

Московский государственный институт
международных отношений (Университет) МИД России

Российская ассоциация международных исследований



РАМИ

*mundum
cognoscendo*

V

материалы

КОНВЕНТА

Российской ассоциации международных исследований

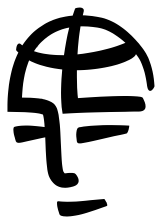
МИРОВАЯ ПОЛИТИКА: ВЗГЛЯД ИЗ БУДУЩЕГО

Том 3

Постсекулярные общества: перспективы
и реальность



Москва, 2009



РАМИ

*mundum
cognoscendo*



**Московский государственный институт международных отношений
(Университет) МИД России**

Российская ассоциация международных исследований

Мировая политика: взгляд из будущего

Материалы V Конвента РАМИ

Под общей редакцией ректора МГИМО (У) МИД России,
академика РАН А. В. Торкунова

Москва
МГИМО — Университет
2009

**Московский государственный институт международных отношений
(Университет) МИД России**

Российская ассоциация международных исследований

Том 3

**Постсекулярные общества:
перспективы и реальность**

**Межкультурное взаимодействие
и международные отношения**

Редакторы тома:
проф. А. Б. Зубов,
проф. В. М. Сергеев,
проф. А. В. Шестопап

Отв. за выпуск — М. А. Халиль

Тексты публикуются в авторской редакции.
Мнения авторов могут не совпадать с мнением редколлегии.

Москва
МГИМО — Университет
2009

В настоящий сборник вошли доклады и выступления, сделанные на секциях «Постсекулярные общества: перспективы и реальность» и «Межкультурное взаимодействие и международные отношения», проведенных в рамках V Конвента Российской ассоциации международных исследований (РАМИ) «Мировая политика: взгляд из будущего» (МГИМО, сентябрь 2008 г.)

Доклады, представленные на секциях, посвящены рассмотрению проблем и перспектив секулярного и постсекулярного обществ, а также вызовов и угроз, связанных с глобализационными процессами. Отдельное внимание уделено проблемам межкультурного взаимодействия в современном мире.

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие	7
-------------------	---

ЧАСТЬ I

V. M. Sergeev, E. S. Alekseenkova

Interaction of Cultures and Implementation of Innovations	9
---	---

Л. Митрович

О программе нелиберального и моноцентричного глобализма	17
---	----

В. С. Глаголев

Геополитические последствия глобальных коммуникаций: взгляд из будущего	21
---	----

Т. В. Панфилова

Межкультурное взаимодействие: тенденции и перспективы.....	27
--	----

М. В. Силантьева

Философско-методологические аспекты изучения межкультурного взаимодействия.....	33
---	----

Д. А. Узланер

В каком смысле современный мир может быть назван постсекулярным?.....	41
---	----

В. В. Печатнов

Проблемы глобализации «постсекулярного» сообщества	47
--	----

В. П. Терин

Иноязычные слова в роли управленческой технологии	53
---	----

ЧАСТЬ II

J. Anderson

Eastern Orthodox Responses to Globalisation	63
---	----

А. В. Митрофанова

Возможности интеграции «православного мира»	77
---	----

И. И. Арсентьева

Православие и национальная безопасность Российской Федерации: современное состояние и перспективы	89
--	----

В. А. Сергиенко

Проблема сопротивления злу в дореволюционной публицистике Н. А. Бердяева	101
--	-----

С. М. Медведева

Национализм в современной России: представления российской молодежи. Политико-психологический анализ	107
---	-----

И. А. Арзуманов

Геополитические тенденции и перспективы трансформации межконфессионального поля забайкальского региона	119
---	-----

И. Г. Коренева

Болонский процесс и традиции российской высшей школы: проблемы культурного взаимодействия	133
--	-----

А. Е. Дейнеко

Межкультурное взаимодействие и межкультурные отношения в контексте подготовки и проведения олимпиады Сочи 2014..... 143

Л. В. Катрич

Проблема терроризма в контексте американской и отечественной социологии: сравнительный анализ..... 149

Е. Э. Шишлова

Становление гендерных исследований в России и за рубежом 159

И. С. Чаплыгин

Религиозный фактор в английской и русской культурах. Проблемы взаимодействия..... 169

А. А. Травкина

Образ России и русских в польской культуре второй половины XIX века..... 173

М. А. Халиль

Место межконфессионального диалога в российско-египетских отношениях 189

ЧАСТЬ III

Н. С. Глебова

Постсекуляризм в современной арабской национальной мысли 199

А. П. Шамаков

Философия С. Х. Насра в диалоге цивилизаций..... 207

Н. Алиев

Фактор ислама во внешней политике Азербайджана 217

В. С. Водопьянов

Постсекулярная Европа как часть исламского мира 223

В. Г. Бунина

Национальные элиты и кросс-культурное управление (опыт Франции)..... 233

О. Е. Манакина

Протестная политическая культура во Франции: традиции и инновации 245

Э. Тайване

Явления Богородицы как фактор возрождения католического общества в Европе XX–XXI веков 259

И. О. Негреев

Традиционная культура древней Скандинавии и неорелигиозные симуляции 267

К. Е. Петров

Субкультуры как сети доверия и их роль в трансформации политий 279

Е. С. Чимириш

Современные проблемы межкультурного взаимодействия в Восточной Европе и на Балканах 285

А. Е. Проценко

Мексикано-американские отношения: культурное измерение 295

Об авторах 311

Предисловие

Статьи, предлагаемые вниманию читателя в настоящем сборнике, содержат материалы выступлений участников V конвента РАМИ, работавших на двух секциях: «Постсекулярные общества: перспективы и реальность» (координаторы проф. А. Б. Зубов, проф. А. В. Шестопап, отв. секр. асп. В. А. Сергиенко) и «Межкультурное взаимодействие и международные отношения» (координатор проф. В. М. Сергеев, отв. секр. асп. М. А. Халиль, асп. Е. С. Чимирис). Работа этих секций во многом продолжила и углубила дискуссии на схожие темы на предыдущем IV Конвенте РАМИ (см. Пространство и время в мировой политике и международных отношениях: материалы IV Конвента РАМИ. В 10 т. / под ред. А. Ю. Мельвиля; Рос. Ассоциация междунар. исследований. М., МГИМО — Университет, 2007, т. 3: Время и пространство мировых религий и локальных культур. Локальные культуры и междивизиационный диалог / под ред. В. С. Глаголева, А. В. Шестопапа, 156 с.).

В центре внимания участников нашего сборника находятся проблемы соотношения и перспектив «индустриального — постиндустриального» и «секулярного — постсекулярного» обществ на разных уровнях международных отношений. Другой проблемой, объединяющей участников дискуссии, является проблема становления полицентричного и многокультурного мирового сообщества как возможной альтернативы силовому сценарию однополюсного развития и унифицирующей глобализации. Воспользовавшись словами Генерального секретаря ЮНЕСКО К. Мацууро, эту проблему можно обозначить как «гуманизировать глобализацию» (К. Мацууро. ЮНЕСКО — фактор жизни. М., ИТАР-ТАСС, 2004, с. 226.)

Работа двух секций Конвента, представленная в данном сборнике, во многом является результатом теоретических поисков и научных разработок, накопленных в ходе реализации межвузовской научно-исследовательской программы «Духовно-нравственные основы мирового сообщества и международных отношений», инициированной кафедрами философии МГИМО (У) МИД России и Дипломатической академии МИД России и поддержанной РАМИ.

Начиная с 1996 г. ключевые проблемы данной темы обсуждались дипломатами, философами, социологами, политологами и культурологами Дипломатической академии МИД России, МГИМО (У) МИД России, МГУ им. М. В. Ломоносова, Российского университета дружбы народов, Государственной академии славянской культуры и ряда научных и педагогических центров за пределами Москвы — Санкт-

Петербурга, Новгорода, Воронежа, Владивостока, Архангельска, Читы, Улан-Удэ, Белгорода, Перми, Екатеринбурга, Ростова-на-Дону и др. Объем настоящего сборника позволил представить лишь часть обширного круга вопросов, рассмотренных в рамках названной программы.

В подготовке и проведении секций Конвента, материалы которых послужили основой настоящего сборника, активное участие приняли Центр глобальных проблем и Центр «Церковь и международные отношения» МГИМО — Университета МИД России. В сборнике отражены также материалы научно-образовательного комплекса «Межкультурная коммуникация в условиях глобализации» (науч. рук. проф. В. С. Глаголев), разработанного в рамках Инновационной образовательной программы «Формирование системы компетенций для профессиональной деятельности в международной среде в интересах укрепления позиций России» (МГИМО (У), 2007–2008 гг.).

Сборник включает три раздела. Первый из них содержит общеметодологическую проблематику и анализ глобальных аспектов межкультурного взаимодействия. Во втором разделе сосредоточено внимание на своеобразии культурно-религиозных параметров современной России и перспективах конфессиональных и культурных связей России с внешним миром. Наконец, в третьем разделе рассматриваются актуальные вопросы межкультурного взаимодействия в различных регионах, имеющие широкий политический и культурный резонанс.

В. С. Глаголев

А. В. Шестопап

ЧАСТЬ I

Interaction of Cultures and Implementation of Innovations

V. M. Sergeev, E. S. Alekseenkova

Now the problem of formation of conditions for the innovative economy is considered as one of the major factors of the global competitiveness of society.

The very style of approach to this problem shows that creation of innovations is not a purely economic problem, but is also a problem of political and intercultural interactions. It is impossible to reduce innovations to the development of sophisticated technical tools. On the one hand the innovation activity is impossible without the fundamental shift in conceptual representation of the world. On the other hand the very fact of adaptation of an innovation is an evidence of ability of the social system to change itself. At the same time this ability is a result of interaction between the institutional environments, the features of political culture, the tolerance, sometimes to intercultural interactions. The development of human capital and the level of access to the existing knowledge also matters. Analyzing the problem of innovations as a whole we may underline some of the most important aspects of the problem: the structural features of political system, the economic conditions in the society, the peculiarities of the process of creation of new knowledge.

One note is very important: the problem of creation and adaptation of innovations is a theoretical problem and, therefore, cannot be studied successfully on the ground of the usage of everyday language. The concepts which are used in everyday life cannot guarantee adequate understanding of theoretical problems.

It is clear from the experience with mathematical and physical knowledge. The same can be stated about the social sciences. The experience of last hundred years shows, that the basic concepts of social knowledge sometimes are very far from what can be called the «common sense». Therefore we are facing the necessity to think about the specific language, grasping the essence of the innovation processes. Below we shall concentrate our efforts

on clarification of three concepts, changing the meaning of «naive» understanding of innovations:

- a) Innovation as a social tool to change the balance of political power in society.
- b) Innovation as a factor creating «information asymmetry on market».
- c) Innovation as an act of «transgression» of social norms.

These three interpretations of the concept of innovation will allow us to consider in a new light the role of intercultural interactions in innovative activity and to explain a number of astonishing facts in the history of innovations, especially in the context of intercultural relations.

Innovation as a Factor Changing the Balance of Political Power

We'd like to draw an attention to a very interesting and permanently elusive fact — any innovation, being adopted by the society, produces a change of the balance of political power within it.

Obviously, it is important to clarify this statement. If innovation is adopted, and becomes a part of the social reality (it may be a technical innovation or a social one, or even artistic innovation) it changes the resources of those who use it. This very fact is the ground to adopt the innovation, otherwise it is useless. But the changes in social resources are at the same time a change of power. Resources may be in principle transformed into economic or political influence. Not only technical or artistic innovations are capable to do that. Conceptual changes of the «world model» are no less effective (cf. ideological and religious ideas). The problem is a level of tolerance of society to the very possibility of spontaneous changes in the balance of political power. In societies, where there political power belongs to a strongly restricted group «uncontrolled» changes of political power by definition cannot be tolerated, because such pace of events is a destruction of the power monopoly. It is easy to understand, that in a society with well defined fixed distribution of power between fixed number of social groups innovations cannot be tolerated. In a society with one group having the power monopoly only those innovations would be tolerated which increase the power of political elite.

Such an observation is very important in order to understand the difference between the autocratic and oligarchic societies. Autocratic societies voluntary adopt innovations as far as these innovations work «in a right direction», i.e. improve the political position of the ruling group.

In «oligarchic societies» situation is different — any innovation is dangerous. It is very different to imagine an innovation proportionally increasing the power of all groups having access to power. Any innovation is either senseless (as far as it does not change the balance of power) or dangerous (as far it changes the balance in favor of one of the competing groups).

As a result the autocratic regimes in a way may be considered as much more favorable to innovations (of a specific type—first of all innovations in a military sphere) in contrast with the oligarchic regimes, which prefer not to deal with innovations at all. The examples are countless it is enough to compare the policy towards the innovation in three periods of Russian history — the Stalin's autocracy, the Brezhnev oligarchy and the Yeltsin autocracy. The first period was a period of intensive innovations in all spheres of social life increasing the power of the ruling group, especially in the military sphere and the sphere of security in general. The second one, called sometimes «the period of stagnation» negatively assessed practically any innovation. During the Yeltsin's autocracy the innovations were favored

only in an economic sphere, mainly related with change of property rights and finances, at the same time the sphere of scientific and technical innovations as a sphere controlled by the defeated (but not extinguished) group of former Soviet industrial and military bureaucracy was seriously oppressed.

This is only one example. But the whole pace of history of industrial revolutions is full of similar examples.

Innovations and Market Information Asymmetries

Numerous works in economics take for granted that the only reason for economic decisions is profit. In the sphere of innovations such a view produces the conclusion that exclusive property rights belonging to innovator is the most natural way of remuneration of innovative activity otherwise in the case of free access to innovations the process of creation of innovation would stop because of the absence of stimulus¹. During the last years a number of authors suggested an alternative view, i.e. the competitive theory of innovations suggesting that no innovation is implemented on zero transaction cost, and, therefore the experience in creation of innovation is an advantage of the innovator and there is no reason to give him additional advantages². The debates around the institutional conditions of implementation of innovations are very important especially in relation with the problems of intellectual property rights. We'd like to stress, that according to our views there is no universal solution of this problem, it should be tackled in relation with the nature of innovation, including features of reproducibility of innovation. In fact we'd like to jump out of the debates of purely market conditions for implementation of innovations, trying to consider this problem in a much broader social context. Noncommercial innovations are at least as much important as commercial, especially if we touch such spheres as military and political. We'd like to analyze here one very important aspect of the innovative activity, i.e. the information asymmetry between inventor of innovation and the recipients of any sort (market or non-market). But a piece of economic theory is very useful here.

It is well known, that the asymmetry of information under certain circumstances produces the absence of equilibrium market price³. The meaning of such a phenomenon is inability of a buyer to recognize the weak points of the good bought in the absence of appropriate information which is well known to seller. Therefore the buyer insures himself paying the average price, but the seller is fined in the case of very good product, but receives a bonus in the case of bad one. Such a situation leads to a disappearance of good products on the market with information asymmetry and the abundance of bad ones. This principle works practically without exceptions in the case of the markets of innovations, especially on technical markets. Market transfer of innovation is by definition a process

¹ Schumpeter J. *The Theory of Economic Development* Cambridge MA. Harvard University Press, 1934.

² Levine D.K., Boldrin M. *The Case against Intellectual Monopoly*. — *International Economic Review*, v. 45, No. 2. PP. 327–350, 2004.

³ Akerlof G. A. *The Market for Lemons. Qualitative Uncertainty and the Market Mechanism*. *Quarterly J. Economics*. 1970, v. 84. PP. 488–500; Akerlof G. A. *An Economic Theorist's Book of Tales: Essays that Entertain the Consequences of new Assumptions of Economic Theory*. Cambridge, Cambridge University Press, 1984; See also: Sergeev V. M. *Limits of Rationality*, Moscow, Phasis, 1999 (in Russian), where the thermodynamic model of market is used to show the absence of equilibrium price in the case of information asymmetry and the limits of such phenomenon are indicated.

with asymmetrical information. Those adopting the innovation never know about it as much as those who invented them. Therefore the buyer always will try to receive a significant discount to have a kind of insurance for the case of innovation failure. This discount is often so high, that the very deal becomes senseless for the inventor. Especially interesting is the case of transfer of pure ideas, not yet transformed into a real material product. In this case the discount is maximizing. Therefore it is possible to conclude, that ideas are usually «priceless» in the worst sense of this word. It is very easy to apply this theory to the relations between inventors and companies working on the market. In particular this theory explains the enormously high profit usually required from joint enterprises with inventor by venture capital firms (usually 50% or more). This theory also shows the necessity to introduce the non-profit foundations as intermediaries between the inventors and the venture capital firms. But the most interesting consequences can be seen in the case of intercultural interactions we shall discuss below.

The situation of asymmetry in innovation markets is aggravated by the effect which was called by J. Schumpeter «creative destruction». The change of the mode of behavior always is related with a kind of «transaction cost», sometimes rather high. To construct a new building on the place of an old one you need to destroy the old building and this process is not a priceless. Therefore any innovation in addition to asymmetry has another obstacle — creative destruction. The profit from innovation should exceed the cost of creative destruction otherwise the innovation is senseless, but the future profit is usually unclear enough (remember the asymmetry) and finally the threshold of efforts, which should be overcome by inventor become often unbearable. This is the explanation of the existence of so called stagnated societies (for example the near and middle East in 16–20 centuries). The usual explanation through corruption and the lack of property rights⁴ cannot be adopted as a main cause of stagnation, there are many examples where corruption and the absence of well established property rights nevertheless did not constitute the crucial obstacles for innovations. An interesting case is so called «administrative market». The analysis of administrative market shows, that the existence of the balance of conflicting social networks within one hierarchy is the most difficult case for the implementation of innovations, because all three factors work against them — the violation of the balance of power, asymmetry of information and transaction costs of creative destruction work in this case together. At the same time a strong hierarchy with high level of vertical mobility may be very favorite to the innovations working in favor of the declared interests of the hierarchy, sometimes producing the adaptation of stupid and counterproductive innovations, because the decision is made for the expenses of hierarchy as a whole, therefore the costs of creative destruction may be neglected by the decision maker, who thinks only about improvement of his chances to receive a vertical lift.

Social Transgression

The last feature of innovation we'd like to discuss here is the inevitable act of transgression of social rules through the implementation of innovation. Innovation wouldn't be a real innovation if it is not violating certain written or unwritten rules of the community.

⁴ North Cf. D., Thomas R. *The Rise of the Western World. A New Economic History*. Cambridge, Cambridge University Press, 1973.

Here we must make a clear distinction between the act of creation and the act of social implementation of the innovation. Any new idea being expressed openly is a social act.

Therefore, to provide a flow of innovation society must demonstrate a degree of toleration to the transgressions. It doesn't deal only with social innovations. The same is possible to say about different kinds of technical and scientific innovations, because in these cases also exists a network of people in which the inventor is included. Sometimes such networks have even herded informal social rules than the society in general and the sanctions could be even stronger. An inventor should be aware of consequences, and an attempt to implement or even suggest an innovation is a really heroic act. It is interesting to notice, that in certain societies special niches are elaborated to protect the innovators and to diminish their influence on the minds of the members of society as a whole. The networks of Buddhist sects in China and Japan, the communities of Sufis in medieval Islamic countries are the examples. To certain extent the universities and academic communities in Europe, especially at the moment of formation of these communities may be considered in the same way. Nevertheless it is difficult to categorize in this way contemporary science, which is much more a hierarchy, with inevitable consequences of intolerance, than a network of independent and free minded scholars.

Innovations and Intercultural Interactions

The natural conclusions out of considerations suggested above are that one of the crucial social parameters important to explain the implementation of innovations is TRUST. Trust may significantly diminish the effects of information asymmetry in market transactions, and as a result to facilitate the implementation of innovations. The problem here is: in what aspect of human relations trust should exist to fulfill this role?

We must say that the very problem of the implementation of innovations (political, economic, social, scientific, etc.) in the modern globalized world is one of the most complex in contemporary social science. It's very closely connected with the way we understand the nature and the effects of globalization itself and the nature of intercultural relations. Nowadays there exist three basic models of explaining globalizations in social sciences. The first model is a theory of Mac-Cluen — so called the theory of "global village". It supposes that the main feature of globalization is equal access of all countries and nationalities to the common goods and benefits of the globalization. According to this approach everybody independently to the place of living or nationality or citizenship receives the ability to use common knowledge with the help of internet and to benefit from the innovations and technological development produced in any corner of the world. And the key factor of such a development is an evolution of the means of communication. Following this model it's easy to make a conclusion that there is no problem of implementation of innovations in any state as soon as this or that innovation is produced and there is no correlation between the cultural peculiarities of the country and implementation of "universally applicable" innovations. But the further development has shown that this model is not adequate to the reality: different parts of the world are still developing in different ways and many attempts to provide the third world for example with some products of technical or political innovations have led to poor results.

As a result there appeared severe criticism of this theory that led to the emergence of theory of "gold billion" and also some neo-Marxist model of globalization, one of the most famous of which became that of E. Wallerstein. According to this approach a globalization

is a new variant of colonialism, when a dozen of the most developed countries exploit the less developed masking it with some technical or educational support, or speaking about the development of democracy and human rights. But in fact the gap in real development of these countries is constantly growing and cannot be ever overcome, because these less developed countries are not internally ready to accept these innovations; they (innovations) are not rooted in their culture and social system.

The third model of globalization seems to be more adequate to the real situation in the globalized world. This conception explains the nature of globalization neither as a common good nor as a new model of exploitation, but it describes the globalized world as a global network with several very dense units of connections, which can be called “gates to the global world” (D. and O. Andersson). There are not so much such “gates” in the world: an axe Milan — Venice, Osaka — Tokyo, Ramstad, Frankfurt, Los-Angeles London, New York and some others. These “gates” were formed as the centers of the most activity in all fields: knowledge, banking, finance, trade, high-tech, high-end, transportation, information, science etc. Many examples of such centers throughout history gives F. Brodel in his book. This is the centre of interconnection and interaction of all kinds of these networks. But what is more important: such a “gate” is a global centre of innovations. They produce not only economic, technical, scientific or political innovations, but they produce the new senses, new images for the rest of the world. For example the system of credit invented in medieval Venice has become used worldwide. But this is not only financial phenomena, but even more it's a social phenomena, founded on the system and level of trust in the society. The intercultural communication has led to the spread of this innovation in different societies, but there are so many examples when innovation, implemented in one society, cannot be successfully accepted in another despite all the international contacts and the “globalizing” influence of the “gates”. Why does this happen? Is there any correlation between cultural peculiarities and implementation of innovations? Is there any correlation between cultural interactions of the society and its ability to accept and implement on its own territory innovations produced outside? In this paper we try to answer these questions. But to be able to do this, first we should take into account the main features of innovative activity mentioned above.

We have noticed that innovation is not only a technical or economical improvement, but it's always a social fact and social changes. At the same time no innovation is possible without changes in mind or let's say in cultural sphere. An acceptance of innovation always needs a fundamental change in our world view, in our way of thinking, in images and senses, with the help of which we perceive and analyze the world around. As we have seen, the very ability of the society to accept and implement an innovation depends on the proneness of the society to the innovative activity as a whole. It's not a secret that in many societies innovation as such is prohibited or can be implemented only with the sanction of the power-holders. Besides, the process of implementation of the innovations depends on many factors such as institutional conditions or structural component of innovative activity, cultural atmosphere, social attitude towards innovations and innovators, economic efficiency of the innovations, etc. But on the ground of remarks made above we must go deeper.

We have made a conclusion that every innovation is a social and political fact. The profane view on innovation often divides innovations on three basic types: “scientific”, “technological” and “social”. But if we look at this division attentively, we'll see that it has no sense. So called “scientific” innovation if accepted and implemented always changes the world

view of people, i.e. the images by which the society analyses the world around, and this mean that innovation changes the way of integration of the society, the fundamental images that integrate the society. What is the essence of the medieval Inquisition if we look at it from this point of view? This is in fact a system of prevention of scientific and semi-scientific innovations. Why was burnt Giordano Bruno? Why many of the medieval scientists were separated from the church? The only adequate explanation of this phenomenon is that it was a system used to prevent the innovations that could change the world view of people. The process of Galileo, the sanctions against soviet dissidents and communists in fascist regimes are some of the examples how the state tries to prevent the appearance of innovations and innovators. The same is to say about so called “technical innovations”. We don’t need to look back to the medieval era here (there too much examples), it’s enough to look at modern Cuba where it’s abolished for ordinary people to use Internet; or to think over such a widely discussed in many countries problem as a possibility for ordinary people to use satellite TV networks. If we think why these “scientific” or “technical” innovations are not accepted in some societies we’ll understand the nature of innovation as such. So, the answer is that all these types innovations (and about “social” it’s so evident that we are even won’t speak about) change the balance of power in the society. Let’s look at our examples. The ability to use Internet means the ability to get the information that differs very much from the official information of those in power. That’s a classic feature of any totalitarian state: the images circulating inside the people’s mind have to be perfectly controlled by the power-holders; otherwise the power monopoly is ruined. This examples show how “scientific” or “technical” innovations can destroy the mechanisms of social integration supported by the state, i.e. changes the images by which the society is manipulated and integrated.

Even if we speak about the mass production of the goods we can see that it changes the balance of political power: new goods create a new capital and there is no guarantee that this capital will stay in the hands of those companies that had it before: and new capital means new power. New elements of the operational system of the society (such as the appearance of money, credit, the system of elections as a way of change of elites etc.) also always change the balance of power.

So, we can make a conclusion that one of the fundamental factors that influence the process of innovation implementation is the ways and mechanisms of legitimization of innovations. And as we can see this factor lies in the sphere of political culture of the society. The formation of innovation system inside the society needs at first the formation of culture of their legitimization. It seems to us that the societies that are now described as primitive don’t progress because of this very reason — they don’t have the culture of innovations, i.e. the system of legitimization of innovations.

