций, – от их «доцивилизационной» [Алексеев, Першиц 1990], «первичной» [Клягин 1994; Клягин 1996] и «протоцивилизационной» [Туркин 2006; Альбедиль 1994; Бонгард-Левин 1980] стадий до бытия в ближайшем и отдаленном будущем в форме «техногенной» [Яковец 1993], «нооиндустриальной» [Лесков 2003; Лесков 1998], «ноосферной» [Моисеев 1996; Моисеев 1997; Моисеев 1999], «постэкономической» [Пестеров 1999; Иноземцев 1999], «информационной» [Коллин 2001; Авдеев 1994] и ряда других цивилизаций, включая, естественно, «глобальную» или «мировую».

Перечисленные направления исследования цивилизационной проблематики и отсылки к соответствующим публикациям не исчерпывают и сотой доли этих концепций, теорий и гипотез. Пространство современной цивилизационистики безбрежно, и тем более важно определить, что же есть цивилизация в современном ее понимании.

Термин «цивилизация» (как и производные от него слова) за длительную (со времен античности) историю своего бытования характеризовал различные процессы и явления, но в нем всегда прослеживалась ценностная основа, некое противопоставление лучшего (иногда идеального) – худшему, высокого – низкому. Философы эпохи Просвещения предлагали считать «цивилизированным» состояние общества, основанного на идеалах рассудка (научного знания), справедливости и законности; политики, военные, торговцы и обыватели по-прежнему предпочитали делить мир на «цивилизированную» его часть и дикарей, что было очень удобно для оправдания рабовладения, работорговли, конкистадорства и колониальных захватов.

В ряде своих работ А.Н. Окара привел более чем убедительную группировку «истолкований» сущности цивилизации и употреблений этого понятия. Во-первых, идущее от французского Просвещения понимание «цивилизации» со знаком «плюс» – как буржуазности, городского способа жизни, образованности; она противопоставляется первобытной дикости, варварству и «нецивизованности». Во-вторых, характерное для немецкой научной и философской традиции понимание со знаком «минус»: «цивилизация» – это результат неизбежного вырождения и смерти культуры, это вытеснение искусственной реальностью органического и творческого начала. В-третьих, понимание «цивилизации» по аналогии с обще-

ственно-политической формацией – как этап в развитии человечества, выделенный по критерию основного социального конфликта. Элвин Тоффлер в теории «трех волн» обуславливает последовательную смену аграрной, индустриальной и сверхиндустриальной (постиндустриальной, информационной) цивилизаций развитием технического прогресса, а не производственных сил и производственных отношений, как в марксизме. В-четвертых, популярное в англосаксонской литературе понимание «цивилизации» как культуры, точнее, как локальной общности («историко-культурного типа», «метакультуры»), отличающейся от иных аналогичных общностей по ценностным, религиозным, языковым и иным значимым параметрам. Эта линия интеллектуальной преемственности развивается полтора столетия в трудах Н.Я. Данилевского, О. Шпенглера, П. Сорокина, А. Тойнби, Ф. Броделя, С. Хантингтона и других» [Окара 2000; Окара 2009].

Замечу, что в «Грамматике цивилизаций» Ф. Бродель весьма просто конструировал цивилизации как геоэкономическое пространство, как экономический уклад, как общественную формацию и как коллективное мышление. А Питирим Сорокин, как мне кажется, отметил самую существенную ипостась большинства цивилизаций, указав, что они есть не столько «культурные системы», сколько крупные «социальные общности», образовавшие социальные системы вокруг *центрального ядра смыслов, ценностей, норм и интересов – причины, цели и основы организации и существования социальных общностей* (выделено мной – В.Л.) [Сорокин 1998].

Уже упоминалось, что постепенно «цивилизации» стали все чаще соотносить с не менее широким понятием «культура», а цивилизационные процессы рассматривать в контексте расцвета или упадка культуры, трактуемой как образ существования того или иного локализованного социума с его ценностями, традициями, ментальностью и т.д. Хрестоматийны, в частности, высказывания Н.А. Бердяева о цивилизации как высоком уровне развития материальной культуры и Г.П. Федотова о цивилизациях как конечном результате развития культуры; сейчас большинство пишущих о цивилизациях подразумевают под этим так или иначе понимаемый тип культуры.

Отождествление цивилизации с культурой оказалось весьма удобным для изложения истории в новом формате; так появились и вскоре стали популярными в России XIX в. «История цивилизации во Франции» и «История цивилизации в Европе» Ф. Гизо, «История цивилизации в Англии» Г.Т. Бокля, «История Испании и испанской цивилизации» Р. Альгамаре-и-Кревеа и другие аналогичные по названию книги. Практически каждые суперэтнос или устойчиво существующее государство могли стать предметом исследования в качестве какой-либо *локальной цивилизации* (широко трактуемой локализованной культуры), и такое многоаспектное цивилизационно-культурно-страновое исследование того, что ранее мало занимало историков и что впоследствии было блестяще представлено в трудах школы «Анналов», оказалось весьма продуктивным.

Современных определений понятий «цивилизация» немало (практически все пишущие об этом предмете предлагают свои трактовки), но мне известны и несколько специально посвященных этому работ [Барг 1990; Амелина 1992; Бенвенист 1974]. Исследователи вносят в структуру понятия «цивилизация» признаки социальной организации общества и характера воспроизводства общественных благ, распространенные мировоззрение и образ жизни, менталитет и элементы художественной культуры, территориально-природную опосредованность и чувство принадлежности к одной (и противопоставления другой) социальной общности,

политический порядок и ряд иных отличительных признаков. Весьма емкой является характеристика цивилизации, представленная на одном из заседаний ранее упомянутого семинара в «Высшей школе экономики» нашим крупнейшим социологом В.А. Ядовым. Он определил цивилизации как целостные системы значительно различающихся между собой сообществ народов и этносов, локализованных во времени и пространстве, которые характеризуются *особенностью культуры* (системы ценностей, верований и представлений о смысле человеческой жизни), *особенностями социальных институтов* как нормативных регуляторов социальных взаимоотношений и *особенностями менталитета*.

О *разновидностях цивилизаций* в ученом мире разногласий не меньше, чем по вопросу о терминологии. О наиболее общей классификации «цивилизация»-«нецивилизация» (варварство) я уже упоминал. Менее общий (но также предельно укрупненный) перечень того же исторически сменяемого ряда включает аграрные, техногенно-индустриальные и информационно-постиндустриальные цивилизации. И я снова назову Н.Я. Данилевского, первым создавшего целостную теорию мировой истории как системы локальных цивилизаций: египетской, китайской, ассирийско-вавилонско-финикийской (халдейской), индийской, иранской, еврейской, греческой, римской, ново-семитической (аравийской), германо-романской и славяно-русской. Все они различались Н.Я. Данилевским не только хозяйственно и политически, но и религиозно-мировоззренчески и ментально. По следам теории Н.Я. Данилевского прошел А. Тойнби, считавший цивилизации сосуществовающими сообществами, вызывающими «ассоциации в области религии, архитектуры, живописи, нравов, обычаев – словом, в области культуры» [Тойнби 1996]. По этим признакам он первоначально выделил 21 цивилизацию, а затем, исключив из их числа «второстепенные» и «недоразвитые», остановился на 13. На радикальном противопоставлении «культуры», как процесса естественного развития социума, и «цивилизации», как завершения и жесткой институализации этого процесса, построена причудливая градация культур-цивилизаций О. Шпенглера в его известном «Закате Европы»: египетская, индийская, вавилонская, китайская, греко-римская (аполлоновская), византийско-арабская (магическая), западно-европейская (фаустовская), майя и, в потенции, русско-сибирская.

Все перечисленные типы цивилизаций (за исключением, пожалуй, майя) представлены, действительно, длительно существовавшими и значительными по людности сообществами. Это относится и к распространенным представлениям о современных цивилизациях, среди которых применительно к России иногда упоминается «евразийская цивилизация». Следует отметить и попытки теоретического обоснования уже начатого формирования новой общечеловеческой цивилизации (естественно, современно-западного типа). При этом многие теории (точнее – гипотезы) цивилизационного развития как и все относящееся к эволюции нашего бытия в какой-то степени тревожны.

Любопытна гипотеза Д. Уилкинсона о генезисе «центральной цивилизации», сменившей (похоронившей, поглотившей) все ранее существовавшие, причем автор настойчиво повторяет тезис о возможностях именно «противоречивых объединений в религии, общественной жизни и социальной теории... Борьба является объединяющей; конфликт, вражда и даже война, когда они длительные (привычные, продолжительные или неизбежные), являются формами объединения между соперниками, антагонистами и врагами». Конфликт и противоречия, по Д. Уилкинсону, в конечном счете, объединяют, а не разъединяют – таков механизм сложения единой «центральной цивилизации», и по размышлению, с этим можно в какой-то степени согласиться.

Ощущение реальности цивилизаций, существовавших не только на страницах ученых трактатов, создает *цивилизационную идентичность*, то есть самостоятельное принимаемое (или стимулируемое, провоцируемое, управляемое) соотнесение индивида, группы, этноса и, наконец, государства и группы государств с той цивилизационной общностью, о которой писали Н.Я. Данилевский и А. Тойнби, и с той «мозаичной целостностью», возникшей из нескольких этносов, о которой писал Л.Н. Гумилев. Характеризуя феномен цивилизационной идентичности, В.Л. Цымбурский указывал на наличие в ней некой «сакральной вертикали», которая «в глазах всех членов и приверженцев данной цивилизации» делает из ее «ядровых» народов «основное человечество», а из населенного ими ареала «основную землю» ойкумены [Цымбурский 2010; Цымбурский 2007; Ильин 1997]. В.Л. Цымбурский писал далее, что перед «ядровыми» сообществами старых цивилизаций (например, индийским и арабо-иранским) в условиях мирового лидерства Евро-Атлантики витает угроза превращения в *периферийные культурные группы* «всемирной цивилизации». Отсюда стремление данных сообществ отстаивать свою цивилизационную идентичность – т.е. традиционное достоинство «основных человечеств». Со сходным вызовом, по В.Л. Цымбурскому, сталкивается и Россия.

Отнесение какой-либо историко-социокультурной общности к конкретной цивилизации было сравнительно простым, когда речь шла о цивилизациях прошлого, особенно о древних, существовавших на обособленных, относительно немногочисленных территориях, имевших, как правило, жестко поддерживаемые структуры ценностей. Чем ближе к нашему времени с его культом свободы и деидеологизации, тем наглядней становится то обстоятельство, что любая идентичность, «самотождественность» индивидов и групп возникает, бытует и трансформируется только в определенном социуме (идентичность не свойство, а отношение), и что она живет исключительно *индивидуальным* сознанием. В эпоху модерна (а тем более постмодерна), когда ослабевают клановые, цеховые, сословные и т.п. связи, цивилизационная идентичность становится все более зависимой от личностного «Я», от соотношения индивидуальной и социальной идентичности. В этот период цивилизационная идентичность индивида как бы затмевается социальной идентичностью: профессиональная, (например «мы – шахтеры»), национально-этническая («мы – чеченцы»), политическая («мы – либералы») и местно-региональная («мы – деревенские», «мы – питерские») и другие виды такой идентичности (по отдельности и вместе) вполне могут стать более значимыми по сравнению с личностным сознанием цивилизационной принадлежности. Соотнесение себя с чем-то сверхгрупповым чаще всего происходит в том, что называют «менталитетом» и проявляется на интуитивном уровне, укорененном в привычках, образе жизни, унаследованных традициях. Цивилизационную идентичность мощно артикулирует и религиозное мироощущение.

Следуя традиции уточнения понятия «цивилизация» применительно к конкретному объекту исследования, я определил бы «цивилизацию» как *нечетко локализованную во времени и пространстве общность людей с относительно однообразными представлениями о благе и должном как жизненно необходимым, то есть о жизненных ценностях с их воплощением в индивидуальное поведение, в содержание и организацию общественной жизни, в формирование материальной среды бытия, в социальные институты и, в широком смысле, в культуру*. Я считаю оправданным включение в понятие «цивилизации» потенциала ее способности к *саморазвитию и экспансии* (по аналогии с «экспансией инородной культуры»), а также присущее каждой цивилизации особое качество *материаль-*

ной составляющей (от градостроительства и архитектуры до склонности к распространению технических новшеств и других средств труда). Я считаю разумным и различие цивилизации по отношению людей к богатству и к бедности, по уровню потребления материальных благ и по стремлению к их потреблению и присвоению. Предлагаемое определение, повторю, не претендует на универсальность, и оно, будучи ориентировано на достижение сугубо аналитических целей, включает только те цивилизационные признаки, которые могут быть корректно, а в ряде случаев и количественно охарактеризованы. В связи с этим особый интерес представляют исследования цивилизационного воздействия на социально-экономические и политические процессы с использованием методологии *цивилизационной аксиологии*.