If we look at the innovations as a characteristic of the society independently on the type of innovations, we can analyze the PRONENESS of the society to innovations in principle. This very PRONENESS we’ll take as a basis for our classification of the societies. Then we’ll be able to point out three basic types of societies from the point of their innovation activity:

1. The societies with institutionalized innovation systems.
2. The societies, where the state and power-holders are the main innovators and all innovations legitimized by their wish.
3. The societies, where almost all innovations are prohibited.

The society of Modernity we can give as an example of a society with institutionalized and legitimized innovation system. But this doesn't mean that the society of Modernity is the only type of society that has such a system. Before this we can also speak about a number of societies, which Karl Jaspers describes as "axial societies". In these very societies in 5–6 century BC was made a "transcendental break" that led to the appearance of "world religions" in different not interconnected societies. This "transcendental break" became the basis for the appearance of image of the outside world provoked the development for world religions. This "break" has led to the fundamental changes in the cognitive models of peoples, in their social and political life and the creation of new political, economic and social institutions that were based on the representation of outside world. Looking deeper into the history we can see also the appearance of the Neolithic societies that implemented such innovations as agriculture, metallurgy, writing, manufacture, etc. This process according to the cultural anthropologists was connected with the division of the world into two parts: "inhabited" world and "uninhabited" — full of spirits of ancestors, invisible forces etc. Making a comparison of these 4 phases of human development (before Neolithic, Neolithic, before-axial, axial) we can see, that all these societies differed by the way of innovations legitimization. Before-Neolithic societies, as well as for example many societies that we can see nowadays in jungle of India, in Africa, in Papua-new-Guinea and Southern America, seemed not to have the way of legitimization of innovations and apparently because of this stayed archaic. In Neolithic societies innovations were legitimated by magic procedures, hold on by shamans and based on the images of uninhabited world.

Axial societies have created a new way of legitimization based on the will of transcendent being and the further separation of God-given true from the rational true has led in 12–13 centuries in some Mediterranean societies to the development of social and political institutions such as parliament, science and market. Let's notice here that this typology is based not on the typology of innovations as such, but on the typology of the types of legitimization of innovations (the way of their production and implementation) that can be an efficient criteria for the analysis of the proneness of the societies to the innovation activity. From this point of view the institutions of Modernity that let the production and implementation of innovations become a permanent state, of unlimited capabilities of human being, etc.

Let us now come to the main statement of the paper. Trust is needed to implement the innovation. But the question is again: TRUST IN WHAT?

It is not a personal trust to innovator. The closer is innovator to the centers of decision making the more similar to the people making decisions the more acute is the question: how could we trust that person DOING INNOVATIONS if he is just like us? That is a social fact: the innovator should be a "stranger" in a way, otherwise it is impossible to explain his ability to create new things and ideas. Innovator must belong to a "different culture" to be welcomed. We have a paradox: strangeness compensates the asymmetry of knowledge. To recognize such an asymmetry as normal situation a kind of strangeness should be demonstrated by the inventor. To be a stranger, and not to be "crazy" means to belong to another culture. This is an explanation why it is much easy to borrow innovations from abroad, than to tolerate an inventor inside our own society.

О программе неолиберального и моноцентричного глобализма

Л. Митрович

В данной статье рассматривается взаимосвязь между неолиберальной стратегией развития и ассиметричной моделью глобализации, которые пронизывают сегодня все международные отношения.

Неолиберальная философия развития — в центре которой находятся эгоистичный индивидуализм и стяжательская суть мегакапитала, повлекли социалдарвинизацию общественных отношений в мире и повлияли на то, что США усилили свою неоимпериалистическую политику и стали протагонистами моноцентричного глобализма. США сейчас хотят миру навязать свою собственную моноцентричную модель, т.е. хотят диктовать условия не только в сфере глобальной экономики, но и в политических процессах и в области культуры. Они сегодня ведут себя как империалисты. Поэтому не случайно, что британские идеологи (Р. Кайган, Р. Купер), поддерживая гегемонистскую позицию США в мире, озвучивают тезис об «исчезновении наций» и начале «периода глобальных империй».

Мы стоим на пороге нового периода глобализма, который является выражением очередного этапа научно-технического прогресса, связавшего мир в глобальную информационную сеть, но возможности мира в отношении прогресса не всегда и далеко не для всех одинаковы, поскольку они сопровождаются процессами ассиметричного характера, связанными с особенностями монополизации. Последняя протекает своеобразно в различных зонах мировой системы (мировой центр, полупериферия, периферия), что в своих социологических исследованиях превосходно описывает И. Валлерстайн.

Неолиберальная стратегия, как англо-саксонская модель развития, сегодня наиболее агрессивна. Ее мишенью являются не только развивающиеся государства и государства в транзите, которые вынуждены следовать стратегии зависимой модернизации (что означает долговое рабство, реколонизацию и протекторизацию), но страдает и социал-демократическая модель развития (рейнская и скандинавская модель социального государства, так называемый социальный капитализм). Под влиянием неолиберализма разрушаются институты социальной соли-

дарности, стандарты в области рабочего и социального законодательства, открываются возможности неконтролируемой «эксплуатации без границ»⁵, а Европейский союз, вместо того, чтобы стать общим домом, делит Европу на Европу банкиров и Европу рабочих. За политической риторикой о Европе как достаточно образцовом обществе, проглядывает новая действительность. Именно ЕС стало результатом региональной и политической мегаинтеграции, которой руководит финансовая олигархия и окрепший класс плутократии. Такая Европа действует в соответствии с целями ТНК и мега капитала, а в военно-политическом смысле является «рукой Америки», или, по выражению Зб. Бжежинского — зоной американского протектората.

Неолиберальная идеология породила возможность возвращения неоконсерватизма, который поддерживает «ястребов» в США, что в свою очередь привело к обновлению традиционных идеологий «крови и территории». Структурные неравенства в мире (Север — Юг) обострили социальные противоречия, привели к появлению многочисленных конфликтов. Распространение фундаментализма в мире есть не только выражение неуспеха модернизации стран третьего мира, но и реакция на существующее региональное и социальное неравенство.

Мы сегодня живем в мире, который «вышел из берегов» (Шекспир). Нарушено биополярное равновесие. Силы монополярного порядка стремятся, используя дипломатию пушек, к власти над миром. Именно США сегодня являются виновником разрушения мирового равновесия, поскольку слишком часто действуют не в соответствии с международными нормами, которые предписываются ООН.

США в реальности являются новой «империей зла», которая бы хотела контролировать всю планету и даже использовать в военных целях космическое пространство. Одна «берлинская стена» пала, но на всей планете стали строить другие стены. Вместо мостов дружбы и сотрудничества мы получили новые границы и конфликты.

Действуя агрессивно, и сами США живут в состоянии перманентного страха. Поэтому геостратегическая политика изменилась от международного права к праву сильнейшего, к интервенционизму, к государственному террору. Несмотря на то, что после Второй мировой войны США комбинировали геополитику и геоэкономику, они в последние десятилетия используют исключительно насилие как инструмент политики. Конечно, насилие само по себе не является целью, а используется в функции борьбы за освоение и контроль над источниками энергии и другими ресурсами. Поэтому неоимпериализм США связан с новой реколонизацией мира и его протекторизацией. О сути и особенностях геостратегии США в современном мире и в XXI в. Зб. Бжежинский написал книгу «*Большая шахматная доска*» (1997)⁶, с которой можно не соглашаться, но которая является иллюстрацией, представляющей долгосрочные интересы неоимпериалистической американской внешней политики, которая макиавеллистически комбинирует дипломатические и военные средства в борьбе за освоение мира.

Сегодняшний моноцентрический глобализм с США во главе, расширяется и разрушает международную правовую систему, возникшую после Второй мировой

⁵ Bourdieu P. Contre-feux. Propes pour servir à la résistance contre l'invasion néo-libérale. Paris, 1998.

⁶ Бжежински Зб. Велика шаховска табла, ЦИД / Романов. Подгорица, 2001.

войны. Ее деятелей, как бы они не прикрывались другими целями, не интересует ни справедливость, ни свобода. Они руководствуются своими частными интересами. В целях установления своего господства они не выбирают средства: экономические, политические, информационные, военные; мягкую и твердую стратегии, низкой и высокой степени интенсивности.

Неолиберальная стратегия зависимой модернизации насаждается как модель развития странам, находящимся в периоде транзита. Ее дополняют трансконтинентальная стратегия военного расширения НАТО, которое создает новых вассалов, занимается созданием новых протекторатов. И хотя формальные условия существования НАТО исчезли в 1989 г. после расформирования Варшавского договора, пакт расширяется, демонстрируя новую роль мирового жандарма и изменяя в своих интересах мировой баланс сил.

Стабилизация России в последние десятилетия имеет значение не только для России, но и для всего мира. Таким образом, воссоздается мультиполярность в мире и восстанавливается баланс. Россия в случае Косово показала себя страной, которая последовательно придерживается принципов международного права — фактора стабилизации мирового порядка.

Согласно сценарию Бжезинского („*Великая шахматная доска*“ (1997), России не следует позволить быть сильной и нужно постоянно вбивать клинья между Россией и Китаем, Россией и Европой, чтобы США получали свою корысть из подобных столкновений. Но Россия возвращается на мировую арену и становится геоэкономическим, геополитическим и военным важным фактором в мире.

В XXI веке становится острой борьба за энергетические источники, воду, другие природные ресурсы, возникают проблемы связанные с устойчивым развитием и качеством жизни — Россия имеет здесь ведущую роль и именно она ведет стабильную миролюбивую политику.

Отличие от нее США все более агрессивны, когда речь идет о внешней политике, поскольку модель их экономики такова, что угрожает стабильности этой страны и мира. Пока США, лишь благодаря спекуляциям в области финансов, решают свои проблемы (дефицит бюджета, большие затраты на военно-промышленный комплекс и пр.). Используя монополию на мировом рынке и неравноправное распределение рабочих рук, а также ассиметричную модель глобализации, США грабительно поступают особенно по отношению к государствам, находящимся в транзите, для получения сверхприбылей. Следует также сказать, что в мире все больше растет сознание необходимости сопротивления нынешней американской политике. Усиливается борьба против ассиметричного глобализма, являющегося порождением, в первую очередь, американского неоимпериализма и представленного в виде так называемого постмодернистского тоталитаризма. Против нового фашизма необходимо бороться. Необходимо объединять коалицию демократических, прогрессивных и освободительных движений, новых общественных направлений, антиглобалистов в борьбе за глобализацию сопротивления против неоимпериализма, за распространение идей равноправия и свободы, за мультиполярный мир, за более обеспеченный социально, более свободный и более справедливый мир. *Человечеству нужен мировой порядок понимания и солидарности, а не покорения и гегемонии.* Борьба за мир и его мультиполярность должна быть связана с борьбой за изменение

общественных отношений, с распространением идей социал-демократической концепции развития как инструмента борьбы за посткапиталистическую альтернативу будущего человечества⁷.

Закончить статью хотелось бы словами Игнация Рамона, редактора *Mond diplomatika*: «Мондиализация не роковая судьба, ни „несчастный случай“ истории. Она — вызов, на который следует достойно ответить. Возможность привести в порядок примитивные формы отношений, возможность цивилизовать их. Необходимо политически протестовать против равнодушия и безнадежности»⁸. Следовательно, вместо фаталистического примирения с глобализацией американского стиля, необходимо бороться — мудро, упорно, принципиально, бороться за создание полицентричного мультиполярного демократического мирового устройства, общества равноправных народов и граждан. Бороться за мондиализацию с человеческим лицом. За такой мир нужно честно бороться, и он не только желаемая альтернатива, но единственная, возможная и осуществимая.

Ключевые слова: нелиберализм, стратегии развития, моноцентричный глобализм, социал-дарвинизация, мир.

⁷ Добренков В. Глобализация и Россия, Москва, 2005; Кузнецов В. Социология компромисса, Москва, 2007; Митровић Љ. Геокултура развоја Балкана, идентитети и култура мира, Центар за социолошка истраживања, Филозофски факултет, Ниш, 2008.

⁸ Рамоне И. Геополитика хаоса, Институт за политичке студије. Београд, 1998.

Геополитические последствия глобальных коммуникаций: взгляд из будущего

В. С. Глаголев

Нетрудно заметить стабильные тенденции, расширяющие свое воздействие на сферу политики. Они связаны с техническими средствами информатизации и возможностями прямого и косвенного «считывания» фундаментальных «ноу-хау» больших и малых государств. Как следствие, растет потребность обеспечения информационной безопасности на всех уровнях — от отдела офиса до транснациональных корпораций и национальных структур. Однако в результате происходит лавинообразное согласование бесчисленных знаков, шифров и паролей, очевидных посвященным, но недоступных оставленным в профанах. Камуфляж намерений и имитация правдоподобных, но принципиально неприемлемых целей приобретает характер навязчивой демонстрации.

Однако манипулятивные усилия не могут в наши дни не опираться на суждения, претендующие на известную долю основательности или, по крайней мере, правдоподобия — не только в сфере массового сознания, но и в среде политиков, принимающих ответственные долгосрочные и среднесрочные решения. А также решения, представляющиеся краткосрочными, но влекущие за собой многоплановые пласты последствий среднесрочного и долгосрочного порядка.

Конечно, как и любые политики, политики наших дней не могут не зависеть от состояния приоритетов и ожиданий масс. Но возможности внушения современной системы манипуляций столь высоки и многообразны, что массам ныне можно внушить очень многое, если не все. Правда, до известного времени. Как гласит известный афоризм, «нельзя долго обманывать всех».

Поэтому адекватная оценка состояния проблем нужна политику высокого уровня, прежде всего, в целях обеспечения устойчивости собственного положения, равно как и перспектив дальнейшей карьеры. А иногда — как цепочка красных флажков, отделяющая зону относительной безопасности от минных полей недопустимых рисков.

Время гитлеров в майнстриме современных международных процессов, по всей видимости, миновало. Хотя бы в силу общей известности уроков авантюризма вождей «третьего рейха». У них, как известно, кое-что получалось. Но ненадолго. В масштабе мировой истории — на 10 лет, до поражения в Сталинградской битве.

Взгляд из будущего на современные реалии межкультурного взаимодействия предполагает, таким образом, выбор точек отсчета, способных сохранить свою значимость на 15—20 лет. Как мне кажется, научно-техническое развитие будет радикально изменять соотношение глобальных сил в пределах этого срока благодаря фундаментальным научным открытиям и их реализации в сфере производства, военного дела, систем государственной безопасности, массовых информационных средств и т.д.

И очевидно, что шансы удержаться в майнстриме мировой политики и конструктивно влиять на ключевые направления ее процессов сохраняют лишь те страны и объединения стран, которые в состоянии сделать сегодня ставку на дальнейшее использование технико-производственных и социокультурных эффектов научных открытий, совершенных в конце XX — начале XXI столетия. При этом устойчивую перспективу развития обнаружат государства и союзы государств, осваивающие подобные открытия в системе констелляции, то есть комплексного сочетания их друг с другом в сопряжении с прикладными сферами и при условии кумулятивных прорывов в фундаментальных областях теоретического знания.

Среди глобальных особенностей мирового процесса выделяются:

1. возрастание динамичности геополитических глобальных и региональных тенденций;
2. усиление в них роли информационно-манипуляционного компонента;
3. массовый характер внешних проявлений глубинных сдвигов в политической жизни, опирающийся на стереотипы религиозно-национальной идентификации;
4. сложный баланс интеграционных тенденций в технологических, финансовых, экономико-производственных структурах с одновременным расширением поля проявлений различных вариантов диверсификации.

Примером последних может служить позиция современного иранского руководства, внешнеполитический курс индийского правительства, сохраняющий преемственность вопреки сменам партий и лидеров у власти в этой стране, установки на самостоятельную линию экономического и технологического развития Бразилии, Аргентины, Венесуэлы и некоторых других стран Латинской Америки. В том же ключе диверсификации следует рассматривать интерес к технологическому и военно-техническому сотрудничеству с Россией, проявляемый рядом государств мира, энергетическое партнерство России с Китаем, Японией и некоторыми другими государствами Европы и Азии.

Геополитические направления современной международной жизни обеспечиваются как традиционные участники международной жизни, имеющие межконтинентальные (и уже потому глобальные) геополитические позиции, так и сравнительно новые акторы.

К числу первых принадлежат, без сомнения, НАТО и тесно связанные с этой организацией государства ЕС (в том числе — ряд стран, принадлежавших в свое

время к СЭВ и Варшавскому договору). Их расширение изменяет существовавшую в послевоенный период конфигурацию взаимоотношений, сложившуюся в Европе к концу 1980-х гг., вносит дополнительные элементы нестабильности в систему международных отношений на континенте, провоцирует недоверие к долгосрочным целям руководства этих организаций, равно как и к текущим особенностям политики «молодых» участников данных структур. Прямой выход НАТО к территории России, стремление политиков этой организации и США включить Грузию в орбиту своей стратегии с неизбежностью влечет за собой дополнительные меры укрепления обороноспособности нашей страны. Что, в свою очередь, способствует дополнительной мотивации очередных военно-стратегических мероприятий Северо-Атлантического договора.

Расширение Европейского Союза означает серьезную экономическую, финансовую, организационную и технологическую переориентацию ряда государств, сокращающую исторически наработанный потенциал их перспективного сотрудничества с Россией и с необходимостью требующий диверсификации отношений России с этими странами. Однако параметры и возможности подобной диверсификации в значительной мере задаются на будущее уже не двусторонними их связями с Россией, а их согласованными позициями с новыми для них союзниками.

Некоторым противовесом данной тенденции является система действующих договоренностей СНГ, развитие российско-китайского, российско-индийского сотрудничества; реализация ряда соглашений со странами Юго-Восточной Азии, развертывание международного партнерства России в рамках АТР и ШАС.

Разумеется, полноценное и перспективное развертывание этих направлений предполагает разнообразные формы межкультурного сотрудничества, реализуемые в формате последовательной системы долгосрочной культурной политики.

Как известно, расширяются позиции транснационального капитала, в том числе и в регионах, еще недавно бывших сферой преобладающих геополитических интересов России (Монголия, Закавказье и др.). Деятельность традиционных партнеров и оппонентов России наполняется, таким образом, обновленным содержанием. Это относится к координации усилий стран Британского Содружества Наций, активизации усилий Франции в регионах своего бывшего колониального присутствия.

Среди геополитических аспектов межкультурной коммуникации XX—XXI столетий на первый план выступили процессы, связанные с радикальным изменением влияния в современном мире межгосударственных и транснациональных союзов и объединений. Расползание ядерного оружия, борьба с международным терроризмом, проблемы изменения климата и другие глобальные проблемы современности повысили «цену решения» и потребовали оптимизации подходов к решению для всех активных участников международной жизни. Определилась новая роль США в узловых регионах и зонах международной политики. Среди них особое значение имеют Азиатско-Тихоокеанский и Ближневосточный регионы, «горячие точки» (в том числе, и Закавказье). К тому же у США продолжают сохраняться взятые ими после 1945 г. обязательства перед Японией и специфические интересы в южной части Американского континента.

В настоящее время США оказались единственной сверхдержавой, по отношению к которой претенденты на сходные возможности влияния в мировой политике

находятся в роли «догоняющих». Это повлекло за собой ремилитаризацию международных отношений — после сокращения реальных военных расходов в 1990-е гг. в настоящее время США (на долю которых приходится 57% международных оборонных ассигнований) расходует на эти цели в 25 раз больше, чем Россия (НАТО — в 40 раз больше).

На этом фоне резко возросли позиции «американского» английского языка как средства межкультурного общения во всех регионах мира.

Логика НТР и информационной революции выдвинула на первый план его упрощенную лексику и грамматику «американского английского», которые функционально обеспечивают взаимодействие специалистов узкого профиля.

Упрощенные стереотипы американизированной массовой культуры приобрели значение самостоятельных компонентов в молодежной среде модернизирующихся стран. В результате массовый читатель, зритель и пользователь получает ограниченное и превратное представление о действительных достижениях теоретической и художественной культуры одного из великих народов Земли. Это, в свою очередь, сказывается на отрицательных последствиях стратификации самого американского общества, когда все более широкие слои представителей низшего класса, стремительно пополняемого потоками эмигрантов, оказываются все более дистанцированными от действительных носителей содержательных плодов американской культуры. Своевременное осознание данной духовной тенденции способно предотвратить неверные расчеты, касающиеся перспектив США и международной деятельности их соперников.

Резервы укрепления позиций соперников США на международной арене связаны с трансформацией их внутренних экономик, форм международного сотрудничества и конкуренции на путях максимального использования достижений фундаментальных и прикладных наук, технологий, организационных моделей, национальных и транснациональных систем образования, оптимизации культурной жизни. Все это, возможно, позволит обеспечивать странам этой группы более устойчивые позиции по отношению к США и по отношению друг к другу.

К настоящему времени, однако, определились лидирующие позиции США в создании перспективных образцов новых технологий, базирующихся на сменяющих друг друга «волнах» открытий в фундаментальных естественных науках. Параллельно происходит технологическая «доводка» образцов этого типа в ряде стран, сотрудничающих с США (прежде всего, в Японии), и создание на этой основе рыночно-приемлемых высоко конкурентных технологических линий. Как правило, они базируются на американских патентах или совместных разработках.

Сфера массовой продукции машиностроения остается прерогативой западно-европейских государств, среди которых ключевые позиции принадлежат Германии.

Оспаривание первенства по каждому из трех обозначенных направлений остальными индустриально развитыми государствами современного мира невозможно, понятно, путем простого воплощения в материальные конструкции изобретений, защищенных патентами в этих странах. Им приходится сочетать данное направление технологической политики (в нем заметно выделяется в последнее десятилетие Китай) с разработкой новых принципов технологических решений на основе фундаментальной науки и преломления ее традиций в соответствии с достижениями

собственных научных школ. Примером последнего могут служить российские достижения в области ядерной энергетики, индийский опыт создания сверхмощных компьютеров и биотехнологий и др.

Как известно, в технически развитых странах периодически появляются и реализуются престижные проекты «двойного назначения»: в ядерно-энергетической, космической сферах, в строительстве новых типов подводных аппаратов, в технологических заявках на проекты освоения глубинного дна Мирового океана, в развертывании нанотехнологий, в системах обеспечения устойчивой радиосвязи и в преодолении средств ее защиты, в авиастроении и т.д.

Вокруг каждого из этих событий системы массовой информации государственных конкурентов осуществляют «игры на повышение» и «понижение» соответствующих событий, — как с целью придания им стратегического (а в перспективе даже судьбоносного) значения, так и с целью девальвации содержания и перспектив действительных достижений. Подобные кампании имеют также целью спровоцировать информированные научные, технические и организационные элиты на предоставление дополнительной информации, чтобы адекватно оценить действительные масштабы сенсационных событий и по возможности перехватить ключевые элементы нау-хау соперничающими структурами, обеспечивающими государственные интересы, позиции военно-политических блоков и транснациональных корпораций.

Обычно подобные кампании в масс-медиа подготавливают и сопровождают борьбу национальных и транснациональных исследовательских и производственно-технологических структур за новые ассигнования и заказы в сферах, ставших предметом оживленного международного обсуждения, для давления на государственно-политические структуры, лоббирование позиций заинтересованных кругов в кулуарах власти и поддержку их интересов общественным мнением.

Вместе с тем, межкультурная коммуникация приобрела и функции амбивалентного фактора. С одной стороны, она, безусловно, делает более динамичным развитие всех участников этого процесса. А с другой — способствует «утечке мозгов», капиталов, научных и технологических наработок в те страны и регионы, которые в состоянии быстро извлечь из них оптимальные преимущества, создавая благоприятные организационные условия непосредственным акторам научно-технической и культурной деятельности, а также обеспечивая определенный (и достаточно высокий) уровень комфорта их повседневной жизни. Государства, располагающие традиционными механизмами удержания национальных кадров в рамках своих границ, сталкиваются с проблемами контроля над содержанием научной информации, предопределяющей ключевые прорывы в фундаментальных направлениях естественных и прикладных наук.

В какой-то мере специфики языковых барьеров (японский, китайский, корейский, русский языки и др.) позволяют выстраивать «мембраны» динамики научно-технической информации, работающей в сторону «догоняющих».

Однако расширение сферы действия международных договоренностей о движении людей, информации, воссоединении семей, праве на получение образования на основе свободного выбора, на свободу международных научных и культурных контактов, развитии туризма и т.д. ослабляют эффективность подобных «мембран». Всякое же ужесточение национальной политики в этих вопросах становится пред-

метом пристального внимания правозащитных организаций и разнообразных протестных выступлений, получающих широкий международный резонанс.

Таким образом, к настоящему времени определился ряд долгосрочно действующих процессов, получивших глобальное значение для международной жизни. С учетом их приходится анализировать текущие международные ситуации, определять перспективы внешнеполитической деятельности, выбирать союзников и нейтрализовывать оппонентов.

Выделенные процессы отличаются значительной динамичностью, способностью к неожиданным проявлениям в разных сферах жизни мирового сообщества, с ними должны считаться средства массовой информации и неизбежные в современном мире манипулятивные технологии воздействия на массовое сознание.

Названные тенденции несовместимы с положением, когда забота о придании правдоподобия картинам виртуальных реальностей становится едва ли не главной для имиджа функционирующих политических структур. В результате часто становятся недоступными для адекватного постижения намерения и смыслы, соответствующие реальным параметрам достижения конкретных целей участниками международного политического взаимодействия. «Шабаш релятивизмов» потребует в качестве едва ли не самой остро дефицитной профессии «политических дешифровальщиков», допущенных в святая святых политических кухонь мирового сообщества.

Межкультурное взаимодействие: тенденции и перспективы

Т. В. Панфилова

Термин «межкультурное взаимодействие» — при всей его распространенности — очень неточен. Реально взаимодействуют не культуры, а люди — носители культурных традиций. Но достаточно ли сослаться на этот общеизвестный факт, чтобы субъектами межкультурного взаимодействия посчитать людей, представляющих соответствующие культуры? Боюсь, что подобное допущение только кажется очевидным, а в действительности способно ввести в заблуждение, ибо, приняв его, мы рискуем свести все межкультурное взаимодействие на бытовой уровень, на котором представители разных этносов в самом деле вступают в контакты по разным поводам, включая и культурные. При этом из поля нашего зрения выпадут как попытки теоретического осмысления культуры одного народа представителями другого, так и официальная политика по межкультурному обмену, необязательно совпадающая с бытовой практикой межкультурных контактов. Мыслимо и такое положение, при котором один и тот же человек на официальном уровне в качестве, скажем, сотрудника министерства культуры содействует расширению связей с представителями какой-либо культуры, тогда как на бытовом уровне он не приемлет никаких контактов с ними. Социологи справедливо определили бы описанную ситуацию как конфликт социальных ролей, обусловленный тем, что человек включен в несколько социальных групп, различающихся и по социальному статусу, и по ряду характеристик, которые могут не только не гармонизировать между собой, но иногда и противоречить друг другу. Ситуация, однако, не только жизненная, но и широко распространенная. Значит, с таким положением вещей нельзя не считаться. В данном случае это означает необходимость учесть, что межкультурное взаимодействие осуществляется на разных уровнях в рамках социально определенных ролей, которые могут противоречить друг другу, отражая противоречия современного общества.

Коль скоро мы пытаемся выявить тенденции межкультурного взаимодействия, складывающиеся на разных уровнях, конфликтующих между собой, приходится допустить, что тенденции тоже будут неоднозначны, а то и противоречивы. Ведь

интересы социальных групп разнонаправлены и, включаясь в межкультурное взаимодействие, группы преследуют разные цели и используют разные средства.

Высказанные соображения побуждают внимательнее отнестись к определению субъекта (или субъектов) межкультурного взаимодействия, не довольствуясь очевидностями. Под субъектами межкультурного взаимодействия будем понимать людей, выполняющих в составе определенной социальной группы признанную обществом социальную функцию по установлению отношений между представителями разных культур. Какими будут эти отношения, определяется конкретно исторически. Поскольку группы различаются, как уже было сказано, и интересами, и целями, ради которых они включаются в отношения с представителями других культур, и способами их осуществления, имеет смысл говорить о **разных** субъектах межкультурного взаимодействия, действующих на **разных** уровнях, хотя — повторяю — носителем субъектности разных уровней может выступать один и тот же человек.

Предлагаю выделить три уровня взаимодействия. Условно назовем их познавательно-гуманистическим, политико-идеологическим и бытовым. Наверно, можно выделить и большее их количество, но для целей данного сообщения достаточно перечисленных. Важно подчеркнуть, что субъектом межкультурного взаимодействия каждого уровня является человек, входящий в некоторую социальную группу, которая своей деятельностью по установлению и поддержанию отношений с представителями другой культуры порождает определенную общественную тенденцию.

Первый уровень, названный познавательно-гуманистическим, представляют деятели науки и культуры разных стран и народов, вступающие во взаимодействие, с тем, чтобы, с одной стороны, изучить чужую культуру, с другой — познакомить носителей других культурных традиций со своей собственной культурой. Рафинированным проявлением этого уровня взаимодействия является компаративистика, задача которой — осуществлять сравнительный анализ различных культур. Здесь личные контакты ученых желательны, но не обязательны. Другие культуры можно изучать и по книгам.

Впрочем, это не единственный вариант межкультурного взаимодействия познавательного уровня. Возможны многообразные контакты, скажем, деятелей науки и культуры с простыми людьми — носителями культурных традиций или даже простых людей, далеких от науки, между собой. В самом деле, кто мешает любому человеку поинтересоваться незнакомой ему культурой? Важно в данном случае то, что целью взаимодействия является взаимное культурное обогащение участников процесса.

Становится очевидной условность обозначения этого уровня как познавательного и необходимость дополнить его характеристику словом «гуманистический», чтобы пояснить, что речь идет, в конечном счете, не о познании ради познания; целью познания признается развитие личности. Если я и предложила сложный термин для обозначения этого уровня, то затем, чтобы подчеркнуть, что, с одной стороны, без познания проникнуть в другую культуру невозможно; с другой стороны, познание должно осуществляться во имя гуманистических целей.

В условиях глобализации с ее развитой системой коммуникаций вроде бы никто и ничто не мешает познавательному процессу. Однако социальная природа меж-

культурного взаимодействия дает о себе знать, побуждая человека задаваться вопросом: надо ли изучать чужую культуру, и если надо, то зачем? — вопросом, который, на первый взгляд, кажется значимым лишь для самого индивида, тогда как в действительности он обусловлен господствующей в обществе системой ценностей. Освоение чужих культурных традиций ради саморазвития, ради приумножения духовного богатства человечества — это проявления гуманистической тенденции, которая в современном мире оттеснена на задворки общественного развития. Ее носителем выступает, как правило, узкая прослойка интеллигенции, способной увидеть в другой культуре подлинную ценность, хотя и непривычную для носителей иных культурных традиций. Что касается основной массы населения, то оно становится субъектом познавательно-гуманистического уровня межкультурного взаимодействия настолько, насколько и поскольку приобщается к гуманистическому подходу, что нетипично для нашего времени, ибо и в воспитании, и в образовании господствует прагматическая направленность, предполагающая в ответе на вопрос «зачем?» указание на конкретную выгоду, будь то материальная, политическая или идеологическая. «Выгоды» личного свойства, такие как развитие самосознания или переосмысление системы ценностей, в расчет не принимаются. С прагматической точки зрения, гуманистическая направленность межкультурного взаимодействия выглядит как оторванный от жизни несбыточный идеал, которому посвящает свою жизнь группа чудаков-интеллигентов, если только «разумное» большинство соглашается оплачивать их чудачества.

Несмотря на очевидное несоответствие такой позиции прагматическим требованиям, вряд ли современное общество способно обойтись без межкультурного взаимодействия на познавательно-гуманистическом уровне. Хотя сами субъекты — участники этого уровня взаимодействия не преследуют корыстных целей, полученные ими знания используются на втором, политико-идеологическом уровне для выработки практических мер в отношении других народов и их культур. Тем самым подтверждается социальная значимость познавательно-гуманистического уровня взаимодействия, вопреки его кажущейся бесполезности. Другое дело, что «польза», извлекаемая из добытых знаний, далеко не соответствует тому, во имя чего работали участники этого процесса. Тем не менее, дальнейший ход глобализации немислим без проникновения в культуры друг друга, а стало быть, и без «интеллигентских чудачеств». Поэтому можно ожидать, что межкультурные контакты на познавательном уровне будут расширяться и углубляться, хотя, скорее всего, не в их подлинно гуманистическом содержании, а в качестве средства для практической политики, в которой развитие личности признается не самоудовлетворяющей ценностью, а либо составной частью развития производительных сил, либо средством укрепления неких государственных институтов, либо средством достижения господства определенных социальных сил. Как отнесутся деятели науки и культуры к столь негуманному использованию научных разработок, мало кого волнует. Как известно, господствующая идеология — это идеология господствующего класса, который и задает тон в межкультурном взаимодействии.

Совершенно иначе выглядит межкультурное взаимодействие второго уровня, на котором ведущая роль принадлежит политикам и идеологам. Строго говоря, здесь предполагается целенаправленное воздействие одной стороны на другую. Если

и приходится говорить в данном случае о взаимодействии, то только в том смысле, что всякому действию есть противодействие и, следовательно, воздействующая сторона должна предвидеть реакцию объекта воздействия. Главное, что стороны изначально находятся в неравном положении, и различия культур используются как повод для оправдания и увековечивания неравноправия.

Иначе говоря, межкультурное взаимодействие на политико-идеологическом уровне представляет собой ширму, призванную скрывать социальные, политические или экономические проблемы, словом, какие угодно, не связанные напрямую с проблемами взаимного культурного обогащения. Печально знаменитое «столкновение цивилизаций» — это отнюдь не конфликт культур самих по себе, это столкновение государств по поводу различий способов и возможностей включения в глобализационные процессы, это проявление борьбы за место под «солнцем» глобализации.

Впрочем, политики давно поняли, что межкультурное взаимодействие можно использовать не только для прикрытия социально-экономических или политических противоречий, но и в качестве средства политического давления, стоит лишь идеологически оформить некоторые культурные расхождения. Самым подходящим материалом для этого оказалась религия.

Столкновения на религиозной почве обычно представляются как столкновения несовместимых культур, тогда как в действительности они имеют под собой чисто прагматическую основу: социально-экономическую (чаще всего, дележ ресурсов) или политико-идеологическую (борьба за сферы влияния или даже за мировое идеологическое господство). Превратить религиозный фактор в средство достижения земных целей помогает простой демагогический прием: достаточно приравнять духовность к религиозности без каких бы то ни было объяснений и обоснований, что и было сделано. Тогда культура автоматически признается проявлением религиозности, и любое несогласие с какими-то религиозными положениями или принятыми в данной религии обрядами воспринимается как попятное движение на культуру данного народа, а человек, высказавший возражение или несогласие, признается врагом данной культуры. Какое уж тут взаимопонимание? Межкультурное взаимодействие из обмена достижениями культуры превращается в обмен ударами, в лучшем случае, политико-идеологическими, в худшем — военными. К международным контактам прибегают как к средству для решения вопроса, кто кого или чья возьмет.

К сожалению, политико-идеологический уровень межкультурного взаимодействия сегодня преобладает и область его применения, похоже, расширяется. Во всяком случае, на познавательно-гуманистическом уровне политико-идеологический поход сплошь и рядом задает тон, о чем уже было сказано, да и на бытовом уровне он зачастую оказывается определяющим фактором, о чем речь еще впереди.

Третий уровень межкультурного взаимодействия — бытовой. Его субъектом воистину можно признать все население, сталкивающееся с представителями других культур в повседневной жизни. Хорошо, когда «столкновение» означает случайную, заранее не предусмотренную встречу, которая выливается в содержательное общение, устраивающее обе стороны. Хуже, когда имеет место «столкновение» в буквальном смысле слова, т.е. «искрящие контакты», из которых вспыхивает пламя. К сожалению, последний вариант межкультурного взаимодействия встречается сегодня особенно часто.

В силу массовости межкультурные контакты бытового уровня приобретают стихийный характер и труднее всего поддаются регулированию. Призыв к толерантности призван снять или хотя бы понизить напряжение, возникающее при столкновении представителей разных культур. Можно было бы приветствовать этот призыв как попытку образумить потенциально или реально противоборствующие стороны, если бы не одно обстоятельство.

Боюсь, что лозунг толерантности несет на себе идеологическую печать и заимствован из арсенала средств политико-идеологического уровня. Его действительная задача — переместить акцент с реальной социальной проблемы на переживания людей по поводу восприятия ими непривычных культурных проявлений. В результате социальная подоплека столкновения камуфлируется, и межкультурное противостояние представляется как чисто психологическая проблема наличия или отсутствия установки на восприятие той или иной культуры.

В самом деле, если истолковать социальные проблемы зауженно и свести их, скажем, к проблеме занятости или получения престижной работы, то вся бытовая сфера окажется сферой частной жизни, в которой господствуют привычки и предубеждения. А то, что привычки — неизбежный результат социализации, как, впрочем, и весь бытовой уклад; то, что они несут на себе общественную печать, поскольку составляют неотъемлемую часть общественного бытия социальных слоев и групп, останется незамеченным. В этих условиях призыв к толерантности будет означать призыв терпимо относиться к нарушению или даже разрушению собственного жизненного уклада, привычной среды обитания, как если бы речь шла о мало-значительных мелочах частной жизни.

Получается, что встреча на бытовом уровне представителей разных культур меньше всего напоминает межкультурное взаимодействие. Куда больше оно похоже на столкновение социальных групп, имеющих несовместимые интересы. Как и на политико-идеологическом уровне, ссылка на различие культур представителей противоборствующих сторон призвана скрыть социально-экономическую природу конфликта, представив его в виде столкновения разных культурных традиций.

Сказанное свидетельствует о том, что бытовой уровень находится под сильным воздействием политико-идеологического уровня, хотя влияние последнего сказывается чаще всего не прямо, а опосредованно. Чем больше укрепляется и распространяется идеологически обоснованный прагматический подход к межкультурному взаимодействию, как это наблюдается ныне в большинстве стран, тем более оправданным выглядит противостояние представителей разных культур, в котором каждая сторона отстаивает свои интересы. Тем самым существование противоборствующих социальных групп, представляющих разные культуры, идеологически закрепляется. Больше того, столкновения на бытовом уровне принимаются массовым сознанием как должное и в этом смысле санкционируются обществом, хотя официально признаются противоправными. В этих условиях и предлагается отказать от открыто враждебных проявлений, прикрыв их толерантным отношением друг к другу. В результате общественное противоречие загоняется вглубь человеческой души, превращаясь во внутриспсихический конфликт и порождая неврозы, а благой призыв терпимо относиться друг к другу приобретает налет лицемерия, все дальше уводящего от гуманистического отношения людей друг к другу и к самим себе.

В будущем можно ожидать ослабления межэтнического противостояния на бытовом уровне в случае дальнейшей стабилизации положения в стране, особенно если руководство страны, включая власти на местах, всерьез займется выработкой миграционной политики в интересах всего общества, признав наличие социальной подоплеки у межэтнических столкновений. Правда, нельзя сбрасывать со счета и идеологическую изоэтрненность, с помощью которой удастся временно ослабить противоречия, закамуфлировав их.

Радикальное решение проблем межкультурного взаимодействия на бытовом, как, прочем, и на остальных уровнях, видится в упрочении гуманистической тенденции, в превращении ее в основную тенденцию общественного развития, что повлекло бы за собой решение социально-экономических проблем, приводящих к нежелательным межкультурным (точнее, межэтническим) контактам. Тогда и толерантность заняла бы достойное место в отношениях между носителями разных культурных традиций. Однако надеяться на это пока не приходится. Более вероятно, что существующие тенденции сохранятся, хотя, возможно, и в более пригложенном виде, благодаря идеологическим ухищрениям.

Людам, которые станут взирать на нас из будущего, вероятно, будет казаться, что межкультурное взаимодействие приобрело в их время более цивилизованный вид по сравнению с нашими дикими нравами, подобно тому, как мы чувствуем себя на высоте по сравнению с нашими предшественниками, практиковавшими людоедство. Скорее всего, наши потомки будут по-своему правы: формы отношений наверняка смягчатся. Остается, однако, открытым вопрос о качественных изменениях их взаимоотношений. Воплотят ли они гуманистическую тенденцию в жизнь или их взаимодействие лишь обретет новые формы, оставшись по сути прежним? В ближайшем будущем, похоже, положение качественно не изменится. Так что гордиться им особенно будет нечем.

Философско-методологические аспекты изучения межкультурного взаимодействия

М. В. Силантьева

Ведущие политические силы современного мира, определяя стратегию международного взаимодействия, все большее внимание уделяют так называемым «гуманитарным технологиям» — новому и, прямо скажем, неоднозначному научно-практическому направлению, переводящему наработки социогуманитарного знания в область принятия конкретных управленческих решений.

Интересно, что философия — самая, пожалуй, политически инертная сфера знания — оказывается при этом все более востребованной. К ней обращаются политологи, социологи, экономисты, этнопсихологи и т.д. в поисках смысловых и ценностных ориентиров, способствующих выработке перспективных программ сотрудничества на международной арене, основанных на учете специфики межкультурного взаимодействия. Представители социогуманитарного знания, таким образом, пользуются определенным ресурсом философского «цельного знания». Этот ресурс проецирует наработки философии на уровень методологии, помогая «вычислить» с высокой степенью точности действительно перспективные «метастратегии» теоретического и (главное) практического социально-экономико-политического развития.

Прежде чем перейти к рассмотрению конкретных теоретических и педагогических задач, решение которых опирается на философские метастратегии, разберем несколько вопросов, важных для понимания роли самой философии в указанных процессах.

Неоднозначность прагматического отношения к философии связана с тем, что, стремясь «отжать» из позиции «мудрости» (цельности и определенности, основанных на любви к истине) некий полезный экстракт, способный стать руководством к политически осмысленному действию, социальный технолог тем самым ставит под угрозу свою исходную позицию по отношению к знанию. Возникает риск распада самой философии, в древности обозначенный словом «профессионализация»:

если представитель цельного знания начинает служить не истине, а какому-то конкретному делу, может ли он при этом оставаться верным истине? Говоря современным языком, может ли эксперт, работающий на частную компанию, оставаться независимым?

Вместе с тем, зачем нужна экспертиза (в том числе и философская), если не для решения конкретных задач? Пожалуй, парадоксальность данной ситуации неразрешима на уровне абстрактного рассуждения. Здесь многое зависит от не поддающихся формализации и манипулированию личностных качеств эксперта, его способности «не продаваться» и сохранять повышенную критичность мышления (в том числе и в первую очередь по отношению к самому себе). Это — неперенное условие высокой сохранности ориентации сознания на истину на уровне поведенческой активности социально-политического субъекта. Только при этом условии можно надеяться на удержание в поле международных отношений установки на диалог, прямо связанной с межкультурным (а не только международным) взаимодействием.

Практика современного государственного стимулирования и планирования фундаментальных гуманитарных исследований в разных странах мира (включая Россию) демонстрирует наличие определенного «заказа» на изучение философии как методологии социогуманитарных дисциплин. Что, конечно же, напрямую связано с увеличением эффективности социального регулирования там, где его удается «опереть» на по-настоящему научно проработанные «гуманитарные технологии». В России этот новый, прикладной, по сути, подход к философии (реанимировавший, кстати, хорошо известный в недавнем прошлом «методологический аспект» марксизма) получил название «история и философия науки».

Стремясь выполнить поставленную задачу, философия заметно отходит от классической установки на «общение с истиной», все больше посвящая себя изучению функционально-значимой «логики научного знания». На деле это означает сведение философии к методологии «среднего уровня», играющей по отношению к науке роль некоего «горизонта» — мнимой черты, которая, с одной стороны, задает «масштаб» исследовательским программам; а с другой — помогает увеличить угол зрения на предмет исследования (что, собственно, и требуется от методологии).

Следует еще раз подчеркнуть: подобная «профессионализация» в идеале не должна перечеркивать самостоятельную теоретическую активность философии как способа хранения истины. В противном случае гносеологические изыскания лишаются «точки опоры», без которой любые рассуждения о масштабе, равно как и о целостном взгляде на предмет, теряют всякий смысл.

Вместе с тем, в «массовом сознании» последнего времени становится нормой стремление «разложить» истину, девальвировать (или даже «убить»), объявив выдумкой (иногда — «социально опасной» выдумкой). Либо — застывшей маской, за которой скрывается та или иная «подлинность» (например: плюрализм, динамика нелинейных процессов и т.д.).

Итак, налицо парадоксальная ситуация, в которой философия выступает востребованной (хотя и с определенной «индексацией»), — и, несмотря на это, дисквалифицируется в качестве самоценного «дела». Такова ситуация нашего времени. Ее бесполезно осуждать. Ее необходимо оценивать и считаться с ней, иначе под вопросом окажется не только «философичность философии», но и научность научности.

В последнем случае социогуманитарное знание (включая теорию международных отношений и межкультурной коммуникации) попадает в пикантное положение, поскольку термин «научность» становится неким эвфемизмом, призванным скрывать от непосвященных конкретные этапы сугубо манипулятивных технологий. Что, разумеется, не вяжется не только с таким вкусовым пристрастием, как любовь к истине, но принципиально лишает занятия в данной сфере какой-либо познавательной опоры (а, следовательно, и перспектив устойчивого и управляемого развития).

Интересно, что описанная редукция философии корреспондирует с бурным ростом междисциплинарных исследований, призванных дополнить узкую специализацию отдельных дисциплин путем их «вписывания» в общую «картину мира» за счет апелляции к «мировоззренческим дисциплинам».

Сам факт появления «гибридных» областей знания зафиксирован давно. Однако потребовалось несколько десятилетий (если не целое столетие), чтобы философия оказалась не просто втянутой в дискуссии о способе подбора матрицы для определения частных алгоритмов рассуждения, позволяющего сложить из них гносеологическую мозаику, — но и начала перерождаться под их влиянием в однопольную гносеологическую технологию.

Невольно напрашивается аналогия нашего времени с эпохой «антропологического поворота» софистов, также релятивизировавших истину через соотнесение бытия — с ограниченностью человеческой способности его воспринимать. Однако полностью синхронизировать наше время с веком Протагора и Калликла не удастся, — хотя бы потому, что человечество прошло с тех пор достаточно длинный и извилистый путь поэтапного удаления и приближения к позиции «истиноцентризма». В те исторические периоды, когда в силу тех или иных обстоятельств активизировались процессы межкультурного взаимодействия, можно говорить о сдвиге самосознания культуры в сторону плюрализма. Когда же данное взаимодействие гомогенизировалось (например, за счет тоталитарных программ национально-государственной гегемонии), — укреплялась идея «монохромного» понимания истины.

Эпоха развития сциентизма, как видно из сказанного, закономерно приводит человечество к очередному антропологическому повороту. Ситуация и вовсе перестанет казаться «эмерджентной», если посмотреть на сроки ее развертывания. Как известно, философско-логические исследования берут свое начало одновременно с поистине эпохальными изменениями породившей их европейской культуры. Речь идет о рождении теории относительности и, параллельно, о тектонических сдвигах масс населения с «насиженных мест» (промышленный рост городов, мировые войны, развитие рыночных отношений, — и, как следствие, миграционные процессы).

Примерно в это время Мартин Хайдеггер и Николай Бердяев реанимируют старинное открытие С. Керкегора — рождение «массового человека», человека толпы; «индивидуума», лишённого личного измерения («люди с оловянными глазами»). Вопрос о человеке — кто он, «откуда пришел и куда идет» — приобретает в этой ситуации характер технологически необходимого знания: если не учтены особенности работников, работа может быть сделана не качественно или вообще не сделана. Заметим: вопрос в науке ставится не от первого лица («кто я?»), а от третьего «кто он (человек)?».

Вместе с тем, именно данная постановка вопроса конституирует рождение социогуманитарного знания в современном понимании, поскольку оно призвано описать то, что есть в людях общего, массового, — а отнюдь не единичного и личностного. Отныне такие его сферы, как психология, социология, антропология и т.д., прежде располагавшиеся где-то между гадательными практиками и врачебным искусством, получают право называться наукой, последовательно разбирая и описывая те общие закономерности, которые характеризуют массовые социальные процессы и общезначимое «человеческое измерение».

Теория относительности оказывается ключом к созданию новой концепции цельного знания и научной картины мира в том числе и потому, что позволяет «узаконить» параллельное существование несоизмеримых и даже противоречивых концепций, рассматривая их в качестве фрагментов одной большой и сложной «панорамы событий». При этом она не только не опровергает, но скорее ссылается на тот факт, что формирование картины мира зависит от системы координат, подчеркивая принадлежность самих «координат» сознанию, а не реальности.

Структура каждой из систем координат, в свою очередь, проявляет себя как нелинейная. Имея некоторые общезначимые константы, она, вместе с тем, включает в себя элементы группового и индивидуального уровня, зависящие от некоторых «случайностей», не входящих в систему «обязательной» логики. Логика в общеевропейском философском смысле, — как «разумность», — таким образом, трансформируется в иное качество. Здесь «чистая» логика оказывается сопряженной с психологией; безусловное требует дополнить себя условным.

С этого момента заканчивается «кантианство» теории относительности и начинается ее самостоятельное философское «ноу-хау». А именно, утверждается равноправие всех возможных систем отсчета (и, следовательно, картин мира); а также произвольность в выборе опорной (либо доминирующей) системы отсчета.

Одной из важных проблем в данной связи предстает проблема соизмеримости культур, активно обсуждаемая в современной философской компаративистике. Следует отметить, что ориентацию в «системах отсчета» данная дисциплина осуществляет с помощью культурологи, отнюдь не случайно ставшей сегодня настолько востребованной, что иногда по недоразумению начинает подменять собой саму философию.

Стоит напомнить, что культурология — один из видов современного «синтетического» знания. В качестве методологического фундамента (искомой философской теории «среднего уровня») эта дисциплина использует философию культуры, описывающую культурные формы с точки зрения их смысла и динамики.

Здесь наблюдается активность по двум основным направлениям. С одной стороны, данная система дисциплин (компаративистика, философия культуры и культурология) настаивают на необходимости отказа от евроцентризма (да и вообще — от идей центра, опоры, корня и т.д.). Все культуры объявляются равноправными с точки зрения их самобытности, значения на мировой арене, перспектив саморазвития. Подобный теоретический подход, как известно, имеет свои однозначные следствия на уровне деклараций международного права, подхода к принципам сохранения культурных ценностей и т.п. С другой стороны, нарастает противоположная тенденция, укрепляющая национально-культурное самосознание. Иногда — вплоть до слияния

его с этническим. При этом самобытность трактуется как право любой культуры на полагание себя точкой отсчета для всех остальных, — что, по понятным причинам, нередко приводит в международных отношениях к казусам (надо сказать, довольно однотипным), выявляющим очевидную одиозность данной позиции.

Межкультурное взаимодействие в наши дни, в нашем глобализирующемся мире — прямая неизбежность. По сравнению с другими историческими периодами (включая и другие типы «глобализаций») практика современного межкультурного взаимодействия имеет свои особенности. Отследить эти особенности помогает философия культуры, выявляя некоторые их основания и перспективы. Именно это обстоятельство делает философию культуры значимым элементом современного учебного процесса в ведущих вузах, включая такие отечественные структуры высшего образования, как Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова.

МГИМО (У) также развивает ряд программ, построенных по принципу координации с изучением философии культуры. В их числе — программа «Межкультурная коммуникация в условиях глобализации», на базе основного модуля которой планируется в дальнейшем разрабатывать дополнительные конструктивные блоки, отвечающие новейшим задачам подготовки высококвалифицированного специалиста-международника. Было бы неверно полагать, разумеется, что данная инновация является для МГИМО (У) абсолютной новостью. Именно изучение историко-культурных и философско-аксиологических оснований социальности в рамках различных геополитических конгломератов всегда составляли необходимый элемент образовательных программ этого крупнейшего в своей области учебного заведения нашей страны.