Согласно «Новой философской энциклопедии», аксиология исследует «категорию “ценность”, характеристики, структуры и иерархии ценностного мира, способы его познания и онтологический статус, а также природу и специфику ценностных суждений. Аксиология включает и изучение ценностных аспектов различных философских и других научных дисциплин, а в более широком смысле – всего спектра социальной, художественной и религиозной практики, человеческой цивилизации и культуры в целом» [Новая философская энциклопедия 2010, т.1]¹⁰.

До сих пор многие считают, что включение ценностей в современный научный дискурс является мировоззренческим пережитком, а сами ценности – не более чем философской категорией, весьма абстрактной и малооперациональной. Когда-то М. Вебер предлагал освободить экономику и социологию от ценностей, Р. Карнап считал их «не более, чем признаками», которые не являются ни истинными, ни ложными, «поскольку их невозможно ни доказать, ни опровергнуть», и до сих пор встречаются люди (в основном, с математическим складом ума) не менее скептически относящиеся ко всему невыводимому из естественнонаучного опыта и неспособного превращаться в формулу. Однако в последнее время аксиология становится именно *строгой* научной дисциплиной, в появлении которой не сомневались ни Б. Спиноза, ни Сократ, ни Платон.

А.А. Ивин пишет, что одна из первых попыток создания «логической теории абсолютных оценок была предпринята еще в 20-е годы (двадцатого века – В.Л.) [Ивин 2006] Э. Гуссерлем, который в «Этических исследованиях»... указал ряд простых законов логики абсолютных оценок». И далее: «Логический анализ сравнительных оценок (предпочтений) начался в связи с попытками установить формальные критерии разумного (рационального) предпочтения (Д. Фон Нейман, О. Моргенштерн, Л. Дэвидсон, Д. Маккинси, П. Сапс и др.). В качестве самостоятельного раздела логика предпочтений начала разрабатываться после работ С. Халдена и Г. Фон Вригта. Деонтология¹¹, модальная логика, логика норм и, наконец, логика оценок позволили разрешить проблемы, вытекающие из «принципа Д. Юма»¹² ... и опровергнуть известный тезис А. Пуанкаре о «невозможности на-

¹⁰ О методологии аксиологических исследований и современных воззрениях на этот предмет см.: [Ивин 2006; Ильин 2006; Розов 1988]. Ежегодно, по моим данным, только в академических изданиях публикуются десятки работ по аксиологии, в том числе подтверждающих продуктивность использования ее философских положений в различных областях знаний. См., например, [Жуков 2009].

¹¹ От греческого *deon* (*deontos*) – должное. Раздел этики и логики, изучающий проблемы долга и должного поведения, нравственности и т.д. как требования социальных законов, общества и человека.

¹² Невозможность логически правильного умозаключения, всесылки которого дескриптивны («суждения факта»), а выводы прескриптивны («суждения долга»). Этому суждению Д. Юма, сформулированному в 1740 г. в [Юм 2002], ныне противостоят представления о том, что, во-первых, нормативно-ценностные суждения в ло-

учного обоснования морали». Аксиология прочно утвердилась в структуре научных методов исследования реального мира.

Признание научной сути аксиологических методов не снимает сложнейшую проблему понимания самой *сути* ценностей, что в последнее время стало предметом самостоятельных серьезных исследований. Эпистемология ценностей, не игнорируя историко-философский аспект проблемы (Р. Декарт, И. Кант, М. Вебер, К. Манхейм, М. Шелер, Н. Гартман, Л. Витгенштейн, П. Тиллих, Р. Бультман и др.), все более сосредотачивается на «аксиологических составляющих фундаментальных операций познания» [Микешина 2007; Старостин 2002; Каган 1997; Вегас 2007; Касавин, Филатов, Шахов 2009; Барышков 2005]: репрезентации, категоризации, интерпретации и конвенции, а также на аксиологических основаниях исследования языка, текста и дискурса, практически всех предметов теоретической социологии, философии образования и филологии. Более того, становится все более ясным, что без научного познания ценностных оснований бытия и без руководства этим познанием, современные экономика и политика превращаются в примитивный гешефт (иногда в транснациональных масштабах).

Знание о фактическом ценностном фундаменте каждой цивилизации позволяет перейти от историко-этно-географических *описаний* к определенным и диагностируемым *характеристикам* сути, отличий и развития каждой цивилизации. При этом, что очень важно, сам набор соответствующих ценностей оказывается весьма универсальным и цивилизационные различия (а, следовательно, и их воздействие на социально-экономические и политические процессы) может быть определено лишь *степенью укорененности* тех или иных ценностей в повседневной социальной, экономической и политической жизни каждой цивилизации.

Цивилизационная аксиология имеет своим предметом такие *ценности*, которые я определил бы как *лично переживаемые и воплощаемые в поступках и в оценках происходящего представления о благом, нужном и должном; такие представления формируются на стадии становления и обособления каждой цивилизации в результате чего при вполне естественных различиях во влиянии цивилизационно-ценностных мотиваций на действия отдельных лиц, социальных групп, бизнеса и власти, обнаруживаются достаточно общие оценочные отношения к любым явлениям и проблемам.*

Природа цивилизационных ценностей, равно как и их генезис, различно понимаются приверженцами материалистических и идеалистических взглядов, но и первые, и вторые сходятся в том, что у этих ценностей есть нечто общее, а именно их *деятельностно-ориентированный, побудительный и мотивировочный характер*. Ценности-побудители или (по удачному выражению С.С. Сулакшина) ценности-мотиваторы определяют лицо каждой цивилизации. Не только природные богатства (или их недостаточность), но и отношение к ним, формирующее облик природопользователя, не только пространство социальной общности, но и отношение ее членов друг к другу, не только величие правителей, но и то, что двигало ими, многоцветные мозаики ценностей-мотиваторов создавали и создают специфику цивилизационных сообществ. Неудивительно, что ценности одной цивилизации могут восприниматься людьми другой цивилизации как *антиценности*.

Как ни странно, основных видов цивилизационных ценностей не так много и почти все существовавшие и современные цивилизации базируются именно на

гическом отношении не отличаются от когнитивных и что, во-вторых, моральный дискурс подчиняется логике, допускающей переход от «суждения факта» к «суждениям долга» [Максимов 2010].

них, различаясь лишь *мерой* их реального побудительного (мотивировочного) воздействия на параметры жизни каждого общества. К таким ценностям относятся ценность существования (жизнь как таковая), любовь к ближнему (забота, сострадание, способность самопожертвования, альтруизм, коллективизм), вера в Бога (в высшие силы), необходимость и благодетельность труда, семья и дети, стремление к идеалу (совершенствование личности), знания и умения (ученость, профессионализм), творчество, незлобивость и терпимость, справедливость, осмысленное отношение к новшествам, уважение прошлого (истории, предков, пожилых людей), умеренность потребления и сохранение природной среды обитания, нестяжательство (недопустимость получения богатства любой ценой). Любые предлагаемые в настоящее время критерии сравнения цивилизаций, например, предложенные в одной из лучших работ последнего времени по этой проблематике [Леонова 2010]: историко-генетический код, архетипы сознания, менталитет (тип мышления – рациональный или склонный к мистицизму и рационализму, доминантный архетип, приоритеты, – собственность, свобода, все материальные или консервативно-патриархальные ценности, все идеальное) и даже экономические и политические циклы при детальном анализе раскладываются на уже перечисленные цивилизационные ценности и определяются только ими.

Цивилизации живут до тех пор, пока эти ценности разделяются, поддерживаются и защищаются, цивилизации деградируют, когда эти ценности окарикатуриваются, осмеиваются и сменяются их антиподами. Тогда, например, любовь к ближнему сменяется самодостаточным индивидуализмом, идеалы семьи – культом «свободной любви», не обремененной деторождением, осмысление новшеств – культом любой новизны и т.п. Осознание идентификационного смысла ценностей-мотиваторов побуждает исследователей к поиску методов количественного измерения ценностного потенциала каждой цивилизации, и в последнее время появились примеры конструктивного решения такой задачи. К ним я в первую очередь отнес бы широко опубликованные и многократно обсуждавшиеся на российских и международных конференциях работы уже упоминавшегося Центра проблемного анализа и государственно-управленческого проектирования при Отделении общественных наук РАН (далее – Центр)¹³.

Основу разработанной Центром методологии составляет математически выверенная процедура формирования и обработки огромного массива отечественных и зарубежных экспертных оценок, характеризующих отношение (признание общественной значимости, фактической мотивации индивидуального поведения и др.) людей разных стран к фундаментальным цивилизационным ценностям в отдельные периоды истории и в настоящее время. Эта методология близка к ныне используемым во всем мире (прежде всего, в теории и практике принятия решений, в процедурах статистического снятия шумов, в теории распознавания образов, в техниках когнитивных исследований и др.) способам множественной количественной экспертной оценки. При этом осуществлялась и многоступенчатая верификация полученных количественных оценок с учетом того, что мнения экспертов, историков, этнографов и других свидетелей прошлого и настоящего могут зависеть не только от объема их знаний об оцениваемом предмете, но и от привнесенных в сознание априори принимаемых догматов, насаждаемых в обществе властными структурами, их идеологами и политтехнологами, действовавшими во все периоды истории.

¹³ Среди последних работ Центра наиболее концентрированное изложение рассматриваемой тематики представлено в изданиях: [Сулакшин (1) 2010; Сулакшин (2) 2010].

Наглядными примерами количественного измерения ценностей стали так называемые «портреты» цивилизаций в виде графиков и вписанных в окружность эниаграмм, внутри которых точки, характеризующие значения отдельных ценностей, соединяются прямыми; в результате вырисовывается некий многоугольник, характерный только для данной цивилизации в конкретный период ее существования. Площадь такого многоугольника будет тем больше, чем выше оценки конкретных «ценностей-мотиваторов», а наличие пустых или незначительно занятых секторов – о малом присутствии в реальной жизни тех или иных ценностей. Такие эниаграммы были построены как для отдельных «государств-цивилизаций» (Россия, США, Китай, Япония, Индия), так и для совокупности таких цивилизационных локалитетов как Европа, страны исламского ареала и Латинской Америки. Каждая отдельная эниаграмма дает наглядное изображение «ценностно-мотивационного профиля цивилизации», а череда «профилей» за определенные периоды создает своеобразный «цивилизационный эволюционный фильм».

Описанная методология и полученные на ее основе «веса» цивилизационных ценностей в разных странах и культурах, конечно же, не исключает возможности ошибок в прогнозах движения рассматриваемых ценностей, а также логических и иных издержек совмещения номотетического и идеографического подходов, которые обсуждаются со времени их формирования В. Виндельбандом и Г. Олпортом. Тем не менее для характеристики и сравнения ценностных оснований конкретных цивилизационных сообществ в конкретный период их существования рассмотренная методология представляется вполне разумной, а результаты ее практического применения – весьма удобными для различных (в том числе дискуссионных) интерпретаций. Эта методология, конечно же, не является единственной. Любопытной попыткой придания количественных характеристик цивилизации стало введение понятия «цивилизационное расстояние», измеряемое как корень квадратный из суммы значений $(A_k - B_k)^2$, где **A** и **B** параметры сравниваемых стран, **k** – номер параметра (от 1 до 10), а измеряемыми (экспертно оцениваемыми) признаками являются: семья (моногамия, полигамия), экономическая свобода, гражданские права, направленность в прошлое или будущее, преобладающая религия, развитие науки, ориентации (государства, личности) и различные проекты [Сухарев 2005]. Расчеты таких «расстояний» подтвердили, в частности, цивилизационную близость США к Великобритании, а России к Германии.

Но каким образом *виртуальные* ценности (представления, отношения) входят в *реальную жизнь* членов цивилизационных сообществ? Можно ли вообще уверенно заявлять о таком вхождении в наше время «напряжения цивилизации» – понятия, характеризующего состояние «социального хаоса», а также реакции людей на его проявления (от феминизма до увлечения эзотерикой) и стремления «жить одним днем» [Бляхер 2005]? Можно, и в качестве примера я предлагаю рассмотреть «материализацию» цивилизационных ценностей, выраженных в откровенно трансцендентной форме *религиозного сознания*. Следует заметить, что религиозные основания традиционно и априори входят в число важнейших критериев цивилизационной идентичности, что подтверждает выделение, например, мусульманских или буддийских цивилизационных сообществ. Это же относится и к цивилизационным сообществам светского характера, ныне называемых христианскими, скорее, в историческом, чем в современном смысле (США, Великобритания и др.)¹⁴.

¹⁴ См., например: [Комт 2006; Окара 2009].

Убедительные доказательства фактического влияния религиозных ценностей на формирование облика цивилизаций представлены в исследованиях доктора исторических наук В.Э. Багдасаряна. В одном из них, построенном на обширном массиве *количественно* выраженной информации, автор пишет: «В современной Европе протестантские страны (здесь и далее определения «протестантские», «католические» и т.п. характеризуют страны с доминирующей конфессией – В.Л.) явно опережают католические по различным показателям индивидуальной трудовой ориентированности. Протестанты по-прежнему более экономически активны, чем католики... В положительной корреляции с конфессиональной принадлежностью оказывается и уровень урбанизации... Православная и протестантская когорта стран стали своеобразными политико-аксиологическими антиподами, находясь по всем замеряемым показателям на разных полюсах ценностного спектра» [Багдасарян (2) 2010].