Сейчас, однако, пришла пора дополнить традиционную структуру воспитательно-образовательного комплекса выделением спецкурсов (в рамках целостных предметов), специально уделяющих внимание рефлексии по поводу методологии, определяющей теоретическую и практическую позицию специалиста-международника по вопросам грамотно построенного межкультурного взаимодействия.

Среди основополагающих факторов, представляющих интерес в данной сфере с философско-методологической точки зрения, следует выделить:

- во-первых, лингвокультурный фактор (идентификационные «программы» форм сотрудничества либо его блокирования во многом зависят от «дифференциации сознания», определяемой языковыми особенностями);
- во-вторых, этнопсихологический тип (представители каждой культуры имеют определенные модусы психосоциальной адаптации личности, закрепленные в истории данной культуры);
- в-третьих, политико-географический фактор (межкультурное взаимодействие зависит от пространственного распределения конкретных культур, их соседства и т.д.; а также от наработанных путей реализации сотрудничества / противоборства);
- в-четвертых, духовно-идеологический, или религиозно-мифологический комплекс — АКСИОЛОГИЯ (устойчивая ориентация культуры на те или иные ценности связана с реализацией того или иного типа отношений с «онтологическим верхом») и т.д.

Данные факторы, разумеется, следует рассматривать в системе, что позволяет достаточно подробно проследить сходство и различие конкретных параметров, определяющих поведение представителей конкретных культур в ситуации их взаимодействия и достаточно точно прогнозировать возможные ситуации, предупреждать конфликты и развивать позитивное сотрудничество.

Для того, чтобы изучение перечисленных параметров было эффективным, необходимо также:

- знать историю — это мифы о самих себе;
- знать традиции (включая невербальную коммуникацию).

Последний тезис нуждается в некотором уточнении. Дело в том, что приступать к изучению межкультурного взаимодействия следует лишь тогда, когда сформирована устойчивая система ориентации, на основе которой возможны последующие компаративные усилия. Методологически корректно вначале требовать формирования конкретной понятийной базы и четкой духовно-нравственной определенности, опирающейся на ценности родной культуры. Причем, наличие такой базы предполагает формирование отчетливо выраженного рефлексивного уровня сознания, позволяющего видеть этимологические, историко-культурные и иные контексты, в которых живет каждое понятие материнского языка. Строго говоря, именно формированием такого рефлексивного уровня сознания и занимается образование (по крайней мере, высшее). При его отсутствии даже знание языков (в том числе, иностранных) теряет культурно-содержательный смысл, сводясь исключительно к функциональному «щебетанию», не способному на деле содействовать продвижению каких бы то ни было серьезных проектов партнерства в сфере международных контактов. Даже проекты, связанные с такой сугубо прагматической областью, как бизнес и торговля не могут считаться состоятельными в современных деловых культурах без придания им хотя бы подобия культурно-содержательной платформы. Так, опыт создания бизнес-планов в Европе в наши дни обязательно включает в себя элементы, связанные с культурной политикой данной страны, — без них не откроешь ресторан, не обновишь фасад, не озеленишь улицу... Что и говорить о строительстве или перспективном развитии промышленного производства, когда приходится учитывать с точки зрения «экологии культуры» еще и социальную структуру, требование безопасного и рационального природопользования и т.п.

Такой компонент культурной политики, как политика языковая, в большинстве регионов мира отчетливо выдвигается на передний план. Это не удивительно — миграционные процессы поставили, например, перед различными культурами Европы задачи самосохранения на иной, как правило, этнической (и отчасти религиозной) основе. Знать «просто язык» при этом оказывается явно недостаточно. Нужно, например, настолько знать историю страны и народа, чтобы ориентироваться в смене имевших место трактовок этой истории. Возьмем типичный для многих стран Европы переход от положительного образа монархий и империй — к их революционному (подчас — леворадикальному) отрицанию; а затем — возвращение к ностальгическому образу безвозвратно утраченного социально-государственного устройства. Так, один из брэндов современной Австрии — портрет императрицы Сиси — дополнен в рекламе Музея сокровищ короны следующим образом: «У нас, к сожалению, нет больше империи; но есть императорские драгоценности». Вряд

ли можно говорить о серьезном понимании перспектив сотрудничества с данной страной для людей и организаций, не готовых учитывать в своих стратегических, тактических и даже рекламных планах эту, казалось бы, периферийную специфику национального самосознания. Особенно — в контексте тех реальных позиций, которые занимает сегодня эта бывшая империя в промышленной, финансовой и культурной жизни современного мира.

Не стоит, уделяя повышенное внимание истории, игнорировать и тотальную модернизацию, захватившую сегодня Европу. Инновационная стихия индустриальной и постиндустриальной цивилизации дала жизнь огромному количеству новых предметов, процессов и форм социально-психологического существования, «запустила» в массы волну новых понятий, связанных с этими инновациями. Стремительная диффузия профессиональной лексики и слэнга в разговорный язык изменяет не только обыденное семантическое пространство, окружающее человека. Меняется само сознание, под напором унификационной динамики мирового рынка теряющее уникальность собственных культурных ценностей. Встречный процесс (например, «замузеивание» некоторых национальных промыслов и соответствующих им форм быта) больше похоже на создание культурных резерваций, судьба которых пока еще не ясна.

То, что еще 10 лет назад казалось устойчивым стилем вербального и невербального общения, например, в молодежной среде Великобритании, сегодня выглядит безнадежным анахронизмом. Самому языку в этом прикладном аспекте вряд ли можно научить даже в очень хорошем учебном заведении — здесь речь идет скорее о формировании в рамках вуза способности к общению, учитывающему эти быстро смещающиеся слои изучаемого языка. И снова: чуткость к такого рода информационным пластам формируется только на практике собственной культуры, родного языка и внимания к его развитию.

По-своему «говорящими» — невербальным образом — могут оказаться не только историко-культурные контексты, архитектура, ландшафт, музыка и изобразительное искусство, религиозные традиции и обычаи; но также мимика и жесты, пластика тела, способ ношению одежды, применения косметики, колористические и кулинарные предпочтения и т.д. Причем за каждой инновацией в этих сферах лежит совершенно определенная традиция невербальной семантики, свойственная данной культуре; а также история ее трансформации. В этом случае подробное знакомство с культурой изучаемой страны может лишь наметить некоторые зоны поиска возможных «сдвигов», «ловить» которые специалисту-международнику придется уже непосредственно в процессе коммуникации. Не случайно в современной культурологии и философии культуры сегодня бурно развивается направление, получившее на уровне культурно-просветительских и образовательных проектов российского телеканала «Культура» название «Гений места». Здесь «дух города» прослеживается на примере какой-либо известной личности, судьба которой оказалась органически вписанное в данное «место». Думается, именно такой культурный «задел» является одним из наиболее плодотворных для полноценного распределения учебной информации о межкультурном взаимодействии (по выделенным ранее направлениям).

Повторю: более-менее благополучная ориентация в вопросах данного типа возможна лишь при наличии рефлексивного уровня сознания, имевшего возможность сфокусировать свое внимание на сходных процессах родной культуры.

Философско-методологический ракурс позволяет выделить еще один значимый аспект изучения рассматриваемой темы. Формализовать перечисленные подходы, заложив их в учебные планы, можно. Но лишь до известной степени. А именно, необходимо помнить великое открытие К. Геделя — его теорему о неполноте, утверждающую принципиальную незавершенность сравнительных усилий в том случае, если теория не выходит на некий «мета» уровень.

По отношению к компаративному анализу функцию искомого мета-уровня призвана сыграть, как это и было заявлено здесь в самом начале, философия культуры. Однако философия какой культуры? Если основной системой отсчета становится «материнская» культура, — может ли идти речь о полноценном компаративизме? Если же необходимо вначале выделить некие инварианты, свойственные «культуре вообще», — то можно ли считать такой подход принципиально осуществимым и подлинно научным? не пойдем ли мы в данном случае по пути тех учебников философии, которые, отказываясь от изложения *истории философии* сразу излагают философию «по проблемам», получая «решение проблемы бытия» не от всяких там Платонов и Лейбницев; а сразу — от самостоятельно синтезировавших всю глубину мудрости Иванова, Петрова или Сидорова...

В любом случае, изучение философско-методологических аспектов межкультурного взаимодействия сегодня — одно из наиболее перспективных и востребованных направлений философии культуры. Развитие его по азимутам различных регионов, исследование динамики геополитических процессов и связанных с ней инновационных культурно-содержательных конфигураций — задача, решение которой на деле способно соединить усилия научных, учебных и воспитательных структур в деле обеспечения участия России в международных отношениях высококвалифицированными кадрами. Способность принимать перспективные решения на основе патриотизма и высокой культуры должна при этом перейти в прагматический план, не потеряв высоту теоретического уровня. Только тогда межкультурное взаимодействие будет продвигаться по пути сотрудничества, а не конфронтации.

Труд сохранения национально-государственных приоритетов в международном взаимодействии — это не только «искусство возможного». Это еще и подлинное творчество, призванное оптимизировать существование человечества, решив две прямо противоположные задачи в соответствии с пословицей: «и овцы целы, и волки сыты». Сделать невозможное возможным, а возможное оптимальным — интереснейшая задача. Философия культуры оказывается здесь востребованной в качестве методологического «стража», вызывающего из политики — к философии, и при этом не впадающего в софистику. Надо сказать, нашему времени, вопреки мнению пессимистов и апокалиптиков, по-своему повезло. Ему выпал исторический шанс очередного примирения истины и жизни. Международная арена здесь — одно из самых благодатных полей, способных воспринимать культивирующие усилия и принести в ответ на них добрые плоды.

В каком смысле современный мир может быть назван постсекулярным?⁹

Д. А. Узланер

На протяжении почти всей второй половины XX века в социальных науках (как в России, так и за рубежом) доминировала теория секуляризации, то есть теория, согласно которой влияние религии в современном мире обречено на снижение. Представление о секуляризации использовалось для осмысления настоящего, прошлого и будущего не только западного мира, где секуляризация проявляла себя наиболее наглядно, но и всего остального мира. Однако уже в XXI веке столь же обыденным среди ученых стал разговор о постсекулярном мире и десекуляризации. Что имеют в виду ученые, когда говорят о «секуляризации», «постсекулярном мире» и «десекуляризации», и что заставило их столь резко поменять свои представления о доминирующих в современном мире тенденциях?

Согласно классическому определению Б. Уилсона, данному еще в 1960-е гг., секуляризация — *«процесс, в ходе которого религиозное мышление, практика и религиозные институты утрачивают свою социальную значимость»*¹⁰. При этом секуляризация¹¹ — это не однородный процесс, то есть не все события, связанные с секуляризацией, равнозначны: одни являются определяющими, другие — второстепенными. В 1981 г. К. Доббелере¹² удачно предложил рассматривать секуляризацию на трех уровнях: на макро-уровне (секуляризация на уровне структуры общества), на мезо-уровне (секуляризация на уровне религиозных организаций) и на микро-уровне (секуляризация на уровне индивида). Основополагающим и определяющим является макро-уровень.

⁹ Данный доклад представляет собой сокращенный вариант статьи: Узланер Д. В каком смысле современный мир может быть назван постсекулярным. — «Континент», 2008, № 136. С. 339–355.

¹⁰ Wilson B. Religion in secular society: a sociological comment... P. XIV.

¹¹ Подробнее о социологических моделях секуляризации см.: Узланер Д. Становление неоклассической модели секуляризации в западной социологии религии второй половины XX в. — «Религиоведение», 2008, № 2. С. 135–148.

¹² Dobbelaere K. Secularization: a multi-dimensional concept. — Current sociology, 1981, vol. 29. PP. 11–12.

Секуляризация на макро-уровне означает упадок влияния религии в пространстве структуры общества. Для измерения этого процесса как бы подразумевается, что изначально существует некое идеальное, с точки зрения статуса религии, общество. В качестве прообраза последнего говорят обычно о средневековой Европе XIII века времен папы Иннокентия III, хотя важно отметить, что та эпоха никоим образом не провозглашается при этом «золотым веком веры», когда каждый человек каждую секунду своей жизни пребывал погруженным в религиозное мироощущение и самоощущение. Речь идет лишь о «веке предписанного религиозными требованиями социального порядка», когда религия (католическая церковь) является надсистемой, регулирующей все остальные сегменты общества: политику, экономику, право, культуру, мораль, образование и т.д. Затем в результате некоторых глобальных преобразований (модернизация, связанная с экономическим развитием) религия утрачивает свое господствующее положение. Некогда могущественный институт, она постепенно теряет все больше своих функций, сосредотачиваясь непосредственно на сугубо религиозной функции. Например, католическая церковь в Новое время лишается своих судебных, образовательных, политических полномочий, которые переходят к специализированным институтам (суд, школа, государство); церкви же остается лишь функция «спасения душ» своих прихожан. Эта новая структура общества получает свое правовое закрепление.

Данные представления, действительно, замечательно описывали то, что происходило в то время с религией на Западе (в Европе и отчасти США). Однако исследователи не ограничивались одним Западом, они считали, что секуляризация — это неминуемая судьба человечества. Начавшись на Западе, она обязательно станет общемировым явлением. В основе такого рода убеждения лежал тезис о том, что общества развиваются по одинаковому сценарию, естественное социальное развитие всегда имеет примерно схожие следствия как для общества в целом, так и для религии в частности¹³. Поэтому из реалий наиболее развитых обществ (к таковым, несомненно, относились общества Запада), можно сделать общие выводы о будущем всего мира. Если секуляризация происходит на Западе, значит, она должна со временем произойти и во всем остальном мире. Поэтому даже если факты (например, в Африке, Латинской Америке или на Ближнем Востоке) и не подтверждают общемировую значимость секуляризации, это не важно, так как секуляризация — часть естественного процесса развития. Так укрепился миф о светском / секулярном мире, который если еще и не стал реальностью, то обязательно ей станет. В рамках такого мифа все не укладывающиеся в эту мифологему факты трактовались как случайные задержки. Например, фундаментализм трактовался как последний бой религий перед неминуемой капитуляцией и т.д.

Такая мифологема, по крайней мере, среди социологов существовала вплоть до второй половины 1990-х гг., пока, наконец, окончательно не стала ясна ее несостоятельность. В ее разоблачении сыграли роль не только новые факты (иранская революция 1979 г., новые христианские правые в США, крах атеистических режимов и т.д.), так как не укладывавшиеся в господствующую модель факты существова-

¹³ Это было общее убеждение исследователей того времени (см. Эйзенштадт Ш., Шлюхтер В. Пути к различным вариантам ранней современности: сравнительный обзор. — «Прогнозис: журнал о будущем», 2007, № 2 (10). С. 213–214).

ли и ранее, они никак не мешали существованию рассматриваемой мифологемы. На наш взгляд, гораздо более важной оказалась та теоретическая критика, которой подвергся европоцентризм (или западоцентризм) со стороны представителей постмодернистской и постколониальной мысли.

После того, как стало очевидно, что сам принцип полагать какое-либо общество образцом для всех других является ошибочным, миф о неминуемой общемировой секуляризации и о неизбежном становлении светского мира рухнул. Социологам пришлось увидеть мир в его целостности и считаться с этим. Им пришлось отказаться от главного тезиса, определявшего их представление о секуляризации: что становление современного общества (прототипом которого являются общества Запада) и религия несовместимы, что чем больше одного, тем меньше другого. Вместо этого сегодня все чаще говорят о феномене «множественной современности»¹⁴, то есть о том, что общество может быть современным по-разному (Европа — одна разновидность современного общества, а Иран — другая). Короче говоря, исследователи действительно открыли для себя мир заново — во всем его многообразии.

Появление понятия «десекуляризация» как раз и является следствием этого нового открытия мира. Исследователи увидели, что исламский фундаментализм, подъем пятидесятнических церквей в Латинской Америке и многие другие явления по всему миру (в том числе и на Западе) — это особые, заслуживающие внимания феномены, а отнюдь не окольные пути к универсальной секуляризации. Однако при этом отказ рассматривать секуляризацию как универсальное, общемировое явление еще не означает, что она не имеет места на Западе. Недаром книга, на которую чаще всего ссылаются в связи с десекуляризацией («Десекуляризация мира» под редакцией Питера Бергера¹⁵), посвящена рассмотрению примеров религиозной витальности по всему миру, которые противопоставляются светской Европе. То есть понятие десекуляризации описывает то, что происходит по всему миру в противовес секуляризации на Западе.

В этом же смысле можно говорить и о постсекулярном мире — как о мире, в пространстве которого светский Запад вынужден иметь дело с отнюдь не светскими режимами и культурами. Своего рода символом вступления в этот постсекулярный мир с его абсолютно новыми вызовами и проблемами можно считать трагические события 11 сентября 2001 г. в США. При этом, однако, нельзя не заметить, что выход на первый план тезиса о постсекулярном мире — это результат не каких-то решающих событий, но скорее нового видения мира, возникшего в результате устранения мифологемы, определявшей взгляды ученых на будущее религии по всему миру.

Однако в сегодняшней полемике о положении религии в современном мире прилагательное «постсекулярный» начинает использоваться, в том числе, и для описания реалий западных обществ. Насколько и в каком смысле происходящее на Западе позволяет говорить о постсекулярной эпохе?

Одним из тех, кто наиболее активно в последнее время пишет о феномене постсекулярного общества в условиях современного Запада, является известный немец-

¹⁴ Eisenstadt S. Multiple Modernities. — *Daedalus*, vol. 129, 2000, No. 1. PP. 1–30.

¹⁵ The desecularization of the world : resurgent religion and world politics (ed. P. L. Berger). Wash. (D. C.), Grand rapids, 1999.

кий философ Юрген Хабермас¹⁶. Он ссылается на следующие обстоятельства. Во-первых, все очевидней становится зависимость современных светских государств и обществ от религиозных традиций и представлений: именно от них все больше зависит воспроизведение чувств гражданской общности и солидарности, разъедаемых господствующими рыночными отношениями. Иначе говоря, светская культура становится все более неспособной воспитывать полноценных граждан, ориентированных на что-то большее, чем индивидуальное благополучие, и ей приходится полагаться на позитивное влияние религиозных традиций. Во-вторых, современные западные общества сталкиваются с новыми религиозными сообществами, которые с большим трудом адаптируются к светским принципам устройства европейских обществ. Речь идет, естественно, прежде всего, о мусульманах. Проблема ислама в Европе заново подняла вопрос о публичном пространстве и о том, не нарушаются ли права религиозных граждан на полноценное участие в общественной жизни, когда государство строится исключительно на рациональных основаниях. То есть когда нельзя просто сказать: «Это плохо, так как противоречит тому, что сказано в Библии (или в Коране)», но нужно рационально обосновать и аргументировать свою позицию.

Помимо сказанного Хабермасом можно обратить внимание и на активное участие католической церкви (в Европе) и протестантских деноминаций (в США) в актуальных политических и культурных дискуссиях, посвященных проблемам морали, биоэтики и т.д.

Вне всяких сомнений, Хабермас затрагивает очень серьезные проблемы, однако при этом не стоит преувеличивать силу этих новых обстоятельств. Например, исламская угроза искусственно раздувается исламофобами и обеспокоенными этой угрозой общественными деятелями. Едва ли мусульмане, не от хорошей жизни покинувшие свои страны, захотят превратить Европу в подобие своих родных исламских государств. Сегодня, по словам П. Бергера, ведется борьба за «душу европейского ислама»¹⁷, и пока нет оснований считать, что победу в этой борьбе одержат именно противники светского устройства общества.

Хотя эти новые обстоятельства действительно свидетельствуют о том, что религия вновь приобретает социальную значимость, следует помнить, не все связанные с секуляризацией процессы равнозначны: определяющим является макро-уровень, то есть уровень структуры общества, а все остальные изменения — лишь производные от него. Процессы, происходящие в западных обществах начала XXI века никак не затрагивают основополагающий уровень. Они касаются мезо-уровня или даже микро-уровня и если что и опровергают, то лишь тезис о том, что судьбой религии в условиях современного общества является неизбежная приватизация. Именно поэтому тот же Хабермас говорит о постсекулярном обществе в условиях продолжающейся секуляризации (sic!). Другими словами, в современном мире

¹⁶ Хабермас Ю. Вера и знание. В кн.: Хабермас Ю. Будущее человеческой природы. М., «Весь Мир», 2002; Хабермас Ю., Ратцингер Й. Диалектика секуляризации. О разуме и религии. М., Библиейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2006; Хабермас Ю. «Постсекулярное общество» — что это? — <http://www.mnepu.ru/go.php?n=53&aa1=418> (от 24.05.2008).

¹⁷ Berger P. Interview. — The Hedgehog Review, vol. 8, 2006, No. 1, 2. P. 157.

стержень секуляризации остается нетронутым, но внутри светского универсума религия вполне может обрести место, в том числе, и в публичном пространстве, что и происходит.

Действительно, если относиться к Западу США и Европу, то там в последние годы не произошло никаких радикальных трансформаций, позволяющих говорить о начале полноценной постсекулярной эпохи и десекуляризации. Напомню, что секуляризация была связана с переходом от средневекового общества, существование которого было бессмысленно без церкви, исполнявшей роль ключевого социального института, — к обществу светскому. Едва ли сегодня найдется хоть один реальный факт, свидетельствующий о том, что Европа вновь движется к средневековому состоянию. В случае США все сложнее: в истории этой страны никогда не было ничего сравнимого с католической церковью времен Средневековья. Но даже там, за исключением непродолжительного подъема протестантского фундаментализма в 80-е гг. XX века, нет никаких свидетельств того, что религия (протестантизм) может обрести значение, сопоставимое с тем, которое она имела до «светской революции» начала XX века. Напомню, что вплоть до начала XX века американское общество было в высшей степени религиозно однородным: мораль, образование, общегосударственные ценности — все было пронизано протестантизмом.

Доказательством вступления в постсекулярный мир на Западе часто (например, так предлагают понимать постсекулярный мир организаторы конференции) служит тезис о том, что произошло окончание диктата секулярных религий (нацизм, коммунизм, воинствующий атеизм и пр.) и произошел переход от светскости «антирелигиозной» и «агрессивно-индифферентной» к светскости «понимающей» и «конструктивной». Однако в таком понимании тезис о постсекулярном мире становится заложником либеральных представлений о мире: на смену тоталитарным идеологиям приходит свободный либерализм. Однако проблема в том, что либерализм оказывается лишь *чуть менее* враждебным к конкретным религиям, чем все прочие идеологии Модерна. Как это ни парадоксально звучит, но само либеральное понятие «религия» — это понятие враждебное конкретным религиям, таким, например, как ислам и христианство (кроме его либеральных протестантских разновидностей). Поэтому либеральный дискурс о свободе религии постоянно оттеняется отнюдь не либеральными тезисами про религиозный фанатизм, экстремизм и терроризм.

Таким образом, за прошедшие годы — вопреки громогласным заявлениям о постсекулярном обществе — секуляризация на Западе (на макро-уровне) укрепилась настолько, что даже сама мысль о том, что все может быть иначе, кажется фантастической. Недавно один из социологов вообще предложил рассматривать секуляризацию на макро-уровне как новое осевое время, как неизменную константу, с которой можно только смириться и под которую отныне нужно лишь подстраиваться¹⁸.

Даже Россия (которую тоже можно отнести к западному миру), несмотря на события начала 1990-х гг., никак не может считаться примером успешной десекуляризации. Крушение Советского Союза с его атеистической идеологией привело

¹⁸ Lambert Y. Religion in Modernity as a New Axial Age: Secularization or New Religious Forms? — *Sociology of Religion*, vol. 60, 1999.

не к десекуляризации, но лишь к встраиванию России в общеевропейскую модель секуляризации. Особенностью социалистического общества по сравнению с обществом капиталистическим была не секуляризация, но идеология секуляризма (атеизм, борьба с религией), принятая и реализуемая на государственном уровне. Именно эта идеологическая составляющая исчезла после распада СССР. Современное российское общество в плане секуляризации почти полностью воспроизводит общество европейское: секуляризация на макро-уровне (хотя государство и пытается использовать церковь в своих целях), рынок религий (правда, еще только возникающий), низкие показатели религиозности и т.д.

Таким образом, применительно к западным обществам можно лишь с очень большими оговорками говорить о начале постсекулярной эпохи и о какой-либо десекуляризации. Напомним, само понятие десекуляризации было введено Питером Бергером для того, чтобы противопоставить светское европейское общество религиозной витальности, наблюдаемой по всему миру. Западный мир из правила и образчика для всего мира превратился в исключение, но от этого он не стал менее светским. При этом, безусловно, религии сохраняют свою жизненность и на Западе и даже иногда привлекают к себе повышенное внимание. Иной раз они получают лестные характеристики и даже отмечается их исключительная значимость и заслуги перед обществом и государством, однако все это не отменяет реально совершившейся секуляризации.

Таким образом, о постсекулярном мире можно говорить лишь в том смысле, что в современном мире светские западные общества сосуществуют с обществами религиозными и вынуждены с ними считаться. Некоторые изменения в отношении роли религии происходят и в самих западных обществах, однако не нужно преувеличивать их масштаб: секуляризация *объективно* по-прежнему остается незыблемым фактом.

Проблемы глобализации «постсекулярного» сообщества

В. В. Печатнов

Как известно, после второй мировой войны развитие международных связей привело к явлению, называемому глобализацией. Глобализация — это сложный феномен, который имеет как экономический, так и политический, культурный и интеллектуально-духовный аспекты. Однако в целом глобализацию можно охарактеризовать как процесс экономического, политического и культурного сближения народов в мировом масштабе.

Этот процесс имеет определенные положительные стороны. Во-первых, создание всемирной компьютерной сети открыло из почти любой точки земного шара доступ к информационным и (до некоторой степени) также и культурным ресурсам всей планеты. Кроме того, интернет создает принципиально новые возможности общения между людьми.

Во-вторых, международные организации, такие как ООН, несмотря на возможность манипулирования ими, способствуют все-таки разрешению споров и конфликтов в различных регионах мира. В-третьих, глобализация экономики сулит возможность стремительного экономического роста за счет обогащения национальных экономик технологическими достижениями других стран, увеличения мобильности капитала и за счет возможности реализации международных проектов¹⁹.

Наконец, происходящее в результате глобализации сближение людей, расширение возможностей для их общения, минимизация национальных и иных разделений между ними созвучны заложенному в самой человеческой природе стремлению к сближению и общению с другими. Энтузиазм, с которым люди приветствуют определенные проявления глобализации и саму идею мира как общего дома обьясняются в большей степени тем, что эти явления и эта идея дают надежду на удовлетворение данного стремления, наивысшим выражением которого является поиск подлинного единения всех.

¹⁹ Панова В. Глобализация (рукопись). С. 10.

В то же время процесс глобализации имеет невиданные доселе отрицательные последствия. Во-первых, глобализация экономики не только не привела к выравниванию уровня жизни и экономического развития в разных регионах мира, но напротив, увеличила пропасть между развитыми странами и странами «второго» и «третьего» мира. К началу XXI века на богатые страны, составляющие пятую часть всех государств, приходилось 86% мирового ВВП, 82% мировой торговли и 85,5% частных сбережений. Эти страны использовали 85% мировой древесины, 75% обработанных металлов, 70% энергии и 74% мировых телефонных линий²⁰.

Во-вторых, транснациональные корпорации (ТНК), являющиеся двигателями глобализации, сосредоточили в своих руках невиданную власть, которой они пользуются бесконтрольно и, увы, беспринципно. Этому способствует и духовно-нравственная обстановка в мире. Ранее в цивилизованном мире существовали некие основные религиозные или этические принципы, обеспечивавшие какое-то равновесие и не терявшие свою ценность даже тогда, когда их попирали по «праву сильного». Сегодня ситуация изменилась. Принципы потеряли свое значение, и цивилизованный мир поклоняется экономической мощи и, в конечном счете, деньгам. И во имя денег ТНК и военно-промышленный комплекс США проводят в СМИ глобального значения грандиозные компании по дезинформации и «промыванию мозгов». Благодаря этому последняя война на Кавказе предстала перед миром как агрессия России против Грузии, а бомбардировки Югославии в 1999 г. были представлены как борьба за освобождение ее народа.

В-третьих, из США и Западной Европы через глобальные СМИ и интернет в мире распространяется некая единая псевдокультура. Она удовлетворяет лишь самые примитивные человеческие запросы и открыто культивирует гедонизм и вседозволенность. Общение в рамках такой культуры на первый взгляд легко и широко, но на деле становится все более поверхностным и безличным. Когда общаешься лицом к лицу, еще можно встретить человека как личность. Когда разговариваешь по телефону, это уже становится почти невозможным (за что, если не ошибаюсь, телефон и не любил покойный Солженицын). Когда же общешься краткими сообщениями по e-mail или SMS-ками, то это уже тень от тени подлинного человеческого общения.

Да и при общении лицом к лицу в такой культуре происходит не встреча личностей, а, увы, продолжение компьютерного чата или вариации на темы низкопробных голливудских фильмов или хитов MTV. При всем сближении людей, которое приносит глобализация, единения между ними не происходит. И не происходит, прежде всего, потому, что отсутствует высший духовный ориентир, к которому бы все стремились.

Происходит лишь внешняя уравниловка в форме американизации, когда молодежь по всему миру носит джинсы или короткие штанишки, если вчера они были модны в США²¹, пьет колу, ест хотдоги, употребляет английские слова и выражения. А на фоне этого (намеренно или нет — вопрос отдельный) навязывается разобщающее людей либеральное мировоззрение. Это мировоззрение достигает определенной

²⁰ Мартин Г.-П., Шуман Х. Западная глобализация. С. 53.

²¹ Имеются в виду мужские.

степени терпимости за счет отказа от понятия объективной истины и утверждения в качестве мерила всех вещей и критерия истины человека в его эмпирической данности. Либеральное мировоззрение властно призывает каждого человека выбрать свою собственную истину, и даже свою собственную мораль — определять, что хорошо, а что плохо, — не признавая для себя никакого авторитета²². Как возможно единение человечества, если у него нет ни единой истины, ни единой морали? Я здесь веду семинары по философии. И вот год назад, после первого семинара, ко мне подошла студентка и грустно сказала: «Мы потратили время впустую. Ведь в философии все субъективно, и нет никакой единой истины». Так томится в либеральных оковах дух человека, предназначенный все-таки для познания истины.

А Христос говорит в Евангелии: «И познаёте истину, и истина сделает вас свободными»²³. Иудеи, беседовавшие с ним, возмутились: «Мы семя Авраамово, и не были рабами никому никогда». А в ответ слышат: «Истинно говорю вам: всякий, делающий грех, есть раб греха... Если Сын освободит вас, то истинно свободны будете»²⁴.

Не случайно поэтому, что иной способ единения человеческого сообщества существует в христианской Церкви. Церковь с самого начала ощущала себя вселенской, то есть всеобъемлющей и объединяющей реальностью, в которой не имеют никакого значения этнические, социальные и иные различия. «Нет уже Иудея, ни Еллина; нет раба, ни свободного... ибо все вы одно во Христе Иисусе», — писал в послании к Галатам апостол Павел²⁵. Есть в Церкви и высший духовный ориентир, который упоминает апостол в конце приведенной цитаты. К нему устремляются все члены Церкви, и вокруг него или, точнее, в нем, обретают и подлинное единство друг с другом.

Каким образом? Дело в том, что путь ко Христу лежит через отвержение греха и его корня — эгоизма, себялюбия. «Если кто хочет идти за Мною, отвергнись себя и возьми крест свой и следуй за Мною»²⁶. Именно отвержение эгоизма есть непрерывное условие единения человечества²⁷. Только отвергнув свой эгоизм во имя высшего духовного идеала, человек может понять другого, «вместить» в себя другого, по выражению апостола Павла, и обрести единство с ним. Т.е. ощутить, что я и другой — одно, и вместе мы составляем единое тело человечества.

А глобализация и ее универсальная псевдокультура не могут освободить человека от эгоизма. Напротив, то пряником достатка, то кнутом страха они влекут человека к раздуванию своего «я». Во-первых, они учат его *самоутверждению*, призывая добиваться своей цели чего бы это ни стоило другим (“Don't take 'no' for an answer” —

²² Кирилл, митрополит Смоленский и Калининградский. Лекция в Свято-Успенской Киево-Печерской Лавре 24.12.2005. См. <http://www.otechestvo.org.ua/main/2005-12/2408.htm>.

²³ Ин 8. 32.

²⁴ Ин 8. 33–34, 36.

²⁵ Гал 3. 28.

²⁶ Лк 9. 23.

²⁷ Μαντζαρίδης Γ. Παγκοσμολογία και παγκοσμιότητα: χημείρα και αλήθεια. Θεσσαλονίκη, 2001. Σ. 35.

«Не принимай „нет“ в качестве ответа», гласит принцип сформулированных в США «кодексов выживания»), отвергать любую критику и самокритику, никогда не просить прощения (в лучшем случае сказать: «мне очень жаль»). Во-вторых, псевдокультура глобализации учит человека *самоудовлетворению* («потребляй!», «наслаждайся!», «собирай!»); и, в-третьих, *самопрославлению*. Утверждению эгоизма способствует и насаждаемое глобализацией либеральное мировоззрение, делающее каждого для себя критерием истины и морали. Эгоистичный, замкнутый на себе самом человек отделен от Бога и от других людей, и не может достичь никакого единства.

Христианский путь лежит в противоположном направлении. Принявшие Христа как Бога и Спасителя идут за ним по пути христианской любви и самоотвержения, по пути самоумаления, получая в дар его любовь, его победу над смертью, участие в его Божественной жизни и единство с ним и со всем человечеством.

Однако отвергнуть свой эгоизм и последовать за Христом одним лишь решением воли невозможно. Невозможно отчасти из-за ввевшихся в человеческую природу гордыни и стремления к самоутверждению, а также из страха за себя. Но все это преодолевается после вступления человека в Церковь, где он соединяется со Христом в таинстве крещения, а затем начинает жить, подкрепляемый благодатью, то есть Божественной силой и благодатью, которые он получает в других церковных таинствах. Божественная благодать изгоняет животный страх человека за самого себя, и помогает ему преодолевать гордыню и самость.

В Церкви человек учится любить не только Бога, но и других людей, которые становятся для него уже не другими, а ближними в том смысле, в котором в Евангелии объясняет это понятие Христос²⁸. И постепенно человеку открывается возможность единения со всем человечеством.

Но как возможно такое единение? Как один конкретный человек может быть один со всеми шестью миллиардами населения Земли? Сегодня нам известно из биологии, что любой организм состоит из клеток, каждая из которых содержит информацию обо всем организме. Это означает, что клетки любого организма однородны между собой и однородны со всем организмом, и что каждая клетка потенциально содержит в себе весь организм²⁹. При этом клетки не делаются одинаковыми и не перестают различаться между собой и образовывать бесконечное разнообразие членов организма, например, руки, ноги, зубы, уши и т.д. человеческого организма. Все клетки различны, но они составляют гармоничное единство неделимого организма³⁰.

Так и человечество с точки зрения христианства представляет собой единый организм, один род, ведущий свое начало от первого сотворенного Богом человека. А люди, составляющие человеческий род, биологически удивительно схожи, действительно одно-родны. Независимо от пола или национальности, у всех людей последовательности в ДНК (которая содержит всю генетическую информацию) на 99,9% одни и те же³¹. Поэтому их можно назвать клетками единого организма чело-

²⁸ См. Лк 10. 25–37.

²⁹ Μαντζαρίδης Γ. Ук. соч., с. 36.

³⁰ Там же.

³¹ Μαντζαρίδης Γ. Ук. соч., с. 35, сн. 9.

вечества. Это отнюдь не умаляет их личностной уникальности. На уровне личности каждый человек уникален, и не существует двух одинаковых людей. Но как клетка единого организма человечества, подобно клетке любого другого живого организма, каждый человек потенциально содержит в себе все человечество. А в Церкви, следуя за Христом, подкрепляемый Божественной благодатью, человек может реализовать эту потенциальность силой христианской любви.

История Церкви знает христиан, думавших о вселенском единстве или осуществивших его на деле в своей жизни. Так в VII веке святой Максим Исповедник писал о пяти разделениях в мире, которые человек призван преодолеть, вернуть к единству, и которые на деле преодолел Христос. А в XX веке греческая монахиня Гаврилия (Папаянни) работала с прокаженными в Индии, учила неграмотных в Африке, помогала людям на всех континентах, живя среди индуистов, квакеров, иудеев, и говорила: «Неважно, куда ты идешь, неважно, как ты живешь. Одно важно: сколько и какого качества любви даешь всем, всем без различия»³². И в том же веке Силуан Афонский, уже причисленный к лику святых в Православной Церкви, каждодневно молился, с великой скорбью и плачем, за весь мир как за самого себя.

Но эти люди смогли достичь единства со всем человечеством — бытийно! — только благодаря Христу. Он есть первый вселенский Человек, единый со всеми, потому что он отождествил себя с каждым человеком и умер за грехи всего человечества, всех людей, которые когда-либо родились, рождаются или будут рождены. Своим воскресением он освободил человека от страха смерти, а в Церкви дает ему свою Богочеловеческую жизнь, давая ему возможность открыться всему миру и вместить в свое сердце все человечество.

Таким образом, в христианской Церкви возможно достижение подлинного человеческого единства, которого люди ждут от глобализации и которого глобализация, в силу отмеченных выше проблем, никогда не сможет им дать.

³² Μοναχή Γαβριηλία. Ἡ ἀσκητικὴ τῆς ἀγάπης. Γερόντισσα Γαβριηλία, 2.10.1897–28.03.1992. Αθήνα, 1998.
10-е издание. Рус. пер.: Монахиня Гавриилия. Подвиг любви. Геронтисса Гавриилия, 02.10.1897–28.03.1992.
Покров —Задорожье, 2005. С. 493.

Иноязычные слова в роли управленческой технологии

В. П. Терин

*«Язык — дом бытия»
Мартин Хайдеггер*

Статья построена в соответствии с восприятием, задаваемым средствами электросвязи и электронной коммуникации, что соответствует его огромному влиянию на современных читателей, хотя они до сих пор, как правило, все еще слабо представляют себе его характер, следование которому в печатном тексте требует его мозаичной организации.

Часть первая, очень теоретичная и по-настоящему вступительная

Кто не знает новых, недавно появившихся в русском языке иноязычных слов! Ведь для того, чтобы встретиться с ними, не надо брать в руки «Словарь иностранных слов», тем более что о большинстве из них там все равно ничего не сказано. Есть, конечно, и другие словари, но, понимая, что у нас в стране появились огромные провалы в издательской культуре, вы, наверное, не будете удивляться, если обнаружите, что и там не то! Нет, ну зачем же словари, когда сейчас такие слова встречаются каждый день в самом непосредственном окружении каждого человека, и уже в силу этого они не могут, конечно, не только оставаться незамеченными, но и не оказывать на него большого влияния.

Как недавно мне сказал высокопоставленный сотрудник одного представляющего интересы науки госучреждения, обосновывая использование им слова «бизнес», а не «предпринимательская деятельность», «дело» и т.д.³³ «Ведь вот едешь по

³³ Речь шла о включении в официальный документ широко распространенного выражения «предприятия малого и среднего бизнеса» в связи с тем, что слово «предприятие» как раз и означает то, что по-английски можно передать как «business». В результате нашего разговора распространенное выражение убрали, а вместо него написали «малые и средние предприятия». Для сравнения, среди значений слова business в английском языке — дело, постоянное занятие, специальность; обязанность, долг, назначение; круг обязанностей; предприятие; торговля, коммерческая деятельность; (разг.) ►

городу и это слово часто видишь!», за чем можно, конечно, услышать хорошо знакомое и для многих успокоительное «Будем как все!», но мне, прежде всего, показалось, что он (когда был, например, студентом) не читал рассуждения немецкого философа Иммануила Канта о мнении, вере и знании как трех ступенях в формировании убежденности человека в том, что он говорит истину, согласно которому мнение — это хотя и признание чего-то истинным, но в действительности оно до истины не дотягивает как субъективно, так и объективно, вера же как суждение имеет достаточное основание истинности с субъективной стороны, но недостаточно обоснованно по признаку объективности, и, наконец, знание в этом ряду означает доказательное признание истинности суждения достаточным как субъективно, так и объективно³⁴. Поэтому, поскольку речь идет о понимании управленческой роли иноязычных слов в текущей языковой практике, знание не может не представляться самым надежным средством для этого, но при этом-то вы чуть ли не сплошь и рядом обнаруживаете, что для множества людей это совсем не так, что им зачастую гораздо ближе и понятнее требования не стремления к знанию, а согласия со своим окружением, тем более что в наши дни они чаще всего выступают в довольно мягкой и даже демократичной форме, как бы предоставляя человеку возможность выбора из того, что в социальной психологии называют «значимые другие», и указывая, тем самым, на то, что принятие им соответствия своему окружению за истину происходит скорее бессознательным, чем сознательным образом.

Первичность такого конформизма у многих выражается в том, что они, совершенно искренне отождествляя давление своего окружения с требованием объективного подхода, принимают за знание то, что в действительности им предлагается в виде мнения, то есть то, что, как это и отметил Кант, недостаточно как с субъективной, так и с объективной стороны. И обращает на себя внимание в этой связи то, что множество иноязычных слов вводятся в русский язык без всяких аргументов в виде калек, фактически отбрасывая проблему перевода как избыточную. Известно также, что такие калки почти исключительно заимствуются из английского языка, и в результате складывается довольно забавная ситуация, когда, например, англичанин назовет встречу на высшем уровне по-английски, немец — по-немецки, француз, соответственно, — по-французски, а говорящий по-русски гражданин РФ сработает в этом случае под англичанина, или, точнее, наверное, будет сказать, под

дело, вопрос, случай; (театр.) игра, мимика, актерские атрибуты, приспособления; (амер.) клиентура, покупатель, публика (см., например, Новый большой англо-русский словарь в трех томах, т. I. М., «Русский язык», 2000). Что касается истории этого слова в русском языке, то в 50-х годах его стали употреблять фарцовщики, затем пришел черед цеховиков, и в этом смысле оно так и существовало в советском кино.

³⁴ «Признание истинности суждения, или субъективная значимость суждения, имеет следующие три ступени в отношении убеждения (которое имеет также объективную значимость): мнение, веру и знание. Мнение есть сознательное признание чего-то истинным, недостаточное как с субъективной, так и с объективной стороны. Если признание истинности суждения имеет достаточное основание с субъективной стороны и в то же время считается объективно недостаточным, то оно называется верой. Наконец, и субъективно и объективно достаточное признание истинности суждения есть знание. Субъективная достаточность называется убеждением (для меня самого), а объективная достаточность — достоверностью (для каждого). Я не буду останавливаться более на разъяснении столь ясных понятий.» (Кант И. Сочинения в шести томах. М., «Мысль», 1964, т. 3. С. 673).

некоего американца, то есть возьмет, да и скажет «саммит», хотя и сделает это с хорошим русским произношением.

Часть вторая, содержащая некоторые разъяснения, позволяющие еще лучше понять суть проблемы

Можно, конечно, и английское слово «table» (стол) переводить на русский язык, как «тейбл», а потом привыкнуть к этому самому «тейблу» и говорить уже так, как мы привыкли говорить «чай», «автомобиль» и многое другое. Но вот только, спрашивается, зачем? Если уж обращаться к истории вопроса, то нетрудно обнаружить, что, например, у отечественных исследователей издавна считалось само собой разумеющимся не заниматься подсовыванием калек, перекаладывая, тем самым, свою работу по пониманию значения слова на плечи людей, которые, по определению, знают еще меньше. А переводить на русский язык любой иностранный термин, поскольку он действительно необходим, и если уж вводить кальку, то делать это только в том одном-единственном случае, когда ничего другого придумать вовсе нельзя.

Сейчас, конечно, другое дело. Сейчас человеку, для которого перевод — не роскошь, не может не бросаться в глаза, что норму употребления новых слов очень часто задают люди, к проблематике перевода со всеми ее сложностями вовсе не подготовленные и оказавшиеся в контакте с новыми для себя словами просто в силу сложившихся обстоятельств. Поэтому проблема перевода для них чаще всего неподъемна (иногда, правда, складывается впечатление, что им просто лень заглянуть в словарь), и — что тоже очень важно — в силу тех же обстоятельств среди таких любителей калек оказались люди, контролирующие ресурсы внедрения иноязычных слов в русский язык (прежде всего — телевидение) и проталкивающие их в русский язык безапелляционно только потому, что им это надо. А тем самым проблематика употребления иноязычных слов приобретает социологическое измерение, побуждающее повнимательнее посмотреть на то, что предполагает их употребление в действительности.

Возьмем, например, слово «гастарбайтер» (то есть кальку немецкого слова «Gastarbeiter»), которым стали, в основном, обозначать работающих в РФ иностранных рабочих из бывших советских республик Средней Азии. Обратим внимание, что, во-первых, это немецкое слово, обычный перевод которого — «иностраный рабочий, рабочий иммигрант»³⁵, введено у нас как калька для употребления людьми, из которых подавляющее большинство немецкого языка не знает, но которые не могут не понять, что речь идет о людях, для обозначения которых в русском языке ни одного слова не нашлось. «Немцы», вот, например, — хоть это тоже не наши люди, но они всего-то лишь что-то вроде немых, а когда говорят «гастарбайтеры», то ведь какие-то нелюди получаются! И это о людях, которые еще сравнительно недавно были полноправными гражданами нашей бывшей страны! Так почему-то и хочется воскликнуть: «Автора, автора!», тем более что автора в самом деле что-то не видно.

Сразу отметим в этой связи две вещи. Во-первых, для полного освещения затронутых вопросов дозволенные размеры статьи явно недостаточны, а во-вторых — вопросы эти в их самом общем виде далеко не новые. Имея это в виду, нам удастся

³⁵ См. Салищев В.А., Дикс Х. Новый немецко-русский экономический словарь. М., «Наука», 1997.

выделить здесь для анализа лишь некоторые слова-кальки, поскольку их употребление вызывает озабоченность.

И еще одно предварительное замечание в связи с тем, что многие плохо представляют себе опорную роль научного анализа для построения правильных суждений. Чтобы было понятнее, о чем идет речь, возьмем широко распространенное понимание результата последних президентских выборов в США, поскольку на его примере легко показать, что в повседневной жизни множество людей, во-первых, легко принимают воздействие на себя со стороны за собственное мнение, которое к тому же, во-вторых, они еще отождествляют с знанием.

Недавно я спросил одну аспирантку, специализирующуюся по США: «Почему победил Барак Обама?», и она тут же, говоря как о деле ей хорошо известном, стала называть «причины его победы».

В их числе были более убедительные, чем у Джона Маккейна, предложения по выходу из кризиса; упор на поддержку низших и средних по уровню дохода трудовых слоев; ставка на молодежь, выведившая ее из состояния поколения, не участвующего в политике; привлечение к выборам множества тех, кто до этого в них не участвовал, и многое другое, в том числе поддержка кандидатуры Обамы ведущими органами печати, радио и телевидения; данные социологических опросов, на протяжении долгого времени почти единогласно говорившие о вероятной победе Обамы; эффективное использование командой Обамы Интернета с его социальными сетями и блогосферой.

Нетрудно обнаружить, что, во-первых, это же могут сказать многие из тех, кто следил за последней избирательной кампанией в США, и что, во-вторых, — для них это тоже будет представлять собой знание. Но дело в том, что, строго говоря, такие утверждения не являются знанием, когда можно было бы с полной уверенностью сказать, что дело обстояло именно так, а не иначе, или, иначе говоря, знание здесь если и присутствует, то в неполном, недостаточном виде, то есть в общем и целом перед нами здесь, опять же, не знание, а всего лишь мнение. Но, тем не менее, в-третьих, важно иметь в виду большую притягательную силу этих утверждений, что видно уже из того, что многих так и тянет с ними согласиться.

Дело здесь, прежде всего, в том, что в разговорах о том, почему на выборах победил Барак Обама, упомянутые аргументы должны очень часто встречаться уже потому, что они представляют собой воспроизведение утверждений, которые в последние месяцы предвыборной борьбы каждый день и помногу раз повторялись по телевидению и радио или на страницах прессы. Иначе говоря, приведенные выше рассуждения говорят, прежде всего, о большом и даже огромном влиянии массовой медиа, которые, работая в соответствии с правилом «Давать то, что хочет аудитория», преподносили свои сообщения таким образом, что содержащиеся в них аргументы стали множеством людей с легкостью выдаваться за свои собственные, побуждая исследователя вспомнить о, казалось бы, давно изжившей себя концепции всемогущества средств массовой коммуникации.

Можно, конечно, преклоняться перед силой воздействия прессы, но можно и вспомнить, что когда-то Ф. Рузвельт и Г. Трумэн победили на выборах вопреки ей, и что довольно убедительные сомнения высказываются даже по поводу ставших для многих хрестоматийным доказательством ведущей роли теледебатов между кандидатами на должность президента страны Р. Никсоном и Дж. Кеннеди. Уже

эти примеры побуждают усомниться в приведенных выше аргументах, в том, что именно они действительно являются причинами результата последних американских выборов. Но, тем не менее, еще более важным является понимание того, что, при всей их привлекательности, они не обладают необходимой для знания доказательной силой³⁶.

Отмечая, что приведенные выше аргументы в пользу победы Барака Обамы поставались, в основном, прессой, ни в коей мере, конечно, не следует принимать ее значение, понимая, что в прессе работают люди профессиональные, умные, знающие, да и вообще всякие, которые должны понимать, что все, преподносимое ими, не должно отталкивать статистически значимую часть аудитории. Но что же тогда делать тем, кто занимается производством знания и, тем не менее, тоже должен выходить на уровень массового сознания, хотя знание, как ни крути, к уровню массового сознания не сводится? Ведь производство знания не может не сталкивать учебного с проблемой коммуникации (коммуникации как связи и коммуникации как общения), поскольку продукт его труда — в первую очередь, конечно, для него самого — обладает доказанным и наглядным признаком всеобщности, что, соответственно, как бы само собой побуждает его сделать сведения об этом продукте достоянием всех. Иначе говоря, в условиях стремительно возрастающего производства

³⁶ Обратим, в связи с этим, внимание на то, что действительно лавинообразную победу Обамы можно назвать лишь применительно к коллегии выборщиков, посредством которой в США избираются президент и вице-президент, а если бы итоги выборов определяло количество голосов, поданных самими избирателями, то она выглядела бы гораздо скромнее, поскольку из их числа за него проголосовало лишь 53%. Что же касается, например, приведенных здесь выше указаний на использование сторонниками Обамы инфокоммуникаций, то их ценность релятивизируется, например, уже тем, что в предвыборном штабе Джона Маккейна работали две дамы, занимающие очень сильные позиции в мире инфокоммуникаций и очень хорошо понимающие их мощь, а постольку и представляющие себе их воздействие, для выявления характера которого Маршалл Маклуэн так много сделал. Одна из них, Карли Фиорина, до этого стояла во главе компании Хьюлетт-Паккард, а другая, Мег Уитман, возглавляла корпорацию Ибей (eBay). К тому же отметим, что, в общем и целом, разработки Маршалла Маклуэна, знание которых может оказать неоценимую помощь при проведении избирательной кампании, к настоящему времени во многом впитаны управленческой культурой американского общества, и уже в силу этого мало вероятно, что в окружении того же Джона Маккейна их не учитывали люди, ответственные за использование инфокоммуникационных ресурсов. Не случайно, что и сам Маккейн, заявляя незадолго до выборов о ведущей роли США в обеспечении общемирового экономического роста, связал это обстоятельство, прежде всего, с американским превосходством в развитии инфокоммуникаций. Отметим также, что в этот период глобальных потрясений Джон Маккейн был для Республиканской партии удачной кандидатурой, поскольку он со своей репутацией человека «самого по себе» (maverick) уже в силу этого как бы изначально дистанцировался от так или иначе скомпрометированной администрации Джорджа Буша, в том числе при этом в качестве такого, во многом независимого кандидата в той или иной мере оказываясь привлекательным для тех избирателей, которые хотя и склонялись к поддержке демократов, но, тем не менее, испытывали в связи с ними колебания или недовольство (например, для тех из них, кто был в значительной степени подвержен бытовому расизму). Причины победы Обамы, таким образом, можно вполне представить совсем иначе, объясняя поражение Маккейна, например, просто случайностью, неудачным стечением обстоятельств или какой-нибудь другой, не поддающейся точному учету вещи. Ведь то, что многие люди верят в судьбу, свидетельствует не просто о качестве их мышления, но и указывает на то, что в мире действительно есть вещи, и притом очень серьезные вещи, которые нашему разуму никак не подвластны. И нетрудно себе представить, что если, несмотря на все приведенные выше аргументы в пользу Барака Обамы, победил бы все-таки не он, а Джон Маккейн, то к доминировавшим накануне выборов высказываниям были бы быстро найдены корреляты, которые все также свидетельствовали бы о неизменной мудрости своих творцов.