Для чего же, в конечном счете, нужны установление и измерение ценностного потенциала различных цивилизаций? Думаю, что, кроме удовлетворения эвристического интереса, это позволяет удостовериться, во-первых, в том, что ценностный каркас цивилизаций действительно существует, во-вторых, в том, что влияние цивилизационных ценностей на генезис и протекание социально-экономических и политических процессов может быть вычленено из всего массива воздействий на указанные процессы и, в-третьих, что возможно отделить представления о цивилизационных ценностях от эмпирически регистрируемой мотивации поведения правительств, граждан и бизнеса. Цивилизационная аксиология позволяет улавливать такие диагностические признаки изучаемых процессов и явлений, которые, в отличие от, например, только экономических или только политологических аналитических технологий, обнажают самые глубинные.

В России переход к ныне существующей структуре общественных отношений произошел в значительной степени под воздействием экспансии западной системы ценностей, энергично вытеснившей многие базовые ценности советской цивилизации¹⁵. Этот процесс применительно к российской действительности 1990–2010 гг. неплохо изучен, и ранее я уже принимал попытку кратко охарактеризовать его на примерах сопоставления с нашим великим соседом Китаем, где также как и в России, исходным основанием перемен было и остается социалистическое наследие, где осуществляется перевод экономики на рыночные начала и где реформы были инициированы и проводятся исключительно «сверху». Я писал о том, что успехи Китая в продвижении по избранному реформационному пути, ведущему к лидерским позициям в глобальном мире, пока что очевидны также как несомненно и наличие множества острейших проблем быстрого наложения изменений во всех сферах жизни на ее сформированное в течение тысячелетий цивилизационное основание, лишь ненадолго скорректированное политикой позднего маоизма. Уверен, что будущее Китая и сопредельных с ним стран (в первую очередь, России) будет во многом зависеть от того, как будет проходить экспансия западных ценностей в культуру и быт 1,5-миллиардного народа.

Возможен ли в условиях сохранения несовпадающих ценностных векторов различных цивилизаций их «диалог», о попытках организации которого говорилось в начале этой статьи? Современный исследователь отмечает, что давняя идея А. Тойнби о «диалоге цивилизаций» как идеале исторического знания [Следзев-

¹⁵ Утверждение о правомерности отождествления советской действительности с особым типом цивилизации дискуссионно, но я считаю, что для такого отождествления есть некоторые основания. См.: [Лексин 2009].

ский 2011], «независимого от особенностей восприятия, обусловленных методом и временем» [Тойнби 1991], с начала 2000-х гг. приобрела «новый глобальный, интеллектуальный и политический аспект». Началось формирование *институтов «диалога»*, и «осенью 1998 г. Генеральная ассамблея ООН поддержала предложение президента Ирана С. Хатами организовать движение за диалог между цивилизациями, объявив 2001 г. годом такого диалога. В конце 2000 г. в докладе Генерального секретаря ООН «Год диалога между цивилизациями под эгидой ООН» была сформулирована концептуальная основа межцивилизационного диалога в условиях глобализации, а в ноябре 2001 г. 56 сессия Генеральной ассамблеи ООН утвердила «Глобальную повестку дня для диалога между цивилизациями».

Но так ли уж велики *цивилизационные* поводы конфликтов? Разве, например, военные действия США и европейского Запада против Ирака и Ливии есть война цивилизаций? Предполагаю, что «диалог цивилизаций» как *реальный способ* согласования ценностных позиций и договоренности о допустимых масштабах и формах соответствующих экспансий может состояться лишь при способности представителей цивилизационных сообществ к *монологу*, к четкому и недвусмысленному выражению принципов *своего* цивилизационного существования (того, что не хватает русским). «Плавильный котел» цивилизаций, вероятно, возможен, но он может стать гуманитарной катастрофой, если в нем «сгорит» разнообразный и невосстанавливаемый культурно-цивилизационный потенциал Земли, в том числе и все еще нерастраченный потенциал русской цивилизации.

Русская цивилизация: феномен или фантом?

Представления о русской цивилизации сотканы из утверждений и отрицаний, восторженных восклицаний и брани, надежд и пессимизма, стереотипов и кривотолков. Неслучайно одним она представляется физически осязаемой реальностью, а другим – публицистически-фольклорной мифологемой. «Доктор, – говорит больной в старом анекдоте, – я весь извелся, я все время беспокоюсь: как там наша экономика?». «Успокойтесь, – уговаривает его доктор, – все это Вам только кажется, никакой экономики в России нет». Отзвуки этого диалога звучат и в дискуссиях о русской цивилизации: если последняя с оговорками и признается в качестве существующей, то чаще всего в виде недо-Европы, Евразии или (того хуже) западной части Востока.

Оставаясь в рамках предложенного во второй главе статьи определения цивилизаций, я конкретизировал бы это определение применительно к современному состоянию русской цивилизации как *общность и культуру (в том числе политическую и хозяйственную) людей со специфическим менталитетом (см. главу 4), с латентно православной традицией (см. главу 5), с почти исчерпанным потенциалом пространственной экспансии, с гигантскими возможностями саморазвития и с крайне слабой устремленностью к использованию этих возможностей*. Цивилизация ли это или то, что немцы называют Wunschgedanke (образ, порожденный желанием), а Бенедикт Андерсен – «воображаемым сообществом»? *Особость* русскости общепризнанна, *историческое* ее существование в виде цивилизации обсуждаемо, *современное* состояние слишком многим представляется фантомным.

Я неслучайно использовал определение «*современное состояние*». Корректно охарактеризовать русскую цивилизацию как нечто неизменное крайне трудно.

Вероятно, ни одна цивилизация не проходила через столько вариантов «состояния» как русская. Длительный период кристаллизации русской цивилизации из хаотичного языческого славянства, христианизация, оформление русского государства-цивилизации, период мощной территориальной экспансии, появление элитарной русской культуры, прохождение через три революции, существование в советской цивилизационной системе, период «перестроечной» и пореформенной вестернизации – это далеко не полный перечень качественно различных состояний русской цивилизации. Астрологи сказали бы, что такая цивилизация могла родиться только под знаком Близнецов, и неудивительно, что ряд моих коллег всерьез считает *многократные впадения в новое «состояние» при незавершенности смыслового присутствия в каждом из них* («страна незавершаемых модернизационных проектов») отдельным и существенным признаком именно русской цивилизации. Что же мы наблюдаем в фундаменте русской цивилизации, остающимся неизменным, пока меняют конфигурацию поверхностные сооружения?

Предваряя положения последующих разделов статьи, обращаю внимание на то, что русская цивилизация на протяжении многих веков есть *цивилизация пространства*, – теллурического и океанического, лесного и степного, арктического и субтропического, – вне ощущения масштабов которого она вряд ли может существовать. В отношении к признанию цивилизационнообразующей силы пространства наконец-то что-то начинает меняться, и вместо расхожей констатации: «русский человек широк, потому что земли много» – наступает осознание более глубоких связей пространства и русского мира. В ученой среде вызревают идеи движения пространства, его изменчивости и полиморфизма, связей его фрактальности и целостности, идеи культууроформирующего и властно-интенционального начала пространства как такового. Одним из первых озвучил эти идеи наш современник, эрудит и оригинальный мыслитель Д.Н. Замятин. В предисловии к одной из своих книг он писал: «Геократическое видение мира оконтуривает структуры непонимания... Такой мир есть постоянно движущиеся границы, бесконечные переходы из пространства в пространство, постоянная пограничность самого пространства; это мир перетекающих друг в друга пространств-границ, существующих как бы сами по себе» [Замятин 2004]. Развивая эти положения применительно к «пространственной аутентичности российской цивилизации», Д.Н. Замятин выстроил логическую схему использования геократического видения цивилизационных процессов для исследования и практического решения многих злободневных и стратегических проблем России. Он писал: «В нашем понимании, геократия – это сформировавшиеся в течение длительного исторического времени способы и дискурсы осмысления, символизации и воображения конкретного географического пространства, ставшего имманентным для аутентичных репрезентаций и интерпретаций определенной цивилизации. Это означает, что всевозможные политологические, исторические, культурологические и историософские модели, претендующие на эффективное объяснение особенностей и закономерностей развития такой цивилизации, должны рассматривать ее пространство... как онтологический источник и онтологическое условие возможности подобного моделирования, а с феноменологической точки зрения пространственное воображение цивилизации должно представляться имманентным ее способам политической и социокультурной организации» [Замятин 2011]¹⁶.

¹⁶ См. также: [Замятин 2006; Замятин (1) 2007; Замятин (2) 2007; Замятин (3) 2007; Империя пространства 2003].

Значимость пространства как одного из ведущих факторов русского цивилизационного генезиса приводит к мысли о необходимости разработки философии пространства (его онтологии, эпистемологии и гносеологии, философской антропологии и социальной философии) как фундаментальной основы исследования места и роли пространства в формировании всех сторон жизнедеятельности человека, общества, государств, цивилизации [Лексин (1) 2011]. Я не первооткрыватель словосочетания «философия пространства»: в свое время я вычитал его в элегической книге Массимо Каччари (экс-мэра Венеции и экс-депутата Европарламента, в год издания книги возглавлявшего философский факультет Университета Вита-Салюте Сан-Рафаэле в Милане) – человека, глубоко чувствующего и переживающего «закат Европы» в понятиях геофилософии [Каччари 1994]¹⁷.

Вторым содержательным компонентом (не свойством, а именно содержанием) русской цивилизации я назвал бы *веротерпимость*. Будучи в своих истоках постязыческой и православной (на что в свое время не покушались ордынские правители), русская цивилизация в силу спокойного воззрения на иноверцев смогла относительно бесконфликтно разместиться в полирелигиозном пространстве Российской Империи. За исключением краткого периода гонений раскольников в русской истории не было ничего похожего на религиозный террор Варфоломеевской ночи и ее повторений, на Реконкисту, на исламское уничтожение «неверных». Анекдотический бытовой антисемитизм («лучше «Сто лет одиночества», чем «Двести лет вместе») ни коим образом не был неприятием иудаизма как религии. Распространение среди нерусских людей православия в крайне редких случаях имело характер насильственный.

Александр Герцен когда-то писал, что в Петербурге «можно прожить два года, не догадавшись, какой религии он держится» (своеобразная характеристика русского города первой половины XXI в.). Действительно, напротив Казанского собора помещалась лютеранская кирха, а недалеко – армянская церковь и католический костел. Позже, в 1893 г., в городе появилась Большая хоральная синагога, в 1913 г. – Соборная мечеть с двумя минаретами, а в 1915 г. – самый северный в мире буддийский храм (калмыки были в числе строителей Петропавловской крепости еще в XVIII в.). И такое было не только в «столицах». О современности и говорить нечего (см. главу 5).

Третьим основанием генезиса и поддержания русской цивилизации стал *общий язык* – то, чего не было в Европе, особенно после ухода из речи образованных людей благородной латыни. Краткий период сословного двуязычия (вспомним, что пушкинская Татьяна «по-русски плохо знала», и приведенное в «Евгении Онегине» ее знаменитое письмо – перевод с французского) не сказался на масштабах и роли «великого и могучего». Это не мешало православным миссионерам и энтузиастам просвещения создавать культуру этнонациональных языков, разрабатывать словари, учебники родной речи и т.п. Мне встречалось, например, свидетельство того, что в дворянском обществе Якутска XIX в. дамы переходили с русского языка на якутский с неменьшей легкостью, чем в Петербурге – с французского на русский.

Русский язык, объединяя и распространяя русскую цивилизацию, сам наполнялся уместно заимствованной речью народов, обитавших в пространстве этой цивилизации. Круг таких языковых ассимиляций был необычайно широк; наиболее разработана эта тема применительно к тюркизмам, о которых в свое

¹⁷ Одно из приложений этой книги «Илиада, или Поэма о силе» - фрагмент другого труда М. Каччари «Архипелаг» - снова заставляет вспомнить «Метагеографию» Д.Н. Замятина.

время написал чрезвычайно популярные книги Олжас Сулейменов¹⁸. При этом языковое движение было взаимным. В быт нерусских народов вместе со словами русского языка входили его смыслы и понятия, пословицы с их моралитом и т.п. Русский народ получил не меньше. Сейчас на волне местечкового недоброжелательного отношения к мигрантам часто подчеркивается их незнание (искажение) русского языка. Характерны заявления лидера фракции ЛДПР в законодательном органе Петербурга Елены Бабич о недопустимости языковых вольностей. Ее внимание привлекли ценники с названиями продуктов «яцо, дынь, сами вкусны памидор» и надписи на маршрутках: «Василия Островского» («Василеостровская»), «площадь Иса Киевская» (Исаакиевская площадь) и т.п. [Борисов 2011]. Но в самой России, по данным Минобороны, каждый четвертый призывник из сельской местности признается фактически неграмотным, в Сибири в первом постперестроечном поколении призывников обнаружили 10% неграмотных, а по данным МВД, каждый третий юный (школьных лет) правонарушитель в конце XX века не учился даже в начальной школе. Ужасен новояз, звучащий с экранов телевидения и по радио, становятся привычными издевательства над русским языком в «эсэмэс'ках» и блогах.

Возникают новые проблемы с русским языком и в связи с все более широким и русско-вытесняющим обучением национальным языкам. Традиция школьного обучения на нерусских (национальных, этнических) языках у нас насчитывает почти три века, и в этом отношении Россия была, вероятно, одной из первых. После революции такие школы стали называться «национальными», с 1938 г. в них ввели русский язык в качестве обязательного предмета, а в сороковые годы в этих школах начальное (четырёхклассное) обучение шло только на национальных языках, последующие три-четыре года на двуязычной основе и два последних – только на русском. Но все это было в СССР, где Российская Советская Федеративная Социалистическая Республика была лишь одной из пятнадцати равных ей по статусу союзных республик и единственной федеративной, включающей национальные автономии, округа и районы. Двадцать лет назад ситуация коренным образом изменилась, и в составе России (бывшей РСФСР) появились уже национальные государства – республики, имеющие конституционное право на собственный государственный язык.

В 2010 г. в России бытовало 239 языков и диалектов, из которых в школах изучали около 90, а на 40 из них велось полное обучение (не буду рассматривать его соответствие общегосударственным стандартам). По данным журнала «Вестник образования» (2008, № 2), в республике Татарстан на татарском языке обучение ведется в 53% всех школ, а в Республике Тыва – в 80 процентах. Русский язык, который в СССР назывался языком межнационального общения и изучался в союзных республиках часто не хуже, чем в РСФСР, теперь стал называться языком государственным, но изучение его стало делом второстепенным.

Ситуацию комментирует О. Артемьева, руководитель Центра национальных проблем образования Федерального института развития образования: «В школах, где преподается какой-либо национальный язык, сокращается количество часов на преподавание русского. Из-за подмены понятия в федеральном и региональных

¹⁸ Культурологические и языковедческие работы этого прекрасного поэта были неодобрительно встречены в ученых кругах, но затем, по моим наблюдениям, правда восторжествовала. Сейчас перечень книг и статей о языковых заимствованиях насчитывает сотни наименований.

законодательствах о языке, именно русский язык часто оказывается ущемленным. Его статус принижается» [Ивойлова 2011]¹⁹. Русская цивилизация теряет свою созидательную энергию и на языковом уровне.

Я хотел бы обратить внимание и на такие компоненты русской цивилизации, как не имеющие аналогов фронтирность ее локализации (самая протяженная в мире граница с дюжиной государств), двухконтинентальность и расселенческая неоднородность. Эта цивилизация непостижимым образом соединяет в причудливое целое европейскую и азиатскую часть своего пространства, крупногородскую и сельско-провинциальную Россию. Таких территориальных контрастов (за исключением северо-незаселенной Канады и центрально-пустынной Австралии) не знает ни одна страна западно-цивилизационной ориентации. Эту *неоднородность* цивилизационного пространства я считаю не «географическим проклятием», а проявлением провиденциального блага. Русский Север и азиатская Россия – золотая часть пространства русской цивилизации, а его расселенческая разреженность, никогда не описываемая с позитивных позиций, не раз оказывалась полезной и спасительной и еще не раз окажется такою. Что касается русской деревни, это – тема особая [Лексин (2) 2011].

Среди многих публикаций, характеризующих восточный вектор русской цивилизации, я хотел бы особо выделить фундаментальный труд академика В.В. Алексеева и его коллег, посвященный геополитической и цивилизационно-культурной динамике развития как таковой и ее проявлению на бескрайних просторах азиатской России [Алексеев, Алексеева, Зубков, Побережников 2004]. Освоение этих территорий в сравнительно-исторической ретроспективе, формирование региональной идентичности, вклад восточных регионов в развитие российской цивилизации и государственности и многие другие аспекты одной из важнейших сторон прошлого (да и будущего) русской цивилизации и России в целом изложены с энциклопедической точностью и публицистической яркостью. Обращу внимание лишь на один подраздел этой книги: «Сравнение процессов освоения Азиатской России и США», где, в частности, представлена сравнительная хронология того освоения (символично, например, что первые города были основаны в одном и том же 1586 г.), рассмотрены цели и причины колонизации, способы и масштабы эксплуатации природных богатств и развития промышленности, специфика собственности на землю и организационные принципы колонизации, вопросы управления территорией и государственная переселенческая политика, характеристика миграционных и демографических процессов, социальные характеристики поселенцев и принудительный труд (африканские наемники в Америке и ссыльные в азиатской России²⁰), уровень жизни на осваиваемых территориях в сравнении со старонаселенными районами страны, этническое взаимодействие, роль религии в колонизационном процессе, характеристика поселений, развитие транспорта, образование и просвещение, особенности регионального менталитета, идеология

¹⁹ Согласно справке «РГ» к этой статье, хорошо знают родной язык (более 95% населения) тывинцы, даргинцы, ингуши, чеченцы, осетины и татары. Не хотят изучать родной язык 13% евреев, 48% хантов, 37% эвенов, 33% коряки и нанайцы, 23% эвенков.

²⁰ В Америке серванты («бездельники», «бунтовщики» и просто бедняки, не имевшие средств для переезда через океан, заключившие кабальные соглашения с купцами и судовладельцами и перепроданные ими по прибытии в Америку) или «законтрагованные слуги» составляли три четверти колониального населения, а в конце XVIII в. треть населения составляли африканские рабы. В азиатской России ссыльнокопаторжные никогда не составляли более 10% населения при этом в 1900 г. треть ссыльных находилась в безвестной отлучке (!?), треть на заработках и только треть в местах выдворения, занимаясь сельскохозяйственным трудом.

экспансии в России и США. В результате читателю представлена широкая картина двух типов цивилизационных воздействий на один и тот же процесс – путь наций к Тихому океану, – и это только 80 страниц из почти шестиста. Приведу небольшие выдержки (все шрифтовые выделения – В.Л.).

«Примечательной особенностью колонизации Северной Америки было то, что *европейцы не смешивались ни с индейцами, ни с неграми, привозимыми из Африки*. Более того, они создавали всяческие препятствия для этого процесса... И позднее, в период формирования национального государства, американская политика и практика по отношению к индейцам была сосредоточена на *способах разделения* белого и индейского населения... Продвигаясь в восточном направлении, русские служилые, исследователи, крестьяне также заимствовали одежду, утварь, приемы приготовления пищи, элементы жилища у аборигенов. Можно утверждать, что Сибирь стала местом сплава русской и азиатской культур. *В отличие от США, изгнавших индейцев с захваченной у них земли, Россия ассимилировала своих новых подданных*. Русские казаки, стрельцы, крестьяне, промышленники брали себе в жены молодых татарок, вогулок, юкагинок, якуток, алеуток, и союзы эти часто бывали дружны и прочны. В результате появились первые сибиряки, от которых пошел особый тип коренного сибирского населения, сохранившийся до наших дней: в славянский облик влились суженные темные глаза и немного приплюснутый нос, а широкая русская натура легко уживается с азиатской созерцательностью и невозмутимостью... Русское движение в Сибирь, в отличие от западноевропейского в Северную Америку, не было движимо идеей построения в новой стране более совершенной системы общественных и экономических отношений, гражданских прав и политических свобод. За исключением незначительных, преимущественно религиозного толка, общин, преследовавшихся официальным вероучением, подавляющая масса вольных и невольных переселенцев в Сибирь не имела таких планов. Зато православная церковь несла свою просветительскую миссию и проповедовала человеколюбие по отношению к «инородцам», что *способствовало сближению коренного и пришлого населения*» [Алексеев, Алексеева, Зубков, Побережников 2004].

В обоснованиях реальности русской цивилизации обычно называется наличие особого типа *русской культуры* – феноменального явления мирового значения. При этом, разумеется, имеют в виду не только русскую пианистическую школу, русский авангард, русскую печь в русской же избе или русскую литературную традицию. О русской культуре в современном смысле этого понятия сказано так много и убедительно (хотя и здесь есть мнения о ее вторичности), что в дополнительных аргументах цивилизационного своеобразия этой культуры, вероятно, нет необходимости. Жаль, что гораздо слабее аргументировано нерудиментарное присутствие *такой культуры* в современной русской цивилизации.

Оставляя дальнейшую характеристику русской цивилизации для изложения в следующих главах статьи, я хотел бы обратить внимание на имеющие многовековую традицию и резко обострившиеся в последние годы попытки апофатической идентификации русской цивилизации и России в целом. Подобно тому, как невыразимую сущность Бога определяют путем *отрицания* обычных качеств («Бог не...»), так и Россию описывают в формате «Россия не...» (Европа, Америка, Азия и т.п.). «Почему Россия не Америка?», на какую цивилизацию не похожа русская? Как было бы просто решить множество интеллектуальных да и практических задач, если бы нашу цивилизацию можно было бы идентифицировать как слепок с чего-то очевидного, и как в этом отношении легко людям Западной цивилизации!

Еще Э. Гуссерль заметил, что «как ни были враждебно настроены по отношению друг к другу европейские нации, у них все равно есть внутреннее родство духа, пропитывающее их всех и преодолевающее национальные различия. Такое своеобразное братство вселяет в нас сознание, что в кругу европейских народов мы находимся «у себя дома» [Культурология... 2003].

Замечательно задуманный и осуществленный «опыт институционального анализа истории экономического развития» России и Европы («эффект колеи»), представленный в монографии известных российских ученых [Нуреев, Латов 2010], начинается с вопросов: «является ли Россия «особой» Европой? или она вообще не Европа? если это так, то почему Россия не Европа? может ли она стать Европой? должна ли она к этому стремиться?». Авторы посчитали «ключом к пониманию проблем взаимоотношений России и Европы «институциональную экономическую историю – историю, понимаемую как науку о процессах возникновения и развития “правил игры”, определяющих отношения между людьми и механизм, побуждающий (стимулирующий или обязывающий) к их исполнению».

Труд Р.М. Нуреева и Ю.В. Латова (как и все ими написанное вместе и порознь) невероятно интересен широтой охвата российско-европейского хронотопа, попыткой соединения экономической и политической истории и уверенностью в априори благотворном для России максимально возможном сближении путей развития Европы и России, под которым, естественно, понимается европеизация нашей страны. Авторы пишут, например: «Эпоха Киевской Руси – время, когда наша страна, вероятно, еще была Европой (точнее говоря – раннефеодальной Европой), хотя, конечно, она была “другой Европой”... После татаро-монгольского нашествия... Северо-Восточная Русь... превратилась из окраины Европы в окраину Азии, в периферийный вариант азиатского способа производства. Объединение русских земель в XIV–XVII вв. стало национальным возрождением, но и национальной трагедией (насколько вообще можно говорить о “национальном” применительно к той эпохе). Мы, современные россияне, изучаем родную историю с «московской» точки зрения. Нам трудно даже задуматься о том, что завоевание Москвы Литвой в XIV в. открыло бы перед российской цивилизацией гораздо лучшие перспективы развития, чем те, которые реализовались в реальной истории. Россия Гедиминовичей была бы, скорее всего, гораздо более европейской страной, чем Россия Рюриковичей. К сожалению, московские князья оказались более “пассионарными”, чем литовские. В результате к XVII в. Западная Россия как “другая Европа” постепенно исчезла, а Восточная Россия стала единственной Россией и не-Европой». И так далее вплоть до наших дней. Маяковский мог бы по этому поводу написать: «Мальчик горестный пошел и решила кроха: быть Европой – хорошо, не-Европой – плохо». Контрдоводы, например, по поводу крайне смутных перспектив гипотетического мега-литовского государства, редко принимаются, и как бы не замечается, что сама Европа давно вошла в глубокий и длительный цивилизационный кризис, по мере протекания которого она все более становится не-Европой.

Забудем о том, что основная часть русских, без сомнения, хотела бы пользоваться теми же материальными и социальными благами, работать и зарабатывать «как на Западе», но мало кто акцентирует внимание на том, что для этого нужно упреждающе освободиться от своей «русскости» и от своей цивилизационной ментальности, нужно научиться работать и следовать стандартам поведения по-западному. Следует помнить, что «элитная» часть интеллигенции и наиболее богатая часть предпринимателей хотели бы не «окна в Европу», а в Европу

как таковую, но никакого ответа со стороны Европы на заклинания «мы – часть Европы, органическая часть европейского мира» они не слышали и не услышат. Судьба стать «лучшим немцем» пока что уготована только Горбачеву.

Я не могу не усматривать в стремлении стать Европой (на худой конец – Португалией) или США (не худший вариант – Канадой) подобие некоего комплекса цивилизационной неполноценности. Хотел бы напомнить, что и американская политическая система, и европейская культура возростили не в подражании кому бы то ни было, а из собственной земли, политой потом и кровью своих (и не своих) граждан не менее обильно, чем земля России.