знаний представители научного сообщества испытывают все большую внутреннюю стимуляцию выхода со своими достижениями (со всеми их плюсами и минусами) на уровень общепонятного как он представлен массовой коммуникацией с присутствием ей языком и другими особенностями. И в этой связи можно увидеть, что ученый — это тоже человек, что он, как и прочие люди, подвержен давлению окружающей среды, в том числе как оно выступает в сообщениях средств массовой коммуникации и что он, как и они, способен отождествлять при этом мнение со знанием, хотя, в отличие от них, он должен стремиться при этом придать своим выводам наукообразную форму, как это происходит, например, в случае с противопоставлением таких изначально иноязычных понятий, как «СМК» и «СМИ», предполагающих принципиально различные управленческие подходы.

Часть третья, в которой показаны некоторые итоги введения иноязычных слов без необходимой для этого научной экспертизы

Древнегреческий философ Платон учил, что лучше думать по принципу «одно понятие — один предмет». В случае же с обозначением, например, телевидения как средства массовой коммуникации (СМК) и как средства массовой информации (СМИ) этот принцип нарушается, и в результате получается, что существуют как бы два телевидения: одно — как СМК, а другое — как СМИ. Логика логикой, но вряд ли можно здесь обойтись только ей, оставив в стороне историю появления в русском языке этих понятий.

Отметим поэтому, что в русский язык термин «СМИ» пришел в качестве дословного перевода французского выражения «*moyens d'information de masse*», причем, история сыграла при этом злую шутку. Дело в том, что этот термин был введен в первой половине 70-х годов Отделом пропаганды ЦК КПСС, в приказном порядке потеснившим запущенное ранее в оборот отечественными социологами понятие «средства массовой коммуникации», ориентирующее на широкий общественный диалог, поскольку «коммуникация» означает здесь «связь и общение». Понятие «СМИ» предполагает авторитарное отношение к массовой аудитории в соответствии с заложенным в нем представлением о людях как «продуктах обстоятельств и воспитания», которые «СМИ», в соответствии с содержанием этого представления, восходящего к Эпохе Просвещения, должны «производить», или формировать «сверху». Что же касается Франции, то там после преобразований под действием выступлений миллионов трудящихся в 1968 г., увидевших на практике, что они не являются «продуктами», что они сами могут делать свою историю, это понятие практически ушло из оборота, и на место «СМИ» пришли «СМК» (с соответствующими сокращениями по соображениям экономии места и времени). А в результате получилось, что ЦК КПСС под видом нововведения всучил нам анахронизм³⁷, хотя

³⁷ Дело здесь, по-видимому, в том, что в то время у отделов ЦК КПСС были свои внешние научные консультанты, и — не будем указывать пальцем! — кто-то из них написал для Отдела пропаганды записку, в которой и предложил эти самые «СМИ», что понравилось, поскольку в этот период становилась все более очевидной неспособность государства решать проблемы развития страны, в основном, экономическими средствами, что усиливало тягу к решению этих проблем путем чисто идеологического воздействия, для которого понятие СМИ имело достаточно нейтральную форму. Но дело еще в том, что предложивший СМИ «кто-то», занимаясь Францией, не знал, что к тому времени там от этого обозначения уже ушли.

тем, кто там работал, вряд ли при этом приходило в голову, что люди, использующие понятие «СМИ», будут, тем самым, салютовать их организации еще долгое время спустя после того, как ее не станет.

Неслучайно, имея в виду масскоммуникационный пейзаж современного российского общества, это понятие так «пришлось ко двору». Если сейчас посмотреть на нашу маленькую планету и спросить, а где все еще говорят «СМИ», то ответить будет очень просто: на территории бывшего СССР, и, может быть, пока еще на территории его некоторых бывших союзников. «СМИ» в русском языке — это не просто анахронизм, но за него — с заложенным в него пониманием людей как «продуктов обстоятельств и воспитания», которые надо, тем самым, «производить», занимая для этого командные позиции, или находясь над ними, — очень держатся, прежде всего, те, кто фактически монополизировал ведущие средства массовой коммуникации.

Что касается представителей научного сообщества, то многие продолжают использовать этот термин по причине непонимания затронутой проблематики (когда надо всего лишь учиться). Интереснее, однако, случаи, когда исследователи, которые понимают ретроградный смысл понятия «СМИ», бьются за его сохранение, поскольку, например, использовали его ранее в своих публикациях и публичных выступлениях со знаком «+». Обычная уловка людей, «повязанных прошлым» (К. Г. Юнг), — утверждение «У вас свое мнение, а у нас свое!», хотя, когда стремление к наукообразности все-таки берет свое, можно услышать и что-нибудь вроде «СМК — шире, чем СМИ, и под СМК можно понимать самые разные вещи».

Про то же по отношению к глобализации

*«Мыши выясняли свои отношения, а за ними внимательно следил кот»
Из бестселлера «Уголок юната»*

*«Управленческое отношение, прежде всего, означает быть там, где тебе быть важнее всего, и делать там только то, что хочешь! Сегодня эта задача решается, главным образом, как задача отношений раба и господина»
«Курс глобального управленца (пособие для начинающих)»*

До сих пор, затрагивая те или иные аспекты управленческого воздействия иноязычных слов, мы как бы абстрагировались от его связи с глобализацией. Дело в том, что иноязычные слова, функционируя в поле охватывающих весь мир отношений конкуренции и соперничества, не могут не приобретать не свойственных им ранее управленческих функций. Так, нетрудно понять, что употребление в русском языке недавно заимствованных главным образом из английского языка слов, которые для говорящих по-русски, будучи оторваны от своей семантической основы, выступают в виде малозначащих калек, дает конкуренту, для которого эти слова свои, определенные преимущества, поскольку для него они наделены живыми и многообразным смыслом. А раз так, то за них ему, естественно, следует бороться.

Для более полного понимания проблемы посмотрим, что представляет собой «оптика» глобального управленческого воздействия в целом.

Лет сорок тому назад Маршалл Маклуэн назвал Земной шар, «обязанный электричеством», глобальной деревней, «абсолютно обеспечивающей максимальное

несогласие по всем вопросам»³⁸. Под действием глобальной одновременности, задаваемой быстродействием электронных средств коммуникации, проблемы общественной жизни выстраиваются по формуле «3 + 1 = 1 + 3», поскольку обнаруживается, что, во-первых, для их понимания необходимо учитывать состояние отношений «человек — общество — природа» как системы, имеющей пределы своего существования. Поскольку при этом, во-вторых, в поле зрения оказывается все текущее бытие человечества, то не может не обнаруживаться, что оно имеет напряженный, кризисный, остроконфликтный характер, рассчитывать на преодоление которого в обозримом будущем пока не приходится. Но поэтому, в-третьих, напрашивается вывод, что если конфликты и кризисы современности «пустить на самотек», то они могут довести человечество до катастрофы и даже гибели. Доминантой глобалистского мироощущения оказывается, тем самым, управленческий императив как такое отношение к современной действительности, для которого естественно понимать любую проблему, прежде всего, в плане ее практического решения. Сама эта триада, в свою очередь, круглосуточно воспроизводится электронными средствами коммуникации, перепрограммирующими ее понимание на свой лад и способными сыграть в решении конфликтов решающую роль именно на этой основе.

Глобально-управленческий императив — это требование к тем, кто располагает глобальными управленческими возможностями, использовать их максимально эффективным образом, неспособность к чему не может не означать несоответствие занимаемой должности. Более того, понимание тех колоссальных преимуществ, которые дает лидерство в использовании глобально-управленческих технологий, делает их средоточием борьбы за обеспечение жизнедеятельности в условиях, когда тех, кто «подставляется», могут многомерно и многопланово «потреблять».

Управленческая роль слова издавна привлекала внимание, что видно уже из переводческой проблематики утверждения «Вначале было слово». Много написано и о влиянии слова посредством того, что называют мнимым бытием, мнимостью наличного сознания, ложным знанием, видимостью, оборачивающейся непониманием происходящего. Все это позволяет рассматривать проблематику управленческого воздействия иноязычных слов в плане подмены точного обозначения предмета, без которого его производство не может быть самостоятельным, мнимым, то есть как подмену знания мнением. Плодотворно поработал в этой связи испытывавший воздействие теории превращенных форм Маркса французский постструктуралист Ж. Бодрийяр с его гиперреальностью (или укаванием на мир копий, заменяющий собой в сознании реальный мир) и симулякр как подобием видимости, лишаящим ее какого бы то ни было отношения к реальности.

И, наконец, совсем уж короткое заключение

*«Настоящее — это будущее будущего»
Маршалл Маклуэн*

Не надо, как говорится, ничего придумывать, а надо знать факты. Несомненно, что иноязычным словам принадлежит сегодня важная управленческая роль, а по-

³⁸ McLuhan: Hot & Cool, ed. By Gerald Emanuel Stearn, The Dial Press, Inc., N.Y., 1967. P. 272. Отметим, кстати, в этой связи мысль М. А. Булгакова «о страшном и суетном электрическом будущем человечества». — В кн.: Булгаков М. А., Собрание соч., т. 1. С. 218.

Постсекулярные общества: перспективы и реальность

тому давно уже возникла задача ее выяснения и такого доведения до сведения населения страны, которое позволяло бы ему хорошо понимать как ее продуктивные, так и контрпродуктивные стороны. Относительно последних важно отметить, что подмена точного обозначения предметной среды глобализации мнимым способно обернуться неполноценным использованием потенциала развития, что в условиях, когда действует правило «Подставишься — потребят», может привести к необратимым разрушительным результатам.

ЧАСТЬ II

Eastern Orthodox Responses to Globalisation

J. Anderson

The story of religion's relationship with globalisation is troubled, at first glance primarily characterised by reaction and negativity. Whilst many religious organisations have embraced the possibilities offered by globalisation — international networking, sharing experiences, exchanging ideas — these same tools have also been used to ignite religious hatred across frontiers and in a few cases to aid the development of religious based violence. For many academic writers, the global resurgence of politicised religion was a reaction to the homogenising consequences of globalisation, though most are increasingly aware that the relationship is more complex, and that religious groups can also use and shape the impact of globalising processes for their own ends.

This paper explores how the Orthodox religious tradition (as distinct from Tradition in the theological sense) has responded to the challenges posed by globalisation, focusing on the writings of several leading churchmen who have begun to articulate a clear response to public and international affairs. Though one needs to be aware of “essentialising” religious traditions or ignoring local contexts that may help to shape their responses to global issues, it might be possible, as I have argued elsewhere³⁹, to speak of religious communities as having certain “centres of gravity” at particular points in history, i.e. dominant perspectives that tend to be common to many but not all amongst the institutions and leading individuals making up that tradition. Looking at the Orthodox world over the last decade or so one can begin to see an emerging critique of globalisation and an attempt to promote certain ideas in such a way as to influence domestic public opinion as well as reach policy makers. Through the exercise of “soft power” religious leaders hope to shape domestic agendas and to influence foreign policy makers but also, in the longer terms to shape international reli-

³⁹ Anderson J., “Does God matter, and if so whose God? Religion and democratization”, in *Democratization* 11:4, 2004. PP. 192–217.

gious and political agendas. In one sense they do this from a position of weakness insofar as, for much of the world, Orthodoxy represents a relatively small and unknown religious tradition and one that, because most of its churches spent decades under communist rule, had only a very limited experience of unfettered engagement with the wider world. They also lack the centralised organisation typical of the Roman Catholic Church and the experience of the more ecumenically engaged Protestant churches. Against that, one should note their considerable legitimacy within domestic contexts, appearing or reappearing as significant symbols of national identity and expression. At the very least this ensures that they can make their voices heard within their own national contexts, even if it does not guarantee that policy makers pay them much heed.

In this paper we focus primarily on two churches, the Greek and Russian Orthodox churches, and primarily on the speeches and writings of two church-leaders, the late Archbishop Christodoulos of Athens and Metropolitan Kirill of Smolensk and Kaliningrad — but also draw on the writing of others, including Ecumenical Patriarch Bartholomew, Bishop Hilarion of Vienna and Austria, and Metropolitan Kirill's deputy at the Moscow Patriarchate's Department of External Relations (DER), Fr Vsevolod Chaplin. Archbishop Christodoulos headed the Greek Orthodox Church from 1998 to 2008, and proved an outspoken and articulate defender of the rights of the Greek Church, promoter of a certain understanding of Greek national identity, and critic of some of the consequences of European integration; Metropolitan Kirill, who heads the DER, has been an outspoken critic of liberalism and promoter of a distinctive Russian path of development. All of these men represent in highly articulate fashion the general attitude of their churches towards globalisation and its consequences, though it should be stressed that there are those in both churches with alternative visions, mostly more conservative, but occasionally more open to the outside world. It should also be stressed that whilst much of their output can appear negative and denunciatory from a Western perspective, focusing on real and imagined ills attendant upon globalisation, they argue so from a particular understanding of the world and their place within it. And more recently they and their churches have demonstrated a concern to promote a more affirmative approach that goes beyond the emphasis on what they oppose, and one that attempts to build cross-religious coalitions in support of their aims. This in turn connects to other developments in the international religious sphere where religious communities are trying to build coalitions within their own churches (as in Anglicanism where conservative groups are seeking to combat the influence of liberalism) or in international bodies (as evident in attempts to build a broad “family values” coalition at the United Nations)⁴⁰.

* * * * *

A number of issues concern Orthodox church leaders about processes taking place in the wider world and their contributions to public debate are first of all meant to reinforce “right thinking” amongst the Orthodox public. But they also seek to reinforce the arguments of those in the political sphere making similar types of argument, generally conservative and / or nationalist politicians, but sometimes also appealing to a political left

⁴⁰ See: J. Butler, *Born Again: The Christian Right Globalized*. London, Pluto Pres, 2006.

suspicious of a new American dominated political order. At the core of the argument is a wider concern that impacts upon Orthodoxy's contribution to a whole host of political debates, and not just those concerning the international order. This is the issue of "liberalism" which, to a considerable extent in Russian Orthodox discourse, but also elsewhere, has come to occupy the place in Orthodox demonology occupied by "secular humanism" in the arguments of the American Christian Right. A rights based liberalism premised upon the individual's right to do anything so long as he/she does not harm others and unhindered by moral or ethical limitations is seen as at the heart of the "Western" political order and the new world order that is being promoted by the United States and its allies. When Americans or Europeans speak of universal values what they in fact mean are their values which should be imposed regardless of history, culture and religious tradition. This liberalism underlies the European Union whose direction was the focus of much of Archbishop Christodoulos's concern. It also underlies the Protestant led attempt to open up the former communist world to American style religious free markets, and the ecumenical movement which many Orthodox activists have come to view with such disdain. This liberalism also leads to the self-righteousness which underlies external critiques of religious freedom issues in Russia and the rejection of the notion of national sovereignty evident in the attacks on Serbia during the conflicts over Kosovo. Against this universalisation of Western values, Orthodox leaders stress the importance of identity and belonging, the fact that Europe and the wider world remains a world of nations with their own particular values and traditions, and with something to offer to the wider world.

Responses to globalisation

The root of the problem — liberalism

At the heart of the Orthodox critique lies a fundamental questioning of the philosophical, economic and political assumptions that underlie the largely Western created international order. Globalisation is perceived as an essentially liberal project and, as such, the problem for the Orthodox is rooted in the fact that East and West have become "ontologically different". According to Ecumenical Patriarch Bartholemew, this difference was rooted in the Enlightenment experience which left too little room for faith and too much for freedom⁴¹. This suggestion has been articulated by a number of Orthodox leaders who typically zero in on liberalism as the problem. In a wide ranging and much quoted article by Metropolitan Kirill published by *Nezavisimaya gazeta* in February 2000 it was suggested that:

...today there exists no wall that is able to protect the spiritual health of nations and their religious and historical autonomy against the expansion of alien and destructive socio-cultural forces or from a new manner of life that has arisen outside of all traditions and which has been created under the influence of post-industrial reality. At the foundation of this manner of life lie liberal ideas which have united pagan anthropocentrism, entering European culture at the time of the renaissance,

⁴¹ Quoted in: J.Witte, "Introduction", in J.Witte Jr. & Michael Bourdeaux, eds, *Proselytism and Orthodoxy in Russia*. — The New War for Souls. NewYork, Orbis, 1999. PP. 19–20.

protestant theology and Jewish theological thought. These ideas came to a head in the enlightenment in a certain complex of liberal principles. The French revolution was the culminating act of this spiritual and philosophical revolution, at the base of which lay the rejection of the normative significance of tradition. It was absolutely no accident that this revolution began with the reformation, for it was the reformation that rejected the normative significance of tradition in the sphere of Christian doctrine. Within Protestantism, tradition ceased to be the criterion of truth: personal interpretation in the study of holy scripture and personal religious experience became the criteria of truth. Protestantism is essentially the liberal reading of Christianity... The liberal idea does not call for a liberation from sin because the very concept of sin is absent in liberalism. Sinful manifestations by a person are permitted if they do not violate the law and do not infringe upon the freedom of another person... Thus from the liberal idea flows the generally accepted concepts of civil liberties, democratic institutions, market economy, free competition, freedom of speech, and freedom of conscience, all of which constitute an understanding of "contemporary civilization."⁴²

Though Kirill rejects the extreme nationalist option of isolation from the wider world in order to protect a mythical Russian purity, he is even more vehemently opposed to a simple acceptance of Western models of development, and it is this position that underlies many of his contributions to the development of a Russian Orthodox political theology that has emerged over the last decade or so⁴³. It also clearly underpins the rejection of a religious "free market" in favour of a "managed pluralism" that has tended to enjoy the favour of President Putin, and it underlies the Church's adoption of very traditional positions on sexuality and personal morality which are seen as to conform more clearly with Russian culture than the "anything goes" mentality which he sees as characteristic of the West.

Similar ideas have been expressed by other leading figures in the Russian Orthodox Church, including Patriarch Aleksii II who in 2002 stated that freedom, "as it is understood in the West, I do not like at all... There is freedom to sin and freedom from sin... The liberal ideas in the Western understanding presupposes the liberation of human personality from all "limits" that bind it... In a word, do anything that the law does not forbid... such freedom is the individual's rejection of moral responsibility"⁴⁴. Tied in with this rejection of liberalism was an attack on a conventional understanding of human rights seen as essentially the freedom to do whatever one likes regardless of morality and national tradition, and an implicit critique of the whole international human rights regime that had emerged in the post-war years and then been developed through second and third generation rights in more recent years. Hegumen Philaret Bulekov saw the problem with international develop-

⁴² *Nezavisimaya gazeta*, 16–17.02.2000.

⁴³ See also his argument in "The Orthodox Church in the face of world integration: the relation between traditional and liberal values", *Ecumenical Review*, 53:4, 2001, found at http://findarticles.com/p/articles/mi_m2065/is_4_53/ai_81223342?tag=artBody:col1 (accessed 19.05.2008).

⁴⁴ In an interview with *Komsomol'skaya Pravda*, 24.12.2002 (taken from Paul Steeves, Russian Religious News site at <http://www.stetson.edu/~psteeves/relnews/> — where I do not have access to the original Russian sources I have credited extracts taken from the Steeves site simply as PS)

ments as resting in their assumption that rights were intrinsic to human beings, rather than endowed by the Creator or as constrained by ethical values. They also assumed a consensus that was not there and ignored culture differences and the need to protect groups and communities, as well as individuals. At the same time they attempted to universalise a particular understanding of rights, “to reduce various cultures to a single legal denominator”⁴⁵. A similar argument was developed by Alexander Kyrlezhev who pointed to fundamental differences over the notion of choice with liberalism assuming an individual who can follow his preferences and the religious approach stressing duty and religious calling⁴⁶.

This Orthodox questioning of the perceived dominance of liberalism attacked both the philosophical and economic foundation of the liberal model of globalisation. Archbishop Anastasios of Tirana and All Albania stressed that globalisation was not some sort of spontaneous development, but “a political ideology and policy of the economically powerful”⁴⁷. For the archbishop the negative consequences of globalisation include growing inequalities within and between societies, the access to power of tiny minorities concerned with pursuing their own interests, the marginalization of millions, the creation of major waves of refugees which in turn contributes to xenophobia and racism, and an unparalleled ecological destruction throughout the world⁴⁸. Similar concerns were expressed by Orthodox representatives who signed an East European Church declaration in 2001 that attacked international financial institutions which demanded “harsh sacrifices of ordinary women and men” but ignored human development in their pursuit of economic stability⁴⁹. A more concrete attempt to address this issue emerged in Russia during 2002 when the 7th World Russian People's Council addressed the question of the relationship between religious development and Russia's religious and national traditions. Though focused primarily on internal Russian development, with an emphasis on the need for businessmen and government to create a system that looked beyond private enrichment to service of the common good, the document recognised that the Russian economy operated in a global world that it could not control and that might not share a commitment to the ethical dimension promoted by the Church⁵⁰. Less clear in these and other statements was how domestic and international society could move beyond well-meaning proposals for promoting a religious conception of the common good to concrete measures that would fundamentally change the realities of a globalizing world.

⁴⁵ Hegumnn Philaret Bulekov, “Evolution of moral principles and human rights in a multicultural society”, in *Religion in Eastern Europe XXVI*, 01.02.2007. PP. 35–40.

⁴⁶ Kyrlezhev A. “Relationships between human rights concept and religious values”, in *Religion in Eastern Europe XXVI*, 01.02.2007. PP. 41–47.

⁴⁷ Archbishop Anastasios Yannoulatos, “Globalization and religious experience”, P. 180, in Archbishop Anastasios Yannoulatos, *Facing the World: Orthodox Christian Essays on Global Concerns*, New York: St Vladimir's Seminary Press, 2003.

⁴⁸ *Ibid.* PP. 183–184.

⁴⁹ <http://www.aislingmagazine.com/aislingmagazine/articles/TAM30/EastEuroChristCh.html> (accessed 15.09.2007).

⁵⁰ http://vrns.ru/syezd/detail.php?id=141&binn_rubrik_pl_news=322&binn_rubrik_pl_news=322 (accessed 15.09.2007).

Globalisation as Westernisation and homogenisation

At the centre of Orthodox reservations about globalisation lay the suspicion that what we were really talking about was the imposition of a Western based ideology on a world that did not share many of these values or gain from many of the alleged beneficial consequences of globalisation. The roots of this anti-Westernism go back many centuries, to the Great Schism of 1054 and beyond, though in modern times “it is not a phenomenon of a purely religious nature...the initial opposition between East and West has thus to a certain extent been “secularised”. In consequence, whilst the rejection of liberalism is often associated with conservative nationalism, it often draws in people on the “left” whether PASOK activists in Greece, Communist remnants in Russia, or anti-globalisation campaigners in Western Europe. It is also often associated with an externalisation of the sources of evil, with the impure West corrupting a pure East, and an exaggeration of the virtues and vices of the respective sides⁵¹. For Agadjanian and Roudemetoff this is partly a product of the close linkage of Orthodoxy and nation building in the nineteenth century, but it is also a product of the communist experience which “froze” spontaneous development and reduced the ability of the churches emerging in the 1990s to respond positively to the challenges of the new world order⁵².

This rejection of Westernisation was tied into a suspicion that the liberal project aimed to build a homogenous world culture in which difference was ironed out. For Archbishop Christodoulos, speaking in 1999, this new world was characterised by confusion, by a relativisation of values, a promotion of unlimited tolerance and a denial of difference. Here “the national and cultural differentiations provoke a temporary disorder that are threatened either with violence or with the procedure of cultural personification in the dominant model.... the particulars of traditions that mould self-awareness concede their place to more general principles that are commonly accepted by most...a gradual decomposing of every characteristic”.

Globalisation thus means “a common vision and outlook based on their choices of the powerful...removed from local traditions, religions, languages, forms of expression of all people, and foreseen in the construction of a New Age where none of these will be distinguished by the people anymore. It has to do with syncretism, the merging of religions, cultures, traditions that existed in history as the forerunner of the abolition of the entire world”⁵³. And he reiterated this in another speech where he wondered whether globalisation was the right word because “we do not really have a new world order where each nation contributes its cultural, technological and financial property, so that a new supranational, global community might be formed. Instead, we have the *exportation of a model* which belongs to one country only and the imposition of that

⁵¹ Makrides V.& Uffelman D. “Studying Eastern Orthodox anti-Westernism: the need for a comparative research agenda”, in J.Sutton and W. van den Bercken, eds, *Orthodox Christianity and Contemporary Europe*, Leuven: Peeters, 2003. PP. 87–120.