Русский мир разошелся с Западом давно и принципиально, и это произошло, по моему мнению, с самого начала выстраивания «сакральных цивилизационных вертикалей», о которых в свое время говорил В.Л. Цымбурский. Антропологический *максимализм* православия (выражение А. Окары из ранее цитированной работы), вытекающий из его сотериологии и реализованный в нормах существования русских людей полярен западно-католической (позднее – протестантской) антропологии, в которой сооткнулся, опять же по выражению А. Окары, человек *минимальный* – юридический, экономический, физиологический.

Апофатический подход к определению сути русской цивилизации представляется вполне оправданным при ее сопоставлении с одной из самых древних и удивительных цивилизаций – *еврейской*, демонстрирующей, по моему убеждению, возможности и механизмы сохранения, накопления и преумножения своей витальности в условиях, которые оказались бы губительными для других цивилизаций, сошедших (или на наших глазах сходящих) из мира жизни на страницы книг по истории. Не могу не отметить, что, за исключением Н.Я. Данилевского, никто из пытавшихся составить перечни цивилизаций не назвали в их числе еврейскую. Тем не менее за последнее столетие понятие «еврейская цивилизация» постепенно утверждается в языке историков, этнологов и политологов и становится законным предметом исследований и дискуссий, а во Франции в престижном *Larousse* в 1990-х гг. выходит энциклопедический словарь «Еврейская цивилизация», изданный в 2000 г. и на русском языке [*Аттис, Бенбасса* 2000].

Собственно понятие «еврейская цивилизация» возникло всего лишь в 1930-е гг., когда американский теолог Мордехай Каплан попытался в своей книге «Иудаизм как цивилизация» ответить на вопрос: почему этот парадоксальный исторический феномен и неоспоримая реальность сохраняется при смене языка и социализации евреев, при разных формах их религиозной жизни и культуры [*Дворкин* 2001]. Еврейская цивилизация отличается от всех других присущей только ей мультилокализацией («рассеянием»), отсутствием *географического* ядра, отделяющего диаспору (Израиль в этом отношении не столько географическое, сколько духовное понятие) и фактическим бессмертием, – непрекращающейся пассионарностью. Хронотоп этой цивилизации неповторим, ее уроки никем не выучены, но в этих уроках заключается, по моему мнению, универсальный ключ к постижению истинных причин гибели одних цивилизаций и, напротив, несгибаемости других. Еврейская цивилизация стала одним из самых успешных вариантов мирового «цивилизационного проекта», и я хотел бы особо подчеркнуть, что скрепами этой великой цивилизации были не строго очерченные государственные границы и не военная мощь, а присущие и нерастраченные цивилизационные ценности – Закон, традиция, язык и обычай, воплотившиеся в отнюдь не интернациональной еврейской культуре.

Опровергая расхожие представления о правилах надежного ассимиляционного сосуществования, еврейская цивилизация показала и продолжает демонстрировать пример долголетия, базирующегося на непререкаемых ценностях личности и избранничества²¹. Находясь внутри государств с различными политическими, этническими и религиозными устоями, евреи могли быть мощной созидательной силой, но они никогда не отождествляли себя с приютившим или поработившим их народом (модель этих отношений прекрасно описана в истории Зоровавеля и в обстоятельствах Исхода из Египта). Немалую цивилизационнообразующую и объединяющую роль сыграло и постоянное подчеркивание положения народа-жертвы. В мире людей не найти другого примера сущностной (не внешней) индивидуальной обособленности; в мире неживой природы так ведут себя только благородные инертные газы – рассеянные везде и не образующие никаких химических соединений. Иудаизм никогда не был ориентирован на прозелитизм и в отличие от христианства и ислама не призывал к «обращению неверных»: ему всегда было достаточно своего народа. Идентификация евреев (получившая новое звучание в праве современного Израиля) как *особого типа людей* сыграла уникальную роль в судьбе рассматриваемой цивилизации, – более трепетного отношения к «своим» и к преемственности крови я не знаю. Ни одна из ушедших или уходящих в небытие цивилизаций ничего подобного не культивировала. Не так ли должны были бы поступать и другие? Или время уже упущено?

Ментальность людей русской цивилизации

Ментальность можно считать одной из определяющих характеристик любой цивилизации, отражающую повседневную реализацию цивилизационной аксиологии в умонастроениях и действиях частных лиц и их разномасштабных сообществ. В отличие от тщательно сконструированных, публично оглашаемых, официальных, динамичных и повседневно игнорируемых *идеологий*, ментальность часто представляется внелогичной, эмоциональной, латентной, индивидуализированной и консервативной частью социопсихологического бытия с долгоживущим мотивировочным потенциалом. И тем не менее ментальность безоговорочно признается антропологическим каркасом каждой цивилизации, а гибель цивилизаций (если это происходит не в ходе ее физического уничтожения) всегда связывают с кризисом ментальности – явлением болезненным, политически и социально опасным.

Представления о ментальности формировались одновременно с отказом от одномерных и линейных представлений о развитии человека, его мира и его истории; по времени это совпало со становлением исторической антропологии и «новой исторической науки» (школа «Анналов»). Появились исследования ментальности европейской и африканской, средневековой и детской логической и дологической и т.п.; слово «ментальность» я встречал даже у Марселя Пруста. Любопытный поворот в исследовании ментальностей произошел после появления хорошо известных в России трудов Э. Фромма, в том числе первой его работы «Бегство от свободы» [Фромм 1975; Фромм 1986; Фромм 1994; Фромм 1995]. Э. Фромм изучил взаимодействие (прямые и обратные связи) психологических,

²¹ В известной мне раввинистической литературе тезис об избранничестве евреев никогда не подвергается сомнению и лишь обосновывается доводами религиозного и исторического характера.

экономических и социальных факторов поведения людей и показал, что условием успешности любых внешних мотиваторов этого поведения может быть только их соответствие ментальности. Такие и подобные им «модели, концепции ментальности способствовали формированию новой методологической атмосферы в гуманитарном знании, противостоя редуccionизму в его самых разных вариантах – как со стороны, например, “экономизма” марксистской окраски, так и со стороны позитивизма, намечая тем самым продуктивные междисциплинарные синтезы психологии, лингвистики, этнологии, исторических дисциплин и других наук о человеке, включая и философию... Отношение к понятию ментальности меняется. Это ясно прослеживается, например, у М. Фуко²², выдвинувшего понятие “эпистема”, которое можно истолковать как интеллектуальную проекцию структуры ментальности соответствующей эпохи и ее культуры» [Визгин 2010].

Об особенностях сложения и противоречиях русской ментальности убедительно писал доктор исторических наук и главный научный сотрудник Института социологии РАН А.А. Галкин. «Русский этнос, – утверждал А.А. Галкин, – стержень российской государственности – сложился и развивался на стыке различных цивилизационных влияний: духовного наследия Римской империи преимущественно в германизованном варианте, Византии, олицетворявшей сплав культур восточного Средиземноморья и Ближнего Востока, и так называемого «поля» – культуры кочевых народов, с которыми русские княжества соседствовали веками... Этнокультурная гетерогенность сформировала такие черты национального характера русского народа как добрососедство, терпимость, способность к усвоению ценностей разных культур... Северный климат земель, ставших постоянным местом их обитания, вынуждал вырабатывать такие нормы группового поведения, которые были необходимы для выживания в столь суровых условиях. Этим объясняется устойчивость общинных отношений и связанные с ними традиции коллективизма и артельности... Возник миф о том, что Россия не имеет традиций самоуправления, а менталитету русского народа свойственны черты покорности и терпения, непритязательности и неверия в свои силы, пассивности, которые цепко держат Россию в орбите авторитарной традиции, от чего давно избавилась европейская цивилизация...

Но в истории России были события, которые вырабатывали в общественном сознании народа иные качества. Суровые условия существования не только способствовали, но нередко препятствовали доминированию авторитарных начал государственной власти. Уже на ранних этапах становления национальной идентичности русского народа получили развитие начала общинного самоуправления и социальной активности. Неоднократные попытки подавить и разрушить эти начала всегда наталкивались на ожесточенное сопротивление. На этой почве сформировались такие черты русского национального характера как вольнолюбие, стремление к самостоятельности в решениях и действиях, иронически-насмешливая реакция на поступающие сверху указания и законы, склонность к анархии. В русской ментальности черты авторитарной культуры причудливо переплелись с чертами демократической культуры. Толерантность и нетерпимость, покорность и бунтарство, повиновение и самостоятельность, пассивность и взлеты активности – эти, казалось бы, несовместимые свойства спрессованы исторической памятью народа в его сознании, определяя противоречивость русского национального характера» [Галкин 2008]. Лучше не скажешь!

²² Речь, в первую очередь, идет о [Фуко 1996; Фуко 1977].

Замечательный анализ *методов исследования* ментальности наших современников представлен в статье одного из авторов статей «Мира России» Н.С. Розова. Он пишет (ссылаясь на Л.Д. Гудкова, Ю.А. Леваду и ряд других авторов), что «обычно в качестве *общих недостатков, слабых черт* русского народа (шире – российского населения) указываются разобщенность, низкая самодисциплина и неспособность к самоорганизации без подчинения и принуждения, правовой нигилизм, патернализм и подданническая культура, максимализм и метания от крайности к крайности. Характер советских и постсоветских людей обвиняется также в склонности к раболепию и холуйству и/или принуждению, насилию²³, а также к лицемерию, цинизму, низкопоклонству перед чужими образцами, к нетерпимости и шовинизму» [Розов 2011].

Н.С. Розов приводит столь уничижительные суждения Ю.А. Левады (в интерпретации его соавтора Л.Д. Гудкова) о менталитете советского и постсоветского человека, что еще раз перечислять их не поднимается рука. Пожалуй, самым снисходительным является утверждение о том, что наш человек «массовидный, усредненный (т.е. ориентирующейся на норму «быть как все», ... подозрительный ко всему новому и своеобразному; неспособный оценить достижение (в том числе понять поведение) другого, если оно не выражено в языке иерархии государственных статусов». Наш человек суть «простой», *ограниченный* (в интеллектуальном, этическом и символическом плане), не знающий иных моделей и образов жизни, ... ориентирующийся на упрощенные образцы отношений, более того, выдвигающий свою примитивность и бедность как «достоинство», как превосходство над «другими». Вероятно, дело не только в личных пристрастиях Ю.А. Левады и Л.Д. Гудкова, но и в использованной ими методологии социологических оценок ментальности, чему собственно, и посвящена цитируемая статья Н.С. Розова. В ее заключительной части автор предлагает извлечь из критического рассмотрения вышеприведенных характеристик и методов изучения русской ментальности «следующие уроки:

– следует избегать *жестких дизъюнктивных делений менталитета* на «хорошие» (прогрессивные, современные и проч.) и «плохие» (устаревшие, архаичные) слои; тем более вероятно, что в каждом поколении носителей менталитета имеется переплетение разнообразного нового и разнообразного старого;

– оценка этих компонентов требует особой *рефлексии исходных нормативных критериев* – также, между прочим, смысловых элементов сознания с неизбывными корнями в ментальных стереотипах;

– следует освобождаться от слишком грубых и простых (синкретичных!) *схем однолинейного развития*, чем грешит как раз сама теория модернизации; реальная историческая динамика включает множество противоречивых процессов; одного направления «вперед» попросту не существует;

²³ Приводится характерное для части наших «правозащитников» высказывание С.А. Ковалева из его интернет-журнала: «Все мы родом из так называемой «новой исторической общности» – советского народа, селекционированного, заново созданного Сталиным. Народ терпеливый, раболепный, подозрительный, злобно презирающий рефлексии, значит, интеллектуально трусливый, но с известной физической храбростью, довольно агрессивный и склонный сбиваться в стан, в которых злорада и физическая храбрость заметно возрастают. Вообще-то, эти свойства есть в любом народе, разница только в выраженности. Сталинские же селекционные критерии были весьма высоки. Эти качества прямо планировались печатью и добровольно-принудительными собраниями как суперважная государственная задача: развитие в народе этих свойств, необходимых строителям коммунизма, но называемых, разумеется, совсем иначе – патриотизм, сознательность, бдительность, верность партии и прочее» [Розов 2011].

– следует избавиться от тотально распространенного в отечественной гуманитарии и неосознаваемого постулата о существовании в каждом круге явлений какой-то единой сущности («системообразующего принципа», «матрицы», «клеточки» и т.п.), обнаружив которую будто бы можно будет вывести и объяснить все явления этого круга;

– каждому исследователю своего менталитета и тем более чужого и чуждого народа полезно пристально присматриваться к собственным мыслям, установкам, убеждениям и текстам – так ли уж далеко они отстоят от того, что отстраненно анализируется, тем более порицается?»

Один из постоянных упреков русскому человеку со стороны оценщиков его менталитета – консервативность. Комментируя этот упрек, Г. Гачев писал, что народ «тяготеет к натуральному развитию медленным шагом времени, а государство живет испокон веку со словом «ускорение» на устах, чему всегда, изначально сопротивлялся склад мышления народа... Поэтому так трудно и долго ищется и не находится что-то четкое и повисает в воздухе истории нескончаемыми вопросами» [Гачев 2002]. Консерватизм нашего времени – явление отнюдь не тотально отрицательное и имеющее прямое отношение к оценкам нашей ментальности [Лексин 2010].

Прежде всего я предлагаю обратить внимание на фатальное соединение в обыденном сознании «консервативного» с *плохим* отжившим и «современного» – с паттерном всего *хорошего*. Большинство людей полагают, что чувства и мысли человека, его поведение и вкусы, жильё и одежда, семья и отношения с людьми должны быть, в первую очередь, «современными»: это – «знак качества» и залог жизненного успеха. Соответственно, антиподом современности и причиной многих жизненных неудач считается все снисходительно называемое «консервативным» или попросту «устаревшим». Поэтому, например, «консервативные» государственный подход, патриотизм или защита Отечества заранее проигрывают «современным» идеям защиты человека от государства, наднациональной идентификации личности, опережающей демилитаризации и т.п.

Консерватизм – важнейшая составляющая русской ментальности – я определил бы как интуитивно угадываемое и осмысливаемое *предупреждение* об оборотной стороне радостей «современности»; консерватизм есть порицание *гипертрофии* прежних пороков и их новых разновидностей. И только поэтому консервативные идеи обнаруживаются во всей письменно зафиксированной истории политической философии – от времен античности до наших дней. Определяя антипод консерватизма – «современность» как понятие философии культуры и политической теории, Б.Г. Капустин пишет, что она обозначает «проблемную ситуацию, в которой оказываются общества вследствие подрыва и распада того строя высших ценностей, которые ранее легитимировали их порядки, обеспечивали осмысленность общей «картины мира» у членов этих обществ и воспринимались ими в качестве высшей и объективной «онтологической» реальности (представляемой мифологически, религиозно, в виде универсальных моральных «законов природы» или иначе)» [Капустин 2010; Капустин 1998].

Такое представление о «современности» провоцирует часто высказываемые суждения о консерватизме лишь как о *реакции* на сиюминутные вызовы современности. Но *консерватизм не вторичен*: это *самостоятельное и постоянное* мировоззрение и мироощущение людей, видящих в «прогессе» не только очередную победу разума, но и вероятные негативные последствия использования плодов этой победы. Консерватизм нашего времени призывает, прежде всего, к *осмысленности*

нововведений, к всестороннему обоснованию их необходимости, к предвидению их системных эффектов – позитивных и негативных Консерватизм – естественная иммунная система любой современности, и ментальное присутствие этой системы на драматическом изломе нашей цивилизации есть одно из решающих условий ее жизнеспособности. И в этом смысле консервативная составляющая русской ментальности представляется чрезвычайно позитивной.

Религиозная составляющая современной русской цивилизации

У того, что принято называть «русской цивилизацией», есть исторические синонимы (ныне воспринимаемые как анахронизмы): «Святая Русь» и «Русь православная». Определения сильные, обязывающие и не допускающие, по моему мнению, упрощенных толкований. Как уже отмечалось, религиозная принадлежность рассматривалась большинством исследователей в качестве одного из важнейших идентификационных признаков каждой цивилизации. Напомню, что православную цивилизацию как одну из восьми «больших» выделял С. Хантингтон в уже упоминавшемся «Столкновении цивилизации» [Хантингтон 2003], правда, зачислив в их число и единые южноамериканскую и африканские цивилизации. К сказанному С. Хантингтоном добавлю, что Россию принято считать не только религиозной преемницей православной Византии, но и единственной неизменно православной страной с признаками (прошлыми и потенциальными) империи и сверхдержавы. И хотя среди русских людей немало протестантов, католиков и представителей других конфессий, применительно к русской цивилизации таким идентификационным признаком единодушно считается православие. Но как и насколько православна современная «Святая Русь»? Вспомним ситуацию последнего столетия, не забывая о том, насколько важен при анализе религиозности принцип различения: поверхностно-очевидного от глубинного (потаенного), философствований интеллектуальной элиты – от переживаний (чувствованиями) «людей повседневности», цивилизационной традиции – от ее конкретного бытования в разных социальных группах.

На поверхности проблемы «Святой Руси» собрались свидетельства того, что православие начала XX в. уже перестало быть существенной частью повседневной жизни русских людей. Еще привычно крестили младенцев и отпевали усопших, еще не забывали «отметить» церковные праздники, еще был жив Иоанн Кронштадский и мужали сотни будущих мучеников и исповедников православной веры, еще шли тысячные крестные ходы и всероссийским торжеством явилось прославление Серафима Саровского, но все менее слышимым становился голос Церкви. Православие становилось для многих лишь привычно-обязательным, от чего освобождала свобода, подаренная Временным Правительством: симптоматично, что весной 1917 г. после отмены прежних предписаний на первую постреволюционную пасхальную службу в петербургские храмы явилось в десять раз меньше «нижних чинов», чем на Пасху 1916 года. За крайне редким исключением была внерелигиозна и даже антирелигиозна интеллигенция, и знаком ее массового отпадения от Церкви стал контраст похорон Достоевского и Льва Толстого, да и само толстовство. Даже взлет русской религиозной философии этого периода и последующих лет оставил этот слой равнодушным или поверхностно-критиканским.

Большевицкая власть только подстегнула и легализовала давно идущий процесс отделения множества «простых людей» (особенно солдат, покинувших фронты Первой мировой войны) от веры, священнослужителей и Церкви. Ни в первые послереволюционные, ни в последующие годы воинствующе-безбожной власти не понадобилось особо *принуждать* людей к разграблению и разрушению церквей, к издевательствам над клиром и его родственниками. Репрессии по отношению к священнослужителям, остававшимся верными Богу и Церкви, тонули в общем потоке насилия над «классовыми врагами». Интеллигенция же, в лучшем случае, вяло протестовала против разрушения тех храмов, которые представляли «культурные ценности», в худшем случае, продолжая дело Льва Толстого, – злословила (Маяковский, Багрицкий, Ильф и Петров и другие).

В одной из своих фундаментальных работ «Высшие ценности Российского государства» В.Э. Багдасарян, характеризуя трансформацию религиозных образов и представлений в советской аксиологии, пишет: «Истории неизвестно ни одного этноса, чей исторический генезис осуществлялся бы на внерелигиозной основе... Советский эксперимент заключался в попытке создания общества, базирующегося на парадигме атеистического миропонимания... В действительности при реализации конкретных задач государственной политики в сфере управления идейно-духовным потенциалом народа был сформулирован некий квазирелигиозный суррогат [Бердяев 1990]. Воссоздавалась сущностно прежняя аксиология государственной религии. Такого рода трансформации определялись О. Шпенглером понятием “псевдоморфизма”, выражающим видимость инверсии при сохраненной парадигмально неизменной культурной основе» [Багдасарян (1) 2010].

Далее В.Э. Багдасарян приводит более сорока пар религиозных представлений и образов, трансформированных идеологией большевизма. Вот некоторые из них: религиозный мессианизм – пролетарский мессианизм, мессия – Ленин, Иуда – «Иудушка Троцкий, гроб Господень – Мавзолей Ленина, крест – звезда, ереси и еретики – ревизионисты, грядущее Царствие Божие – коммунизм, община верующих – коммунистическая партии, Ветхий Завет – марксизм, Новый Завет – ленинизм, Евангелие – Манифест коммунистической партии, Катехизис – Краткий курс истории ВКП(б), соборы – съезды партии, иконы – портреты и скульптуры В.И. Ленина и т.д.

Умелый религиозный «псевдоморфизм» сыграл не последнюю роль в том, что антирелигиозная политика партии и правительства не приводила к активному сопротивлению (там, где оно было настойчивым, власть иногда отступала), и покаинные вздохи возносили не десятки миллионов крещеных людей, а лишь небольшая их часть. Всего через двадцать лет в России, где ранее почти не было русских домов (квартир, комнат), в которых не было икон, Библии и молитвословов, найти их стало проблемой. Октябрюта, пионеры и комсомольцы были по определению, атеистами, а родители (бабушки, дедушки), не желая омрачать их «светлое будущее», боялись, а чаще не умели и не хотели преподавать своим чадам и внукам азы христианской веры, в которой сами в большинстве случаев были не тверды. Об этих годах, о небольшом военном и послевоенном ренессансе институтов православия, о хрущевских и андроповских гонениях и других перипетиях православной жизни в советской России имеется огромное количество литературы, и я не хотел бы скороговоркой вносить в уже существующее изложение этой части нашей истории коррективы, основанные на личном опыте.

Создавалось не лишнее оснований впечатление, что приведенная Белинским в его полемике с Гоголем пословица «годится – молиться, а не годится –

горшки накрывать» обрела новый смысл и в предреволюционное время, и в годы советской власти. Тот христианский дух и христианская миссия русского народа, которые до сих пор некоторыми исследователями считаются главной цивилизационнообразующей силой русского общества, казалось, ушли из России, а точнее – были просто отринуты ею. Я говорю не о десятках тысяч искренне верующих людей, вынужденных скрывать свою веру, не о тысячах за веру пострадавших и не о десятках православно диссидентствующих в советское время, – я говорю об огромной массе русских людей, живших в городах и селах не только РСФСР, но и всех союзных республик СССР. Имя им – миллионы. Свобода вероисповедания, декларированная в конце 1980-х гг. и зафиксированная в Конституции РФ и в федеральном законодательстве, бесспорно, оживила деятельность Церкви, но, по моим наблюдениям, так и не смогла преодолеть массовую православную аномию. Такова, повторю, *поверхность* проблемы, состоящая из множества достоверных свидетельств об угасания православия в русском народе.

Насколько православна постперестроечная Россия и каково *сегодняшнее* присутствие (сохранение религиозного компонента в русской цивилизации)? Статистика по всем вопросам, связанным с религиозностью граждан России, безмолвствует. Паспортные и анкетные данные, характеризующие вероисповедание, отсутствуют, а последние всероссийские переписи этот вопрос толерантно обходят... Наряду с этим в оценке религиозности новой России преуспели *социологи*, примером чего могут служить монографии «Тесным путем: процесс воцерковления России в конце XX века» [Чеснокова 2005] и «Изменение религиозности населения России: православные и мусульмане. Суеверное поведение россиян» [Синелина 2006].

В первой из этих монографий представлены результаты оригинальной и более чем убедительной методики социологической оценки «воцерковленности»²⁴ населения, исследования которой были начаты в 1990-х гг. и впервые в полном объеме были представлены в монографии «Воцерковленность: феномен и способы ее изучения» [Чеснокова 2000]. Там воцерковленность трактовалась как путь *постепенного перехода* от начальной самоидентификации человека православным к органичному (вошедшему «в плоть и кровь»), усвоению им соответствующих образа мыслей и повседневного поведения, сформированных участием в богослужениях, изучением Священного Писания и постижением смысла обрядовой традиции. Это позволило снять вопрос о правильности религиозной *самоидентификации*, поскольку после десятилетий фактического запрета на открытое вероисповедание у людей складывались самые причудливые представления о *своей* вере. Многие связывали ее с национальностью («я – русский, значит, православный») или «мы, чуваша, все православные»), с личной склонностью к вере в оккультные и сверхъестественные явления, с представлениями о том, что «что-то такое есть» (распространенный интеллигентский ответ «Бог у меня в душе»²⁵). Введенные В.Ф. Чесноковой ступени (или группы) «воцерковленности», бесспорно, сделали оценки религиозности наших современников более объективными. Впоследствии основные принципы рассмотренного методического подхода были использованы и для изучения явлений суеверия [Локосов, Синелина 2004].

²⁴ Термин «воцерковленность» отличается от обычно используемого в православной среде для характеристики верующего уже полностью включенного в церковную жизнь.

²⁵ По меткому замечанию священника и прекрасного писателя Ярослава Шипова по такому ответу всегда можно узнать закоренелого атеиста.

Вторая из названных монографий [Синелина 2006] основывается на богатейшем материале специально организованных социологических опросов, а использование сопоставимых данных за 13 лет позволило проследить и *тенденции* «воцерковленности» наших сограждан²⁶. «Можно констатировать, – пишет Ю.Ю. Синелина, – что продолжается медленный рост доли верующих респондентов и снижение доли неверующих, а также верящих не в Бога, а в другие высшие силы. . . Верят в Бога 67% назвавших себя православными, колеблются между верой и неверием – 19%, не верят – 7%, верят не в Бога, а в другие сверхъестественные силы – 3%, затруднились ответить – 4%. С Евангелием знакомы 57% опрошенных, правда, из них регулярно его читают около 10%, не читали Евангелия 39% опрошенных православных. Молятся церковными молитвами 27% опрошенных православных, 49% молятся своими молитвами, а 22% не молятся вообще. В той или иной мере соблюдают посты 32% православных, не соблюдают постов 67%». В ту часть группы православных, у которых Ю.Ю. Синелина и ее коллеги обнаружили «реальную связь с православной церковью», авторы включили всего 13% православных, причем в этой группе «доля женщин значительно превышает долю мужчин (72% и 28% соответственно). . . более половины опрошенных старше 50 лет».