⁵² Agadjanian A. & Roudemetoff V. “Introduction: Eastern Orthodoxy in a Global Age — Preliminary Considerations”, in V. Roudemetof, A. Agadjanian & J. Pankhurst, eds, *Eastern Orthodoxy in a Global Age: Traditions Faces the Twenty-First Century*, Lanham, Rowman & Littlefield, 2005. PP. 10–12.

⁵³ Archbishop Christodoulos, “The society of people in the time of post neoterism, of holisticity and of globalization”, a speech given on 01.01.1999, that was (but is no longer) to be found at the website of the Greek Orthodox Church, at <http://www.ecclesia.gr/english/Enindex.html> (accessed 21.06.2007).

model on other countries...these words...speak of world Americanization rather than globalisation”⁵⁴.

This suspicion of globalisation as imposition is evident in Russian debates, for example, on the question of religious pluralism where Orthodox leaders ask why they should follow an American free market model (see below) and in the seeming belief that the West, rather like the late Roman Empire, is sinking into a morass of moral decay and corruption⁵⁵. And externalisation is clearly evident in Patriarch Aleksii’s December 2000 charge that the West with its powerful “corruption industry” is to blame for the moral degradation of the Russian people and especially the young⁵⁶. More importantly, the *Social Concept of the Russian Orthodox Church*, the first serious Orthodox attempt to deal with public issues, spoke of the contradictions of globalisation with its tendency to benefit the already rich nations, prioritise the individual’s earthly needs, and general unwillingness to accept a role for religious values. At the same time it reflected Russian foreign policy priorities in arguing that whilst globalisation had positive sides, it should not be used to encourage a new interventionist doctrine that threatened national sovereignty and territorial integrity⁵⁷.

On the fringes of Orthodoxy, campaigns against globalisation in both Greece and Russia were sometimes tied in to the hysteria that emerged about personal identification numbers that came to be associated with “the mark of the beast” and Church leaders were sometimes embarrassed when seemingly respectable individuals and para-church individuals latched onto these campaigns in an effort to combat globalisation more generally⁵⁸. Whilst these lay at the extreme end of the Orthodox spectrum, the general critique was shared by most religious leaders, with Patriarch Aleksii warning of a new world order based on a vague principle of global responsibility and “the right of the powerful” which rejected traditional notions of sovereignty and sought to “force on the world cultural and ideological unification”⁵⁹. In similar vein Metropolitan Kirill spoke of the need for Russia not to be the eternal student of the West when it came to politics, and of the need to develop in line with its own national traditions.

European dilemmas

At the regional level the immediate challenge facing the majority Orthodox churches is their relationship with “Europe” or the European Union, though this also poses challenges

⁵⁴ Archbishop Christodoulos, “On Globalization”, (source and access date as above).

⁵⁵ An interesting take on this debate as evidence of the Orthodox playing the democratic game can be found in W. Baran, “Negotiating the limits of religious pluralism in post-Soviet Russia: the anti-cult movement in the Russian Orthodox Church, 1990–2004”, in *The Russian Review*, 65, October 2006. PP. 637–656.

⁵⁶ *Interfax*, 15.12.2000 (PS).

⁵⁷ Russian and English texts of the Social Concept can be found at: <http://www.mospat.ru/index.php?mid=90>; this concern with territorial integrity was evident in Orthodox critiques of NATO intervention and the tendency to turn a blind eye to Serbian atrocities — see T. Michas, *Unholy Alliance: Greece and Milosevic’s Serbia* (College Station, Texas A&M University, 2002), esp. PP. 79ff.

⁵⁸ See: *Mir religii*, 14.05.2001, report on a meeting held at St Petersburg University where participants promoted Russian Orthodoxy as the main impediment to further aspirations for world domination.

⁵⁹ *Izvestiya*, 13.05.2002.

for Europe because, in Petro's words, "the Orthodox are coming. The accession of Romania and Bulgaria has taken the Orthodox population of the Union to over 40 million, whilst perhaps another 200 m Orthodox sit on EU borders seeking entry or some form of close relationship with Europe"⁶⁰. Leaving aside his assumption that whole populations are religiously Orthodox and his excessive optimism about the Orthodox churches as "places of dialogue", he is right to say that greater eastward enlargement does present new challenges for both the European Union and its Orthodox components.

The latter's concern has been addressed most forthrightly by Archbishop Christodoulos who has made it clear that Europe means nothing without taking into account its spiritual inheritance. At the end of the 1990s he described Europe as "going through a deep spiritual crisis that is determined by religious syncretism or relativity and philosophical fatigue"⁶¹. For the late Archbishop of Athens European foundations lie in Greek intellect, Roman law, and Christian belief, and the European Union itself was essentially a "creation of Christian spirituality" which means that it has to be more than "an economic and political cooperation". Its first priority is "the protection of the spiritual identity of each country and respect for its distinctiveness", and "if it wants to survive, it must broaden its previous efforts to find a spiritual pedestal for the unity of its peoples. Only Christian faith...can secure that kind of base, and moreover by its most genuine and pure expression, that is Orthodoxy"⁶². It was this attitude which fed into the church led opposition to the decision in 2000 to remove the question about religious belonging from Greek identity cards. For many minorities this was a welcome step but Christodoulos argued that it represented a step in the attempt to chip away at Greek identity and later went on to argue that citizens should at least be given the choice of identifying themselves as Orthodox. Though he failed to reverse the decision, the Archbishop continued to warn Greeks that whilst Europe "might eventually fill our pockets, it may also empty our souls... We are at the heart of Europe" but "we are first Orthodox Christians and then Europeans"⁶³.

For Christodoulos, speaking in 2003, Christianity is not confined to Europe, but "Europe is Christian. The part of religion in shaping civilisation is decisive, irrespective of the fact that not all men are believers or they believe in different ways". If Christianity has been so central to the creation of Europe, he cannot understand the reluctance of European leaders to allow a mention of this fact in the proposed constitution. Surely, he argues, it should take pride of place "as the creative power of our civilisation but also as that power which reassures us precisely that the Union will indeed be European", a statement whose implication has been hinted at earlier when he spoke about the impossibility of admitting peoples who are not part of that civilisation, ie. Turkey⁶⁴. This argument was developed

⁶⁰ Petro N. "The Orthodox are coming". *New Europe Review* (<http://www.neweuropereview.com/English/The-Orthodox-Are-Coming.cfm>).

⁶¹ Archbishop Christodoulos, "The society of people in the time of post neoterism..."

⁶² Archbishop Christodoulos. "The word and role of Orthodoxy in the European Union", 01.01.1999 (source and access date as previous citations).

⁶³ This and other comments of the archbishop on the controversy can be found in *Athens News*, 30 & 30 May, 1, 6, 9 & 15 June 2000.

⁶⁴ Archbishop Christodoulos. "The presence of the Church on the horizon of Europe", 01.01.2003 (source and access date as previous citations).

further in subsequent speeches, including one to Greeks MEPs in February 2006 where he warned that political considerations should not outweigh cultural and civilisational ones in admitting states such as Turkey into a Union shaped by its Christian heritage⁶⁵. At the same time the Greek representation to the European Union argued during the constitutional debates that there should be an explicit commitment to religious freedom, the banning of proselytism, and continued acceptance of the need to respect the religious traditions of each country which have shaped their national identity and thus require models of church state relations to remain the prerogative of the nation state⁶⁶.

These concerns about Europe are shared by Russian church leaders, with particular concerns raised about the European Human Rights Charter with its promotion of humanistic values and refusal to impose moral restrictions on individual behaviour⁶⁷. Fr Chaplin and Metropolitan Kirill took a similar view early in 2000 when they spoke of the need for European integration to be a two way process which required the West to understand the East's special communal consciousness. For Kirill it was important to note that Russia had not participated in the shaping of European integration and with possibly millions of Orthodox joining the European Union it was simply not appropriate to expect them to sign up to the prevailing liberal emphasis with its alien values⁶⁸. What was less clear was whether the European Union was listening, and in late 2007 Patriarch Aleksii got a rather cold reception when he used an address to the Council of Europe to denounce homosexuality as a sin and an illness comparable to theft⁶⁹. In response to criticisms from the General Secretary of the Council of Europe, Metropolitan Kirill suggested that the Council should take into account Russian views⁷⁰, though his claim that once homosexuality was recognised the next step would be the legalisation of paedophilia was hardly an argument calculated to win friends in West European institutions⁷¹.

Ecumenical digressions and religious conflict

This is not the place to explore disputes within and between religious communities, but it is perhaps worth noting that with globalisation has come religious pluralism which in

⁶⁵ Archbishop Christodoulos, 'The course of the EU and the attitude of the Church', address to Greek members of the European parliament, 27.02.2006, <http://www.ecclesia.gr/englishnews/default.asp> (accessed 18.05.2008).

⁶⁶ Undated document on the website of the Greek Orthodox representation to the European Union, found at: <http://www.regue.org/content.asp?sid=66&lang=1> (accessed 29.05.2008).

⁶⁷ Patriarch Aleksii for example, expressed concern about Article 21 which forbade discrimination on a variety of grounds, including sexual orientation, which the Orthodox do not believe is rooted in the nature of a person. *Press Service of the Moscow Patriarchate's Department of External Relations*, 14.12.2000 (PS).

⁶⁸ Fr Chaplin in *Nezavisimaya gazeta* 9 February 2000; Metropolitan Kirill according to *Press Service of the Moscow Patriarchate's Department of External Relations*, 04.04.2000 (PS); one could suggest that certain liberal values as well as democratic governance lie at the heart of the European vision and that if one wishes to join a 'club' you accept its rules, just as if you joined the Orthodox Church Metropolitan Kirill would expect you to take on board its teachings and practices.

⁶⁹ *International Herald Tribune*, 02.10.2007; *Mir religii*, 03.10.2007.

⁷⁰ *Mir religii*, 19.10.2007.

⁷¹ *Interfax*, 18.01.2008.

turn has bred a new Orthodox wariness of an outside world that is seen to be promoting religious competition, even when many of these competitors are in fact indigenous traditions with deeper historic roots than is often acknowledged. In the post-communist world this is most evident in the reaction to the religious free markets that emerged in the early 1990s and the well-documented efforts of several Orthodox churches to promote laws restricting competition or promoting what is sometimes described as “managed pluralism”. For the Russian Orthodox Church these concerns revolved around the influx of foreign missionaries associated with both existing religious traditions and newer religious movements, with particular concern expressed about “totalitarian” or “destructive” sects such as the Jehovah’s Witnesses, Mormons, neo-Pentecostals etc, but also about missionaries associated with more mainstream Protestants such as Baptists. Even more problematic were Roman Catholics whose creation of four dioceses for Russia early in 2002 was seen as violating the principle of canonical territory or religious sovereignty in the same way as NATO and Europe challenged traditional notions of state sovereignty and territorial integrity.

This suspicion of the religious “other” was also accompanied by a growing revulsion at the very idea of ecumenism, despite the Orthodox Church’s long engagement with the Ecumenical movement and the World Council of Churches. In 1997–1998 both the Georgian and Bulgarian Patriarchates pulled out of the WCC under pressure from ultra-conservative factions within their own communities, and radical groups tended to associate ecumenism with a process of “global inter-religious unification operating under the aegis of world government”⁷². Leaders of the Greek and Russian churches did not follow up on this, though they have sought to renegotiate the terms of involvement in the WCC following the Eighth Assembly held in Harare in 1998. Here the Russian delegation was very small and involved no senior hierarchs, a direct consequence of the perception of the organisation as dominated by unrepresentative Protestant denominations debating issues such as female priesthood and sexual orientation, subjects that were seen as irrelevant to the Orthodox⁷³. They also objected to a voting process which meant that the Orthodox were always in a minority. Since that time, however, a series of meetings have led to the replacement of majority decision making by consensus on issues of theological and moral significance, the ending of ecumenical prayer services and their replacement by alternate use of different liturgies, and a two tier membership system which permits some churches to remain in association whilst holding ecclesiological objections to the direction of the WCC. In consequence, the Russian Orthodox felt able to play a full role in the 2006 Porte Allegre meeting of the WCC, even though they along with other Orthodox churches remain sceptical of the direction being taken by the ecumenical movement and see an emerging tension between those churches faithful to Tradition and those adopted a more liberal approach to Christianity⁷⁴. And there remains a deep suspicion of the ecumenical movement, which has meant that figures such as Metropolitan Kirill and Archbishop Hilarion of Vienna have had to fight something of a rearguard action to defend Orthodox participation. This

⁷² *Mir religii*, 26.07.2001.

⁷³ For example, in 2003 the Russian Orthodox Church broke of relations with the American Episcopal Church after it consecrated homosexual Gene Robinson as a bishop.

⁷⁴ Alfeyev H. “Orthodox participation in the WCC Ninth Assembly”, in *The Ecumenical Review*, 58: 3–4, (July–October 2006).

was most evident after the June 2008 meeting of Russian bishops when Hilarion defended participation as good for the Orthodox because it provided another forum in which to promote “traditional Christianity” against its liberal version⁷⁵.

A positive agenda?

Though there may be a perception that for many Orthodox leaders the focus is on a negative opposition to globalisation as Westernisation, recently there have been attempts to develop a more positive response and to offer a different vision of globalisation. In consequence various national churches and their leaders have offered discussions of a variety of issues, including socio-economic justice, environmental protection (a favourite theme of the Ecumenical Patriarch) and human rights. At the theological level this has involved an emphasis on personhood in community rather than on the unconstrained individual, on co-operation and consensus building rather than the pursuit of individual self-realisation. This also involves stressing the richness of particular cultures and the need to defend these in the face of a threatened homogenisation — though all too easily this can slip into a narrow assertion of religious exclusivity and particularism. This ambiguity was sometimes evident in the writings of Archbishop Christodoulos's when he attacked the way in which globalisation processes undermine national cultures and traditions which are rooted in deep spirituality and, without a hint of doubt or irony, goes on to say that neither “discrimination or xenophobia or intolerance or unhealthy nationalism...could find a haven in Orthodoxy”⁷⁶. For the leader of the Greek Church a political and economic coming together is about collaboration but not merger, and the spiritual future of Europe depends upon the “protection of the spiritual identity of each country and respect for its distinctiveness”⁷⁷.

The importance of nations also lies at the heart of the Russian Orthodox Church's *Social Concept* published in 2000, which seeks to reconcile the universal nature of the Church with its expression in national forms. For the authors of this document, it cannot be forgotten that “the cultural distinctions of particular nations are expressed in liturgical and other church art...All this creates Christian cultures”. Though it warns against xenophobia and national exclusiveness, it stakes a claim that “when a nation, civil or ethnic, represents fully or predominantly a mono-confessional community it can in a certain sense be regarded as one community of faith — an Orthodox nation”⁷⁸. And it is this view which lies at the heart of the notion of a canonical territory, the idea of one local church in one place, which the Russian Orthodox Church sees as precluding Catholic or Protestant organisation or missionary work amongst ethnic Russians who “belong” to the national church⁷⁹. In this vision there is both a positive affirmation of the distinctiveness of cultures, but also a claim that

⁷⁵ *Interfax*, 30.06.2008.

⁷⁶ Archbishop Christodoulos, “The society of people in the time of post neoterism...”

⁷⁷ Archbishop Christodoulos, “The word and role of Orthodoxy in the European Union”

⁷⁸ *Social Concept*.

⁷⁹ See Fr Vsevolod Chaplin's comments on this in *Novaya gazeta*, 30.07.2001 (PS), and Patriarch Aleksii who saw Catholic expansionism as reflecting a wider trend to challenge traditional notions of territorial integrity. *Izvestiya*, 13.05.2005.

in some sense the Orthodox Church both defines that identity and owns the souls of those within that community.

We do not have the space here to explore all of these developments, but a particularly interesting recent effort can be witnessed in Russian Orthodox attempts to define a conception of human rights that goes beyond the unconstrained individualism of the liberal conception. In 2005 the Church was involved in drafting a document that was later adopted by the April 2006 World Council of Russian People. Claiming to speak “on behalf of the distinct Russian civilisation” it partly followed Soviet models in stressing the importance of socio-economic rights, but went on to stress the prior right of “internal freedom from evil” and the need to ensure that individual rights did not “trample upon religious or moral traditions, insult religious or national feelings” — a qualification somewhat reminiscent of the Soviet traditions that rights had to be exercised in accord with socialist values — and to suggest that “it was dangerous to ‘invent’ such ‘rights’ which make legal that behaviour condemned by traditional morality and all historic religions”⁸⁰. In Fr Chaplin’s view this approach restored the traditional Christian link between rights and making moral choices, rather than rely on a “liberal totalitarianism” which allowed everyone to pursue their own path without reference to tradition or moral constraints. In seeking to define an Orthodox vision of political order he reintroduced the notion of *symphonia*, where church, people and state worked together for the common good, but he took this one stage further in promoting a more hierarchical view of politics. Thus just as in heaven there is one God and an angelic hierarchy, on earth there should be something similar, and “it is not accidental that the church and the state in the Orthodox world have a strong centralising tendency, as a rule personified in a higher or supreme power — emperor, patriarch.”⁸¹ what the implication of this was for ethnic Russians who chose not to belong to a national religion was not spelt out.⁸²

This attempt was taken one step further in the summer of 2008 when the Bishops’ Council adopted a document entitled *The Russian Orthodox Church’s Basic Teaching on Human Dignity, Freedom and Rights*. This sought to put the notions of rights into a wider context of freedom from sin and rejected the notion of choice as an absolute value insofar as it implied freedom to sin. It also argued that human rights could not be exercised in opposition to love of the Fatherland, and that human rights activity should not be used to advance the interests of other countries. The document then advanced a series of practical proposals, arguing that human rights should be exercised for the greater good of society, that blasphemy should not be justified with reference to freedom of expression, and that education should include the basics of the religious tradition which created the culture where people lived⁸³. Though these documents represented welcome attempts to set out

⁸⁰ “Russian declaration of human rights”, found at <http://www.sras.org/news2.phtml?m=608&print=1> (accessed 07.07.2007); the World Council of Russian People is an annual gathering sponsored by the Russian Orthodox Church — in 2007 it discussed growing socio-economic inequality in the country.

⁸¹ *Religiya / SMI*, 16.10.2007.

⁸² In a document entitled “Russian Declaration of Human Rights” adopted by the World Council of Russian People “on behalf of the distinct Russian civilization”, and appearing around the same time that the Kremlin pushed through a controversial law on NGOs. The text can be found at: <http://www.sras.org/news2.phtml?m=608&print=1>

⁸³ The Russian text can be found at: <http://www.mospat.ru/index.php?mid=463>

a positive agenda, less clear was what they would mean for Russia in the unlikely event that they ever to be adopted by the state. Who would decide what were the traditional values and sacred objects that could not be insulted, who would define blasphemy, would the argument about human rights activity serving the ends of foreign powers effectively leave the definition of human rights in the hands of the state and remove space for alternative understandings (which could simply be denounced as alien to Russia as in Soviet times), and, perhaps most importantly, what would happen to those who transgressed.

Conclusions

In this brief paper it has only been possible to isolate a small handful of key thinkers and look at some of the responses to globalisation evident in their writings. This approach may over-estimate the unity of views within Eastern Orthodoxy as a whole — and current tensions between the Moscow and Ecumenical Patriarchates demonstrate that not all is sweetness and light in the Orthodox garden — and it may not adequately represent the richness of the Orthodox tradition. It has also excessively focused on religious elite led discussions that cannot adequately reflect the views or activities of many Orthodox individuals and communities engaged in a range of international discussion, organisation and co-operation. Nonetheless the religious leaders quoted are “public intellectuals” in their own countries and individuals who are taken to speak for their churches. Looking at their rhetoric, we can find both positive attempts to engage with globalisation and more defensive, negative reactions that demonstrate fearfulness about the potential consequences of globalization. In particular there is a fear about what Casanova has described as “the de-territorialization of all cultural systems. Globalization threatens to dissolve the intrinsic link between sacred time, sacred space, and sacred people....the seemingly essential bonds between histories, peoples and territories which have defined all civilizations”⁸⁴. For Orthodox churches there is a clear link between faith and nation that cannot easily be broken — it is this that justifies attempts to privilege “national” or “traditional” religions in Russia, and explains Greek suspicion of European enlargement beyond traditionally Christian territories. At the same time, they suspect that globalization in the religious and moral spheres represents an attempt to impose supposedly universal liberal, but actually Western, values on the wider world regardless of national and moral traditions.

In consequence Orthodox leaders speak of the need for some understanding of their position and engagement with their concerns. Whilst this is a legitimate suggestion, what is less clear is that they have so far come up with convincing alternative models of development that would necessarily appeal to domestic or international audiences, particularly those rooted in a more cosmopolitan, liberal ambience where the emphasis has been upon rights rather than responsibilities and where the pronouncements of church leaders tend to be treated in a rather critical fashion. Even in Russia, where the concept of human rights and politics favoured by the Church tends to mirror or follow the “sovereign democracy” preferences of the Kremlin, it is not entirely clear that either the political elite or the wider population of a rapidly changing society is going to accept the tutelage of the Church in their daily lives — even if they pay due obeisance to the church as a national symbol and perhaps in part share its attitude to the outside world. More interesting is the attempt by

⁸⁴ Casanova J. “Religion, the new millennium and globalization”, *Sociology of Religion*, 62:4, 2001.

Metropolitan Kirill, Archbishop Hilarion and others to develop new conceptions of international relations which for the first time since Westphalia envisage religious institutions playing a role. In the religious sphere this vision depicts a situation whereby “traditional” Christians learn to work together to reclaim Christianity from the “liberalism” that besets many of the Western churches. For Hilarion this might involve the Orthodox working with Roman Catholics, and perhaps putting their differences aside whilst working in the international arena to defend traditional understandings of morality, and this view appeared to be backed by the Patriarch at the June meeting of the Council of Bishops where he spoke of the possibility of constructive relations with Rome in addressing crucial moral issues⁸⁵. It might even mean working with Muslims and other religious communities who share common values and a commitment to tradition⁸⁶.

Metropolitan Kirill, however, seems even more ambitious, and told the Bishops’s Council that “due to its principled stand in its dialogue with unorthodoxy, the Russian Orthodox Church is becoming now the major witness and voice of traditional Christian values which are increasingly marginalised by Western liberalism”⁸⁷. Such statements may help to make the bishops feel good about themselves, but would probably come as news to 99% of European or North American populations — assuming they had even heard of the Russian Orthodox Church. There are issues and arguments here that deserve to be raised, and the issue of religion’s role in the public sphere is increasingly hotly debated in East and West. And it remains the case that globalisation offers new opportunities for religious actors to engage with international politics, but though a few media savvy hierarchs have realised the potential for making use of its instruments, the message from Russian and, to a much lesser extent Greece, still tends to come over as largely negative. From an outside perspective the discourse still appears to be shaped by a culture wars or civilisational conflict mentality where traditional values have to be vigorously defended against the encroaching barbarians let loose by globalisation. And this reflects the fact that many of the national Orthodox churches continue to struggle with the temptation of an excessively close relationship with state and nation rather than focusing on building a strong basis within civil society.

⁸⁵ *Interfax*, 24.06.2008.

⁸⁶ Bishop Hilarion Alfeyev, “Christianity and the challenge of militant secularism”, (July 2004) <http://en.hilarion.orthodoxia.org/print/6-11>

⁸⁷ *Interfax*, 25.06.2008.

Возможности интеграции «православного мира»

А. В. Митрофанова

Религия все громче заявляет о себе как о влиятельном факторе международных отношений. Некоторые теоретики полагают, что мир даже разделен на несколько противостоящих друг другу цивилизаций, осознающих общность своей культуры и политических интересов. Эти цивилизации могут строиться как на основе религии («исламский мир», «христианский мир», «православный мир» и др.), так и на основе общего этнического происхождения («арабский мир», «славянский мир»). Даже светские государства, где религия не имеет особого общественного значения, все же разделяют некоторые типичные для своей цивилизации характеристики, имеющие религиозное происхождение. Это происходит потому, что религия в опосредованной форме продолжает быть основой любой культуры. Даже неверующие люди могут определять себя в терминах религии — например, как «светских мусульман», «непрактикующих католиков», «мусульман по культуре» и др. Отсюда можно сделать вывод, что государства, имеющие общее религиозное и культурное наследие могут рассматриваться на международной арене как некая целостность — «цивилизация» (или «мир»).

Однако можно найти много аргументов и в поддержку противоположной позиции, утверждающей, что так называемые «цивилизации» не существуют, а суверенные государства руководствуются в своих действиях не культурными мотивами, а исключительно национальными интересами. Многие советские ученые отрицали существование исламского мира как политического целого (цивилизации), основываясь на совершенно правильном положении, что т.н. исламские страны слишком разнятся по своим экономическим и политическим характеристикам (как могут составлять единую «цивилизацию» светская Турция и идеократический Иран?).

Некоторые ученые признают целостность исламского мира на том основании, что существует несколько международных (т.е. *межгосударственных*) исламских организаций. Однако такой подход не учитывает существования негосударственных субъектов (например, неправительственных транснациональных исламских движений, исламских меньшинств внутри государств и т.д.). Вероятно, в «исламский мир»

следует включить не только государства, официально провозгласившие себя «исламскими», или такие, в которых мусульмане составляют большинство населения, но и отдельные группы мусульман, проживающие в немусульманском окружении, а также транснациональные исламские движения⁸⁸. «Исламский мир», таким образом, — нечто большее, чем формальное объединение государств, официально имеющих себя «исламскими».

«Исламский мир», безусловно, не следует понимать как аналог Коминтерна, напротив, это структура, обратная Коминтерну. Вместо централизованной организации, основанной на вертикальных связях, мы наблюдаем сеть, в которой нет управляющего центра, а связи носят преимущественно горизонтальный характер. Не удивительно, что в рамках такой системы пресловутая «исламская солидарность» в международных отношениях далеко не всегда очевидна. Дело в том, что хотя эта солидарность не так часто проявляется на уровне межгосударственных отношений, она, тем не менее, оказывает на мировой политической процесс значительное влияние через действия отдельных лиц, негосударственных организаций и движений. То, что «исламские государства» не пришли на помощь режиму Хусейна – конечно, определенный аргумент против существования исламской солидарности. Но то, что неправительственные организации и простые граждане этих стран выражали свои протесты против вторжения англо-американских сил в Ирак, показывает, что такая солидарность все же существует.