Православные России к тому же и не самые ревностные верующие. Результаты исследований [Мчедлов, Гаврилов, Кофанова, Шевченко 2005], выполненных в ИКСИ РАН, показывают, что среди лиц регулярно участвующих в храмовых богослужениях, православные находятся на предпоследнем месте²⁷, уступая протестантам, иудеям и католикам (замыкают эту группу буддисты). То же относится и к ежедневным домашним (и другим внехрамовым) молитвам. Да и религиозное мировоззрение современных православных весьма своеобразно: так, веру в загробное существование полностью разделяют 72% католиков и только 58% православных, а в переселение душ (!) верят 16% католиков и 23% православных.

При анализе религиозной составляющей русской цивилизации мы сталкиваемся с феноменом сильнейшего расхождения между существующим и сущностным. Это свойственно, по моему убеждению, почти всем постхристианским странам и это резко отличает их от того, что сейчас наблюдается, например, в мире ислама или буддизма. Цивилизации – единственные формы людского бытия (организации жизни, социализации, культуры и т.п.), в которых традиция не менее значима, чем ее забвение. Я назвал бы это фантомной болью утраченного, но знакомые с такой болью знают, что ее ощущение вполне реальное.

Разброс между полученными социологами данными и интуитивными представлениями о высокой религиозности граждан России становится поводом для прямо противоположных суждений. Одни, принимая как истину кем-то предложенные сведения о шестидесяти и более миллионах православных верующих и о росте их числа, с ужасом пророчат тотальную клерикализацию России, а другие, исходя из данных науки и опираясь на собственный опыт церковной жизни, смиренно повторяют: «много званных, но мало избранных». Мне кажется, что России нужно привыкнуть к тому, что она – *эле-эле православная*, и я все чаще повторяю слова Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия II о том, что нашей стране нужна «вторая христианизация».

²⁶ Исследование охватывало как православных, так и мусульман; далее мы приводим только результаты обследования религиозности православных.

²⁷ Это связано не столько с малой религиозной активностью православных, сколько с меньшей их общинной консолидацией по сравнению с другими конфессиями.

Приводя свидетельства об относительно небольшой доле церковно-институционализованной православной составляющей в основании современной русской цивилизации, я хотел бы еще раз подчеркнуть «долгожительство» религиозных начал даже в наиболее секулярных цивилизационных сообществах. Подводя итог исследования религиозного компонента в жизни таких сообществ, В.Э. Багдасарян пишет: «Религия определяет сознание не только верующих, но и, что очень важно, неверующих и индифферентных. Уйти от религии не удастся, даже отрекаясь от нее. Человек может считать себя нерелигиозным, но его поведение и менталитет все равно остаются в рамках соответствующей религиозной парадигмы. Поэтому современная Россия, несмотря на то, что воцерковленных насчитывается в ней всего несколько процентов, все равно остается православной цивилизацией. Китай, несмотря на атеизм значительной части населения, это по-прежнему конфуцианский цивилизационный тип. Европа же, вопреки всей своей секулярности, остается западно-христианской цивилизацией» [Багдасарян (2) 2010]. К сожалению, даже согласие с таким выводом не снимает вопрос о том, сколько еще времени может продолжаться воздействие православной традиции на массово секулярное общество русских людей, и можно ли будет говорить о русской цивилизации *после того*, как православие окончательно замкнется в малой части нашего народа? Не придется ли русской цивилизации в этом (вполне вероятном) случае осваивать азы «теологии родительного падежа» («теологии надежды», «теологии истории», «теологии природы», «теологии смерти теологии» и т.д.) вкупе с парадоксом Доротеи Зелле об «атеистической вере в Бога», и во что тогда превратится полностью секуляризованное пространство этой цивилизации?

В начале статьи было поставлено несколько вопросов, и хотя в предыдущем тексте развернутые ответы содержатся, мне представляется полезным в заключение придать им лаконичную и уже поэтому более энергичную форму.

Можно ли сегодня говорить о существовании русской цивилизации? Пока еще можно, поскольку все теоретические и фактические основания для этого сохраняются, в их числе и признание всеми сопредельными и отдаленными цивилизационными сообществами *особости* русской цивилизации: российское и русское – не одно и то же. Рассмотрение «цивилизационного конгломерата» России без выделения численно доминирующего и скрепляющего русского компонента методологически недопустимо.

Сохраняются ли сегодня такие основания русской цивилизации как русский менталитет и православность русского бытия? Наличие особого русского менталитета (вне зависимости от того, какими характерными чертами наделяют русских), так же как и того факта, что среди верующих русских абсолютное большинство составляют православные никем не оспаривается. Однако в течение последних десятилетий все это претерпевает кардинальную и далеко не завершенную трансформацию, от последствий которой напрямую зависит будущее не только русской цивилизации, но и всей России. Сегодня же русское самосознание находится в государственно поддерживаемом состоянии анемии и аномии, и вряд ли кто из официальных лиц осмелится произнести знаменитые суворовские слова «Ура! Мы – русские!», не опасаясь обвинения в разжигании национальной розни.

Существуют ли реальные угрозы существования русской цивилизации и от кого они исходят? Да, существуют, но они не совсем те и исходят они не от тех, о ком чаще всего говорят, называя внешнюю истребительную агрессию и так называемые «желтую угрозу» и «исламизацию» страны.

Угрозы внешней агрессии существовали всегда, но я не хочу уходить в конспирологические дебри и ограничусь констатацией того, что безопасность любой страны в современном мире обеспечивается не объемом демократии, не масштабами обеспечения прав человека и т.п., а наличием устрашающего вооружения, боеспособной армией и гражданами, считающими защиту отечества своим долгом (пример – Израиль). Опасность внешней угрозы русскому миру связана не с силой потенциального агрессора, а с преступным ослаблением военной мощи страны. Это – беда, но и вина *самых русских* – тех, кто стоят во власти, тех, кто разлагают общественное сознание, тех, кто перестали считать свой мир достойным защиты.

Желтая угроза (колонизация), которой нас пугают более 15-ти лет? Наиболее часто сообщения об этом приходят из регионов Дальнего Востока, где тысячи гектаров ценнейших таежных лесов сданы китайцам в аренду для заготовок древесины. Отечественные лесозаготовители не в состоянии конкурировать с китайскими ни по предлагаемым для аукционов арендным платежам, ни по получаемой прибыли (в Китае лес дорог, так как там промышленная вырубка лесов запрещена). *Разреженные* объемы лесозаготовки столь велики, что китайские лесозаготовители часто не выбирают и третьей их части. Но ведь успешное китайское присутствие на русской земле связано, в первую очередь, с такой интенсивностью труда, какую не встретить в русской деревне. Так, в Краснодарском крае власти в течение нескольких лет уговаривают сельское население заняться крупным тепличным хозяйством с компенсацией трети затрат. Китайцы же сделали это в полутора десятках районов без каких-либо субсидий. Проживая в примитивном подобии временного жилья, китайцы снимают по два урожая в год, обходясь без опасных химикатов и направляя выращенную по китайской технологии недорогую продукцию в крупнейшие центры России. Местные жители работать в тепличных хозяйствах такого типа отказываются: платят мало, а работать нужно много.

Ситуацию с упреками в адрес китайцев, якобы самостоятельно захватывающие наши земельные, таежные и другие ресурсы, точно охарактеризовал Президент фонда «Миграция XXI века» В.А. Поставнин: «Они играют по тем правилам, которые у нас существуют... Они делают то, что позволяем мы. Они приезжают на место, которое их интересует, устанавливают контакты с правоохранительными органами, обязательно с местной властью... Мы возмущаемся: вывозят лес. Так это мы даем! Они работают так, как мы им это позволяем. Они не силой отбирают у нас... Они готовы организованно направлять сюда мигрантов, но этим просто надо заниматься. Вопрос – за нашими властями, миграционными, местными и региональными» [Поставнин 2011]. *Виноваты сами русские.*

Угроза «исламизации» («мусульманизации») России? Политической элитой России воспринято явного ренессанса ислама, его пассионарного звучания для небольшой части населения страны и для лидеров ряда регионов, строительство мечетей и несомненные успехи в исламском просвещении я бы оценил как внешнее спокойное, но внутренне настороженное: не изжиты чисто политические опасения новых всплесков сепаратизма и радикально-оппозиционных противостояний «центру». На этом фоне в последние годы понемногу начинает выстраиваться государственная политика поддержки так называемого традиционного для России ислама, но, по моему мнению, не как чего-то общественно значимого и необходимого,

а всего лишь как политической альтернативы «ваххабизму» и исламскому радикализму в целом. В принципе, *отношение российских властей к исламу вполне благожелательное, особенно на фоне бесконечно тиражируемых СМИ опасений «клерикализации» страны Русской Православной Церковью*. И это находит адекватный отклик в исламских регионах страны. Выступая в мае 2011 г. на открытии IV Международного миротворческого форума «Ислам религия мира и созидания», муфтий Чечни Султан-хаджи Мирзаев сказал: « Я хочу со всей ответственностью заявить, что сегодня в Российской Федерации есть все условия для развития ислама. Более того, ни в законах нашей страны, ни в ее Конституции нет ни одного пункта, противоречащего исламу... Если говорить о Чеченской республике, то здесь ислам развивается как ни в одном другом регионе России».

По моим наблюдениям, *российский ислам по сплоченности его приверженцев уже давно опережает православие*, и Россию можно без особого преувеличения считать государством столь же православным, сколько мусульманским²⁸. При относительно небольшой доле народов России, традиционно исповедующих ислам, его укорененность в среде этих народов постоянно увеличивается. Неслучайно, еще пять лет назад один из мусульманских лидеров России говорил о том, что было бы неплохо для равновесия утвердить в одной лапе нашего гербового орла крест, а во второй – полумесяц. Если бы русские были хоть в малой степени сплочены и ревностны в своей вере как их мусульманские сограждане, ни о какой «исламской угрозе» и о «захвате кавказцами Пятигорска и других русских городов» не было бы и речи. *Во всем этом виноваты сами русские*.

Думаю, что одной из самых серьезных угроз русской цивилизации является *постоянное сокращение числа русских*. В одной из своих недавно изданных книг [Лексин (3) 2011] я указывал на то, что самый низкий уровень рождаемости в стране – у русских, и что это связано, прежде всего, со скептическим отношением современных русских людей ко всем без исключения смысловым основаниям института семьи. Бедность, стрессы, неуверенность в завтрашнем дне, алкоголизм и т.п., в общем-то, привычные для современной России явления, самым губительным образом соединились с фундаментальным *пересмотром представлений о ценностях семейной жизни, деторождения и самих детей*. Ни один народ России настолько безразличен к своему будущему существованию как русские. Книга завершалась слабой надеждой на то, что «если бы... хотя бы к 30-летнему возрасту все здоровые русские люди имели по одному ребенку, это было бы первым решительным шагом по дороге от пропасти национального самоубийства». И, добавлю, одним из условий выживания русской цивилизации.

Литература

- Авдеев Р.Ф. (1994) *Философия информационной цивилизации*. М.: Владос.
Алексеев В.В., Алексеева Е.В., Зубков К.И., Побережников И.В. (2004) *Азиатская Россия в геополитической и цивилизационной динамике (XVI–XX вв.)*. М.: Наука.

²⁸ В регионах и городах России с преимущественно русским населением формируются и институализируются мусульманские диаспоры; например, существует «Культурная автономия татар Ивановской области». Нужно ли говорить о том, что никаких «культурных автономий», сообществ и других институтов русских людей нет, например, в республиках Северного Кавказа. И не потому, что их запрещают местные власти, а потому, что русские или боятся, или не способны, или просто не знают, зачем это нужно делать.

- Алексеев В.П., Першиц А.И.* (1990) *Первобытное общество и цивилизация* // Алексеев В.П., Першиц А.И. *История первобытного общества*. М.: Высшая школа.
- Альбедиль М.Ф.* (1994) *Протоиндийская цивилизация*. М.: Восточная литература.
- Амелина Е.* (1992) *Понятие «цивилизация» вчера и сегодня* // *Общественные науки и современность*. № 2.
- Аттис Ж.К., Бенбасса Э.* (2000) *Энциклопедический словарь «Еврейская цивилизация»*. Персоналии – деяния – понятия. М.: Лори.
- Бабушкин С.А.* (1997) *Теория цивилизации*. Курск: РОСИ.
- Багдасарян В.Э.* (1) (2010) *Высшие ценности Российского государства / Высшие ценности России*. М.
- Багдасарян В.Э.* (2) (2010) *Религиозное измерение ценностных портретов цивилизаций // Фундаментальные и актуальные проблемы цивилизациогенеза. Труды Центра проблемного анализа и государственно-управленческого проектирования*. № 18.
- Баданин М.А.* (2003) *Древние цивилизации и пророки*. М.
- Бажов С.И.* (1997) *Философия истории Н.Я. Данилевского*. М.: ИФРАН.
- Барг М.А.* (1990) *Категория «цивилизация» как метод сравнительно-исторического анализа* // *История СССР*. № 5.
- Барышков В.П.* (2005) *Аксиология личностного бытия*. М.: Логос.
- Бенвенист Э.* (1974) *Цивилизация. История слова*. Общая лингвистика. М.
- Бердяев Н.А.* (1990) *Религиозные основы большевизма (Из религиозной психологии русского народа)*. Духовные основы русской революции. Собрание сочинений. Т. 4. Париж: YMCA-Press.
- Бляхер Л.Е.* (2005) *Напряжение цивилизации: глобальный аспект образования социального хаоса* // Бляхер Л.Е. *Нестабильные социальные состояния*. М.: РОССПЭН.
- Бонгард-Левин Г.М.* (1980) *Древнеиндийская цивилизация*. Философия, наука, религия. М.: Наука.
- Борисов Д.* (2011) *Иса Киевская и сами вкусны помидор* // *Независимая газета*. 16 февраля 2011 г.
- Бродель Ф.* (2008) *Грамматика цивилизаций*. М.: Весь мир.
- Василенко И.А.* (1999) *Диалог цивилизаций*. М.: Издательство МГУ.
- Вегас Х.М.* (2007) *Ценности и воспитание. Критика нравственного релятивизма*. СПб.: Издательство Санкт-Петербургского университета.
- Визгин В.П.* (2010) *Ментальность* // *Новая философская энциклопедия*. Т. 3. М.: ИФРАН.
- Галкин А.А.* (2008) *Общественное сознание сломать «через колено» невозможно* // *Цивилизационные активы и цивилизационные рамки национальной российской специфики*. М.
- Гачев Г.* (2002) *Космос, эрос и логос России* // *Отечественные записки*. № 3.
- Генетические коды цивилизаций* (1995). Под. ред. Э.Г. Кульпина. М.: Московский лицей.
- Гийу А.* (2007) *Византийская цивилизация*. Екатеринбург: У-Фактория.
- Гофф Ле Ж.* (1992) *Цивилизация средневекового Запада*. М.: Прогресс.
- Гульга А.В.* (1955) *Русская идея и ее творцы*. М.: Прогресс.
- Данилевский Н.Я.* (1995) *Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к германо-романскому*. М.: Издательство Санкт-Петербургского университета.
- Даниленко В.Н., Шилов Ю.Л.* (1999) *Начала цивилизации*. Екатеринбург: Деловая книга.
- Дворкин И.* (2001) *Мордехай Каплан и еврейская цивилизация* // *Еврейской образование*. № 1.
- Емельянов Ю.В.* (1999) *Рождение и гибель цивилизации*. М.: Вече.
- Ерасов Б.С.* (1998) *Сравнительное изучение цивилизаций: хрестоматия*. Учебное пособие для студентов ВУЗов. М.: Аспект Пресс.
- Ерасов Б.С.* (2002) *Цивилизации: универсалии и самобытность*. М.: Наука.

- Жуков В.Н. (2009) Введение в юридическую аксиологию: вопросы методологии // Государство и право. № 6.
- Замятин Д.Н. (2004) Метагеография. Пространство образом и образы пространства. М.: Аграф.
- Замятин Д.Н. (2006) Геономика: пространство как образ и трансакция // Мировая экономика и международные отношения. № 5.
- Замятин Д.Н. (1) (2007) Бытие в пространстве. Наследие Петра Чаадаева // Свободная мысль. № 8.
- Замятин Д.Н.(2) (2007) Пространство как образ и трансакция к становлению геономики // Полис. № 1.
- Замятин Д.Н. (3) (2007) Россия и нигде: географические образы и становление российской цивилизационной идентичности // Россия как цивилизация: Устойчивое и изменчивое. М.: Наука.
- Замятин Д.Н. (2011) Геократия. Евразия как образ, символ и проект российской цивилизации // Государственная идеология и ценности в государственной политике и управлении. М.: Научный эксперт.
- Зиновьев А.А. (2003) Глобальный человек. М.: Эксмо.
- Ивин А.А. (2006) Аксиология. М.: Высшая школа.
- Ивойлова И. (2011) На чужом языке // Российская газета, 05.07.2011
- Ильин М.В. (1997) Слова и смыслы. Опыт описания ключевых политических понятий. М.: РОССПЭН.
- Ильин В.В. (2006) Аксиология. М.: Издательство МГУ.
- Империя пространства. Геополитика и геокультура России (2003). Хрестоматия (Сост. Д.Н. Замятин, А.Н. Замятин). М.: РОССПЭН.
- Иноземцев В.Л. (1999) Расколота цивилизация: системные кризисы индустриальной эпохи // Вопросы философии. № 5.
- Ионов И.И., Хачатурян В.М. (2002) Теория цивилизаций от античности до конца XIX века. СПб.: Алетейя.
- Каган М.С. (1997) Философская теория ценностей. СПб.: Петрополис.
- Капустин Б.Г. (1998) Современность как предмет политической философии. М.: РОССПЭН.
- Капустин Б.Г. (2010) Современность // Новая философская энциклопедия». Т. 2. М.: ИФРАН
- Касавин И.Т., Филатов В.П., Шахов М.О. (2009) Ценностный дискус в науках и теологии. М.: ИФРАН.
- Каччари Массимо (2004) Геофилософия Европы. СПб.: Пневма.
- Клягин Н.В. (1994) Становление цивилизации: Автореф. дис. докт. филос. наук. М.
- Клягин Н.В. (1996) Происхождение цивилизации. М.: ИФРАН.
- Коллинз К.К. (2001) Информационная цивилизация: будущее или реальность? // Библиотекословедение. № 1
- Комт Ф. (2006) Христианская цивилизация. Энциклопедический словарь Larousse. М.: Лори.
- Костяев А.И., Максимова Н.Ю. (2008) Современная российская цивилизациология. Подходы, проблемы, понятия. М.: ЛКИ.
- Кулешов С.В., Медушевский А.Н. (2001) Россия в системе мировой цивилизации. М.: Русский мир.
- Культурология (2003). XX век. Антология. М.: Юрист.
- Лексин В.Н. (2009) Цивилизационный кризис: мир и Россия // Проблемный анализ и государственно-управленческое проектирование. № 6.
- Лексин В.Н. (2010) Консерватизм как иммунная система современности // Проблемный анализ и государственно-управленческое проектирование, 2010. № 4.
- Лексин В.Н. (1) (2011) Апология пространства // Государственная идеология и ценности в государственной политике и управлении. М.: Научный эксперт.

- Лексин В.Н.* (2) (2011) Настоящее и будущее системы расселения – главная проблема России. // *Федерализм*. № 1.
- Лексин В.Н.* (3) (2011) Обычная русская семья в условиях трансформации института семьи. М.: URSS.
- Лесков Л.В.* (1998) Футуросинергетика западной цивилизации // *Общественные науки и современность*. № 3.
- Лесков Л.В.* (2003) Нелинейная вселенная; новый дом для человечества. М.: Экономика.
- Локосов В.В., Синелина Ю.Ю.* (2004) Религиозная ситуация в Ярославской области. М.: РАЦ ИСПИ РАН.
- Максимов Л.В.* (2010) Юма принцип // *Новая философская энциклопедия*. Т.4. М.: ИФРАН.
- Микешина Л.А.* (2007) Эпистемология ценностей. М.: РОССПЭН.
- Моисеев Н.Н.* (1996) Новая планета. Методологические послышки для разработки цивилизационной парадигмы наступающего века // *Вестник Московского университета*. Серия 18. № 2.
- Моисеев Н.Н.* (1997) О необходимых чертах цивилизации будущего // *Наука и жизнь*. № 12.
- Моисеев Н.Н.* (1999) На пути к новой цивилизации // *Свободная мысль*. № 10.
- Мчедлов М.П., Гаврилов Ю.А., Кофанова Е.Н., Шевченко А.Г.* (2005) Религиозный фактор в идентификационных процессах // *Российская идентичность в условиях трансформации*. М.
- Нарочницкая Н.А.* (2005) Россия и русские в мировой истории. М.: Международные отношения.
- Новая философская энциклопедия (2010). В 4 тт. М.: Мысль.
- Нуреев Р.М., Латов Ю.В.* (2010) Россия и Европа: эффект колес (опыт институционального анализа истории экономического развития). Калининград: МОНФ.
- Окара А.Н.* (2000) Национальные интересы в эпоху столкновения цивилизаций // *Полис*. № 1.
- Окара А.Н.* (2009) В окрестностях Нового Константинополя, или восточно-христианская цивилизация перед лицом новейшего мирового хаос-порядка // *Цивилизационные акты и цивилизационные рамки национальной российской политики*. М.
- Осипова-Дербас Л.В.* (2002) Эволюция цивилизации. СПб.: Европейский дом.
- Островский А.В.* (2000) История цивилизаций. М.: Издательство Михайлова.
- Пестеров П.Н.* (1999) Проблемы развития ноосферной цивилизации. Новосибирск: Сибирский государственный университет телекоммуникаций и информатики.
- Поставнин В.* (2011) Они делают то, что мы им позволяем // *Российская газета*. 02.09.2011.
- Розов Н.С.* (1988) Ценности в проблемном мире: философские основания и социальные приложения конструктивной аксиологии. Новосибирск: Издательство Новосибирского университета.
- Розов Н.С.* (1992) Структура цивилизации и тенденции мирового развития. Новосибирск: Издательство Новосибирского университета.
- Розов Н.С.* (2011) Российский менталитет: наиболее конструктивные концепции и их критика // *Мир России*. № 2.
- Семенникова Л.И.* (2003) Россия в мировом сообществе цивилизаций. М.: КДУ.
- Сергеева О.А.* (2002) Особенности современных цивилизационных процессов. М.: МАТИ.
- Синелина Ю.Ю.* (2006) Изменение религиозности населения России: православные и мусульмане: суеверное поведение россиян. М.: Наука.
- Следзевский И.В.* (2011) Диалог цивилизаций как смысловое поле мировой политики // *Общественные науки и современность*. № 2.
- Сорокин П.* (1998) Общие принципы цивилизационной теории и ее критика // *Ерасов Б.С.* (сост.) *Сравнительное изучение цивилизаций*. Хрестоматия. М.: Аспект Пресс.
- Старостин Б.А.* (2002) Ценности и ценностный мир. М.: Компания Спутник.
- Сулакшин С.С.* (1) (2010) Критерии и основания модернизации России // *Труды Центра проблемного анализа и государственно-управленческого проектирования*. Выпуск 17.

- Сулакшин С.С. (2) (2010) Цивилизационогенез в глобальном историческом времени // Фундаментальные и актуальные проблемы цивилизационогенеза. Труды центра проблемного анализа и государственно-управленческого проектирования. Выпуск 18.
- Сурдель Д., Сурдель Ж. (2006) Цивилизация классического ислама. Екатеринбург: У-Фактория.
- Сухарев М.В. (2005) Движение цивилизаций: Россия и Запад // Полис. № 1.
- Тишков В.А. (2003) Реквием по этносу. М.: Наука.
- Тойнби А.Дж. (1991) Постижение истории. М.: Прогресс.
- Тойнби А.Дж. (1996) Цивилизация перед судом истории. М.: Прогресс.
- Туркин С.В. (2006) Протоцивилизация // Постзападная цивилизация. Либерализм: прошлое, настоящее, будущее. М.: Новый фактор.
- Уилкинсон Д. (2001) Центральная цивилизация // Время мира. Альманах. Выпуск 2. Структуры истории. Новосибирск.
- Фромм Э. (1975) Бегство от свободы. М.: Прогресс.
- Фромм Э. (1986) Иметь или быть. М.: Прогресс.
- Фромм Э. (1994) Анатомия человеческой деструктивности. М.: Республика.
- Фромм Э. (1995) Здоровое общество. М.: Прогресс.
- Фуко М. (1977) Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. М.: Прогресс.
- Фуко М. (1996) Археология знания. Киев: Ника-Центр.
- Хантингтон С. (2003) Столкновение цивилизаций. М.: Издательство АСТ.
- Цымбурский В.Л. (2007) Народы между цивилизациями // Цымбурский В.Л. Остров Россия. Геополитические и хронологические работы 1993–1996. М.: РОССПЭН.
- Цымбурский В.Л. (2010) Идентичность цивилизационная // Новая философская энциклопедия. Т. 2. М.: ИФРАН
- Черняк Е.Б. (1996) Цивилиография. Наука о цивилизации. М.: Международные отношения.
- Чеснокова В.Ф. (2000) Воцерковленность: феномен и способы его изучения. М.
- Чеснокова В.Ф. (2005) Тесным путем: процесс воцерковления России в конце XX века. М.: Академический проект.
- Шоню П. (2005) Цивилизация классической Европы. Екатеринбург: У-Фактория.
- Юм Д. (2002) Трактат о человеческой природе. М.: Директ-Медиа.
- Яковец Ю.В. (1993) У истоков новой цивилизации. М.: Дело.
- Яковец Ю.В. (1997) История цивилизаций. М.: Владос.