Существование исламского мира прослеживается даже, несмотря на якобы непреодолимые противоречия между суннитами и шиитами, арабами и неарабами. Так, Иран оказывал поддержку мусульманским повстанцам всего мира, включая Эритрею, Алжир и Боснию, а также предоставлял значительную помощь Судану, находящемуся под режимом международных санкций. Радикальные исламисты из многих мусульманских стран сражались в боснийской армии. Муаммар Каддафи предоставил в свое время лидеру американской организации «Нация ислама» Фаракану миллион долларов на ведение исламской пропаганды в США.

На фоне интеграционных процессов, происходящих в исламском мире (хотя там, разумеется, идут и дезинтеграционные процессы), странной выглядит слабость или даже полное отсутствие попыток интеграции православного мира. Сам этот термин находится под сомнением, так как ни одна страна мира (кроме Греции, где православие является государственной религией) не может с формальной точки зрения считаться «православной». Тем не менее, даже светские государства, культура которых складывалась под воздействием православия, вполне можно (в культурном смысле) отнести к православному миру. Даже государство, в котором православные не составляют большинства населения, но культура которого сформировалась под православным влиянием, вполне можно назвать «православным». И в культурном смысле Россия является православной страной даже если большинство населения является религиозно безразличным или исповедует другие религии. Здесь представляется возможным заимствовать опыт исламской интеграции, когда к «мусульманским странам» относят не только идеократические государства типа Ирана, но и светские (Турция).

⁸⁸ См., например: Игнатенко А. А. Самоопределение исламского мира / Ислам и политика. М., 2001. С. 16, 17.

Именно в этом смысле следует понимать слова: «Россия, наверное, самая большая православная держава», произнесенные Президентом РФ В. В. Путиным на встрече с членами Священного Кинота (Греция, Святая Гора Афон, 9 сентября 2005 г.). «В России с ее 145-миллионным населением подавляющее большинство — это православные христиане, это примерно 130 млн человек. И для нас возрождение России связано, прежде всего, с ее духовным возрождением», — добавил он⁸⁹.

Вопрос о существовании православного мира может показаться праздным. С одной стороны, он, безусловно, существует как совокупность стран, где православие является основой культуры, а также отдельных общин и единичных приверженцев православия за пределами культурно-православного ареала.

Сторонники существования православной цивилизации часто ссылаются на С. Хантингтона, который определил «православную цивилизацию» как одну из мировых цивилизаций⁹⁰. Американский исламовед Б. Тибби согласен с точкой зрения Хантингтона и пишет, что «восточное неререформированное христианство готовится противостоять как исламу, так и Западу» — доказательство своей позиции он видит в поддержке боснийских сербов со стороны Греции и «православной славянской цивилизации»⁹¹. Эта точка зрения широко распространилась в кругах журналистов, которые подают существование православного мира как общее место, как если бы этот мир действительно выступал на международной арене единым фронтом.

С другой стороны, на мировой политической сцене православный мир, в отличие от мира ислама или католического мира, почти не проявляет себя. Пока не возникло ни одной по-настоящему универсальной идеологии, которая могла бы охватить весь православный мир, объединить его вокруг себя и вывести на международную арену как консолидированный субъект. Возникает устойчивое впечатление, что такую идеологию вообще невозможно создать, что православие, благодаря своей организационной структуре (отсутствию единого главы) и тесным историческим связям с этносом, государством, территорией, обречено приобретать этнические черты и может служить идеологической опорой лишь для каждого конкретного государства.

Невозможно не заметить, что на фоне бурных интеграционных процессов, идущих в исламском мире, самосознание православного мира выглядит явно недостаточным для того, чтобы говорить о нем как об осознающей свое единство культурно-политической общности. Если в мире ислама существует множество как межгосударственных, так и неправительственных организаций, собственный банк развития и даже собственная декларация прав человека, то институциональные структуры православного мира крайне слабы. Поэтому термин «православный мир» следует пока употреблять в кавычках.

Тем не менее, такие факты как общая негативная реакция населения «православных стран» на бомбардировки Косово, говорят о наличии у «православного

⁸⁹ Заключительное слово на встрече с членами Священного Кинота. 09.09.2005 года, Греция, Святая Гора Афон (<http://www.kremlin.ru/text/appears/2005/09/93574.shtm>).

⁹⁰ Huntington S. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. N.Y., Touchstone, 1997. P. 45–46.

⁹¹ Tibi B. *The Challenge of Fundamentalism. Political Islam and The New World Disorder*. Berkeley, etc.: University of California Press, 1998. P. 23.

мира» некоторого потенциала единства. Однако этот потенциал проявляется только в критические моменты — например, в случае бомбардировки. Не зря Владимир Бондаренко назвал Слободана Милошевича «объединителем всех патриотов в России»⁹². Добавим — не только патриотов, и не только в России. За время бомбардировок Косово было продемонстрировано столько примеров православной солидарности, сколько, пожалуй, не наберешь за все время, прошедшее с падения Константинополя.

Можно также вспомнить об охватившей весь «православный мир» кампании против штрих-кодов и налоговых номеров, которая является эмуляцией процесса, начавшегося в Греции еще в 1993 г., когда либерально-социалистическое правительство объявило о своем намерении исключить из удостоверений личности граждан графу «религия». Затем консервативные круги Греческой Православной Церкви подняли проблему электронных удостоверений личности в связи с созданием компьютерной системы контроля «Система информации Шенген», то есть базы данных с именами всех граждан стран Шенгенской группы. Политические фундаменталисты в Греции и за ее рубежами восприняли это как создание системы тотального контроля над каждым гражданином. Прочие «православные страны» (в первую очередь — Россия) немедленно откликнулись на греческую кампанию собственными акциями протеста против штрих-кодов, смарт-карт, личных кодов, налоговых номеров и т.д. В начале 2000-х гг. в России началась также эмулирующая греческую кампания против отмены графы «национальность» в паспортах нового образца.

Разумеется, такие кампании свидетельствуют не о существовании тайного центра, координирующего православную политическую активность, но о наличии скрытых «внутриправославных» политических связей, которые, однако, не получили пока институционального оформления. Православный мир как политическое целое является, таким образом, не межгосударственным союзом, а сетью, состоящей из различных православно-политических движений, отдельных индивидов, групп давления внутри церковных и государственных администраций. Подчеркнем, что речь идет не об отношениях православных *церквей* и не о *межцерковных* связях. Связи могут возникать и между группами, которые официальные церкви рассматривают как полуеретические или даже еретические — например, российские политические фундаменталисты устанавливают связи с греческими «старостильниками», отколовшимися от официальной Греческой Православной Церкви, или с Русской Православной Церковью Заграницей. В политических кампаниях общеправославного характера могут участвовать и неоязычники, и даже вообще неверующие люди, считающие себя «православными по культуре».

Поскольку потенциал единства в православном мире изначально слабее, чем в мире ислама, он вряд ли сможет возникнуть сам по себе. Для превращения православного мира в самостоятельную политическую силу необходимо внешнее воздействие. Кстати, и в исламском мире внешнее воздействие играет значительную роль: международные исламские банки финансируют создание исламских предприятий в светских государствах, международные организации оказывают разнообразную помощь — от финансовой до моральной. Однако у православного мира нет силы,

⁹² Бондаренко В. Милошевич — герой славян. — «Завтра», 13.04.1999, № 15.

которая оказала бы на него внешнее воздействие. У него есть нечто иное — то, чего, по мнению С. Хантингтона, недостает миру ислама: а именно — единый лидер, «стержневое государство», которое обладает одновременно достаточной силой и достаточной культурно-религиозной легитимностью, убедительной как для «своих», так и для внешнего мира⁹³. На эту роль вполне подходит Россия.

Иными словами, Россия может создать православный мир. По ряду причин она, фактически, **является** православным миром: во-первых, Россия — самая крупная и мощная из предполагаемых православных стран; во-вторых, со времени появления в конце XV века русского централизованного государства Россия на протяжении всей своей истории сохраняла государственность; и в-третьих, Россия — единственная православная страна, имеющая развитое представление о своей глобальной миссии. Последний аргумент представляется самым важным. Хотя «региональный мессианиззм» присущ многим «православным странам», ни одна из них не обладает достаточной смелостью, чтобы назвать себя потенциальным лидером всего православного мира (**включая** Россию). Тем более, ни одна из них не претендует на роль глобального лидера.

Таким образом, православный мир (без кавычек) появится в тот момент, когда Россия осознает себя как его лидер. По нашему мнению, современные православные интеграционные процессы слабы именно потому, что Россия пока не уделяет им особого внимания. Для того, чтобы православный мир появился на международной арене в качестве культурно-политического единства, аналогичного исламскому миру (а может быть, более сплоченного и мощного), необходимо превращение России в православное государство, то есть государство, внутренняя и внешняя политика которого основаны на идеологии политического православия (так же как политика исламского государства строится на основе идеологии политического ислама). Подчеркнем, что необходим именно приход православно-политических сил к власти в России (в той или иной форме, хотя бы как участника коалиционного правительства). Даже если православно-политическое движение превратится в России в мощную оппозицию, этого все равно будет недостаточно для образования православного мира, так как оппозиция не будет обладать ресурсами такого масштаба, как государство.

Став (в политическом смысле) православным государством, Россия будет стремиться к созданию союза, объединяющего вероятные православные страны, а также негосударственные субъекты международных отношений (политические движения, отдельные неполитические группы и т.д.). Интеграция православного мира будет представлять для России довольно трудную задачу: ей придется опираться на те силы внутри «православных стран», которые в настоящий момент являются оппозиционными (хотя они могут пользоваться популярностью у населения).

Потенциальных участников православного мира можно разделить на несколько групп.

Во-первых, это государства, в которых у власти уже сейчас находятся силы, ориентированные на ту или иную версию политического православия (кроме национализма). Хотя их население с формальной точки зрения менее привержено православия (посещаемость церковью низкая), оно предрасположено к его идеологиче-

⁹³ Huntington S. Op. cit. P. 177.

скому пониманию. Югославия социалиста Милошевича, Беларусь социалиста Лукашенко и Приднестровская Молдавская Республика социалиста Игоря Смирнова стандартно обозначаются (в случае Югославии — «обозначались») в православно-политической прессе как «православные страны».

Вторая группа потенциальных кандидатов на присоединение к православному миру — анклав политического православия внутри отдельных стран. Особый интерес представляет случай Украины. Здесь пророссийские силы сильны и хорошо организованы, хотя находятся в оппозиции. Баланс между проевропейскими и пророссийскими силами настолько неустойчив, что о стабильной «политической ориентации Украины» говорить нельзя. Нельзя исключать, что позиция украинского государства может когда-нибудь радикально измениться (так же как изменилась позиция Белоруссии после прихода к власти А. Г. Лукашенко). Следует также учитывать, что сторонники интеграции с Россией проживают в Украине компактно: Крым и Восточная Украина это, по сути, готовые анклав — составные части православного мира под руководством России.

Третья группа кандидатов на неформальное членство в православном мире — международные славянские движения, которые, как мы это уже подчеркивали, объединяют пророссийски настроенных социалистов и коммунистов. С точки зрения личной религиозной веры эти люди могут быть православными, католиками, атеистами или неоязычниками, но все они, несомненно, примут активное участие в любом российском интеграционном проекте, основанном на идеях политического православия. Даже сейчас, хотя Россия не является православным государством, участники славянских движений относятся к ней с большим пиететом. У них также установлены прочные связи с российской патриотической оппозицией.

Образование православного мира не является для сторонников политического православия целью. Для сторонников политического православия миссия православного мира состоит в объединении всех антизападных сил для священной войны против либерального, демократического, рыночного Запада. Либерализм сторонники политического православия рассматривают как политическую религию, восходящую к протестантизму или «протестантскую идеологию». Предполагается, что западная либеральная доктрина враждебна православию, исламу и другим традиционным религиям. Поэтому на православный мир возлагается божественная миссия уничтожения Запада.

Как и в случае с политическим исламом, не все критики признают искренность религиозных устремлений борцов с Западом. Человек, обладающий рациональным сознанием, не может понять религиозной мотивации политической борьбы и считает, что религия служит лишь «прикрытием» для каких-то иных целей. Однако никто пока не смог сформулировать эти «иные» цели (варианта может быть только два: иррациональная страсть к власти или корысть, но было бы нереалистичным предполагать, что все без исключения религиозно-политические силы в мире движимы только этими целями). Думается, что у нас нет оснований не доверять сторонникам политического православия и искать какие-то иные причины их ненависти к Западу, кроме религиозных.

Подчеркнем, что речь не идет о том, что цели православно-политических сил желательны или даже просто достижимы. Православно-политический проект мо-

жет захлебнуться в самом начале — на уровне консолидации православного мира — задолго до перехода к реализации глобальной цели противостояния с Западом. Речь идет о том, какие действия православно-политические силы, скорее всего, попытаются предпринять после своего прихода к власти, что не является, в глазах автора ни неизбежным, ни желательным событием.

Ответ на вопрос: может ли приход православно-политических сил к власти в России оказать существенное воздействие на мировую политику и безопасность, зависит от того, по каким критериям мы будем оценивать успешность православно-политического проекта. Разумеется, если в качестве критерия использовать цели, заявленные самими религиозно-политическими движениями, то придется прийти к выводу, что все известные религиозно-политические проекты потерпели неудачу как во внутренней, так и во внешней политике. Оливье Руа даже назвал свою книгу «Провал политического ислама» на том основании, что исламистам не удалось достичь заявленных ими целей: покончить с американской гегемонией, воссоздать халифат и т.д. Однако в этом случае нам придется признать провальным и коммунистический проект: ведь коммунизм так и не был построен ни во всем мире, ни даже в отдельно взятой стране. Тем не менее, этот проект почти на сто лет оторвал значительную часть человечества от мировой либеральной цивилизации, изменил ход истории множества государств, повлиял — прямо или косвенно — на процесс деколонизации и на ход двух мировых войн (не говоря уже о локальных конфликтах). Учитывая все это, назвать коммунистический проект полностью «неудавшимся» нельзя.

Точно также обстоит дело с исламистским проектом. Возьмем для примера ситуацию в Иране. Хотя экспорт исламской революции в другие страны мира и оказался не особенно успешным, после исламской революции прекратили свое существование военно-политический блок СЕНТО и политико-экономическая организация «Региональное сотрудничество для развития», созданные по инициативе Великобритании и США. Революция придала новые силы исламистским организациям всего мира и спровоцировала несколько новых революций или попыток революций (в Судане, Афганистане, Алжире), которые оказали на международную и региональную безопасность огромное дестабилизирующее воздействие. Можно ли, в свете сказанного, назвать исламистский проект неудавшимся? Представляется, что однозначного ответа на этот вопрос быть не может. Тем не менее, очевидно, что при оценке успешности религиозно-политических проектов следует исходить не из целей, которые они сами себе ставили, а из реальных изменений, которые им удалось вызвать.

Скорее всего, идеологи политического православия не смогут реализовать свои планы уничтожения Запада и установления идеократии на всей планете. Тем не менее, его появление (подобно появлению исламского фактора) неминуемо отразится на всем состоянии мировой системы — как в положительную, так и в отрицательную сторону.

Первоочередную важность имеет характер православно-политического проекта, который будет реализован в России (в случае прихода его сторонников к власти). Мы видим только две реальных возможности: приход к власти сил, опирающихся на этнонационалистическую версию политического православия или же сил, ори-

ентированных на глобальную православно-политическую идеологию (назовем ли мы ее славяно-евразийством или православным коммунизмом). Приход к власти православных фундаменталистов маловероятен, так как они слишком близки к церковному пониманию православия, чуждому большей части населения, хотя черты фундаментализма будут с необходимостью проявляться в любом православно-политическом проекте.

Разговоры о реализации в России этнонационалистического проекта в последнее время вошли в моду, так что этот сценарий стал восприниматься как неизбежный. Так, например, Э. А. Паин пишет в одной из статей: «Этнизацией социальных и политических проблем активно пользуются власти в ряде краев и областей юга России, прежде всего в Краснодарском крае: они перехватили националистические лозунги у организаций вроде РНЕ и с их помощью стремятся обеспечить себе политическую поддержку населения, переводя растущее его недовольство на врагов «внутренних» и «внешних». Нарастание социально-экономических проблем почти неизбежно усилит склонность и федеральной власти воспользоваться этой нехитрой методологией перевода ответственности»⁹⁴. В результате, полагает Паин, Россия трансформируется в страну с национал-имперским строем «в расистском обличье».

Ничего невероятного в реализации этнонационалистического сценария нет. В руководстве России, несомненно, есть фракции, поддерживающие этнический проект. Они могут опереться на широкую общественную поддержку, так как этнонационализм распространен среди всех оппозиционных сил (даже среди коммунистов последовательные интернационалисты составляют меньшинство). Население крупных городов склонно списывать все социальные проблемы на мигрантов. Различные военно-патриотические клубы за последние десять лет подготовили много молодежи, не только знакомой с националистическими идеями, но и способной принять участие в их практическом воплощении. Другое дело, что навязанный сверху националистический проект всегда будет неполным: все группировки внутри правящей элиты так или иначе связаны с транснациональными деловыми кругами. Приход к власти националистов, не связанных с элитой, выглядит маловероятным. На политической сцене пока не видно настолько мощной партии или движения.

Если же гипотетически представить себе, что к власти в России придут радикальные этнонационалисты, которые серьезно и последовательно реализуют свой проект, федерация может распасться. Чтобы компенсировать территориальные потери, этнонационалисты строят планы присоединения «русских анклавов» в бывших республиках СССР, реализовать которые мирными средствами вряд ли удастся. В перспективе может возникнуть череда затяжных локальных конфликтов: внешних (за «анклавы») и внутренних — в национальных республиках России (вернее, Русской республики, так как Россия в нынешних границах существовать не будет). Помимо этого, этнонационалистическое русское государство немедленно окажется в международной изоляции. Внутренние и внешние конфликты будут тянуться до тех пор, пока не «выгорят», а единое государство не распадется полностью. Остановить их международным вмешательством будет невозможно: три упоминавшихся

⁹⁴ Паин Э. А. От «вертикали власти» — к «вертикали народов»? — «Независимая газета». 15.03.2005.

выше преимущества России в данном случае обернутся против нее. По этим причинам этнонационалистический сценарий можно оценить как наименее желательный (и, к счастью, наименее возможный).

Глобальный православно-политический проект, по крайней мере, будет способствовать внутренней консолидации России, а также привлекать внешних союзников. Таким образом, у появления православного мира в лице России и таких неизбежных союзников как Белоруссия, международное славянское движение и др., есть свои положительные стороны.

С одной стороны, православный мир может стать идейной альтернативой западному либерально-капиталистическому проекту, реализация которого на глобальном уровне невозможна, так как для этого не хватит ресурсов планеты. Как указывает А. Д. Шутов, «если все страны мира выйдут на «американский» уровень потребления, то сырьевых и энергетических ресурсов планеты хватит буквально на несколько лет»⁹⁵. Православный мир можно рассматривать и как интеграционную организацию, способную защитить свои интересы в глобальной экономической системе (своего рода вторую, улучшенную редакцию СЭВ). Превращение православного мира в единое пространство безопасности также способно разрешить многие проблемы, возникшие на постсоветском пространстве после распада СССР (локальные конфликты, нарушение прав «нетитульного» населения, обеспечение безопасности южных границ бывшего СССР, наркотрафик и др.). Когда речь идет об экономике или безопасности, интеграция всегда лучше дезинтеграции. Православный мир (как и мир ислама) может создать собственные форумы для обсуждения проблем безопасности, собственный банк развития (возможно, тоже беспроцентный), разработать свой подход к правам человека, совместно противостоять экспансии западной массовой культуры. К положительным последствиям появления православного мира можно отнести также то, что реализация этого глобального проекта поможет России вновь ощутить себя великой державой.

Тем не менее, как всякое масштабное изменение конфигурации мировой политической системы, появление православного мира, несомненно, окажет дестабилизирующее воздействие на сложившуюся структуру безопасности и равновесия сил. Прежде всего, речь идет о возможности поддержки православным миром пророссийских сил внутри потенциальных православных стран, а также в странах, которые формально к православному миру не принадлежат, но на территории которых можно создать анклав политического православия. Именно из-за подобных действий исламский фактор в мировой политике часто рассматривается как дестабилизирующий.

Эти силы и раньше рассчитывали на российскую поддержку, но их надежды не оправдывались. До сих пор, например, руководство России проявляло мало внимания к проблеме защиты «соотечественников за рубежом». Еще меньше внимания уделялось пророссийским силам в государствах, не входивших в состав СССР. Например, Россия так и не оказала ожидавшейся поддержки ни боснийским сербам, ни Югославии Милошевича. Не следует особенно уповать на то, что пророссийские православно-политические силы слабы и разобщены, а, значит, — не смо-

⁹⁵ Шутов А. Д. На руинах великой державы или Агония власти. М., Вече, 2004. С. 134.

гут повлиять на безопасность своих государств. Так оно, безусловно, и есть, но только до тех пор, пока у этих сил не появится мощный внешний союзник в лице России. После превращения России в идеократическое государство, ориентированное на сплочение православного мира, их влияние значительно упрочится, а в некоторых государствах эти силы могут прийти к власти. Часть постсоветских государств может распасться или, во всяком случае, столкнуться с сепаратистскими движениями, действующими под православно-политическими лозунгами. Участники этих движений будут ощущать себя скорее гражданами православного мира, чем «своих» государств (как это сейчас происходит с исламистами). В некоторых случаях активизация пророссийских сил в бывших советских республиках способна привести к вооруженным конфликтам. Все это существенно подорвет региональную безопасность Европы и Евразии.

Появление православного мира может привести к возникновению серьезных угроз безопасности на глобальном уровне в связи с угрозой режиму нераспространения, так как православный мир, вероятно, будет оказывать различную помощь (включая военно-техническую) своим внешним союзникам. Нам представляется, что в долгосрочной перспективе православный мир будет искать пути сотрудничества с межправительственными исламскими организациями, которые настроены более антизападно, чем каждая входящая в них страна по отдельности. Следует также ожидать усиления сотрудничества с Ираном, который в рамках евразийской идеологии рассматривается как самый надежный и едва ли не единственный союзник православного мира (или даже как его часть). К тому же, это удобный союзник, который не потребует масштабных финансовых вливаний: Иран обладает собственной развитой промышленностью и сельским хозяйством. Помимо Ирана, союзниками православного мира могут стать большинство радикальных исламских движений, а также Организация Освобождения Палестины.

Что касается неправительственных террористических организаций, то речь может идти о предоставлении убежища, создании баз на территории России и других православных стран, оказании моральной и юридической поддержки на международном уровне. Напомним, что в свое время СССР оказывал такую поддержку участникам транснационального коммунистического движения, а после второй мировой войны — и участникам движений, определенных как «национально-освободительные», хотя многие из них носили полутеррористический характер. Восстановление такого рода связей будет воспринято обеими сторонами как возвращение к нормальным отношениям.

Православный мир также попытается установить связи с «внутренними врагами» самого Запада, к которым относится широкий спектр политических сил — от крайне левых до крайне правых. Последствия такого шага, конечно, не следует преувеличивать, но все же резкое усиление таких движений внесет свой вклад в дестабилизацию мировой политики.

Превращение в идеократическое государство, скорее всего, приведет к значительным отрицательным последствиям для России. В частности, склонность политических религий разделять общество на друзей и врагов отрицательно скажется на безопасности тех групп населения, которые рассматриваются как противники политического православия. Вполне закономерно, что в число этих групп попадут

не только люди, ориентирующиеся на либеральные ценности, но и традиционные верующие — приверженцы неополитического православия. Эти группы окажутся в неравноправном положении, сделаются объектом критики, а возможно и репрессий. Идеократическое государство, показывая многочисленные примеры, всегда предполагает ограничения основных прав и свобод человека, хотя степень этих ограничений может существенно различаться в зависимости от конкретной ситуации. Таким образом, многие демократические завоевания в России (например, свобода печати) могут быть частично или полностью утеряны. К тому же консолидация и поддержание православного мира потребует от России значительного напряжения финансовых ресурсов.

По этим причинам появление православного мира нельзя оценить как однозначно положительное или отрицательное явление. Это, несомненно, приведет к определенной дестабилизации мировой политической системы. В то же время нельзя отрицать, что некоторая доля не доходящих до крайностей дестабилизации и конфликтности является неременным условием развития этой системы.

Избежать дестабилизирующих последствий появления на международной арене православного мира можно только обратив вспять процессы политизации православия в России. При этом необходимо помнить, что политизация религии — не результат действия чьей-то злой воли, а почти неизбежное следствие определенных социально-политических условий. Соответственно, процессы политизации православия нельзя остановить полицейскими методами, как не удалось остановить процессов политизации религии ни в исламском мире, ни в Латинской Америке, где государства имели в своем распоряжении мощные аппараты репрессий. Если же устранить причины, по которым православие все более и более интенсивно политизируется, то православно-политические движения никогда не смогут завоевать массовой поддержки и будут обречены на роль маргинальных группировок.

Православие и национальная безопасность Российской Федерации: современное состояние и перспективы

И. И. Арсентьева

Доминирующей тенденцией современного развития выступает глобализация, без учета которой невозможно анализировать и прогнозировать роль религии в мировой политике. Воплощаются в реальность идеи открытого общества, формируется глобальная взаимозависимая экономика, «всемирная паутина» связывает различные культуры и народы. Разрушаются прежние представления человека о системе координат, в соответствии с которой он выстраивает социальное бытие. Формируются принципиально новые ценностно-смысловые ориентиры, общественные формы сознания и жизненные стандарты. Можно сказать, что современный мир переживает некий критический период, точку бифуркации, эпоху неопределенности. Человечество является свидетелем уникального стечения и переплетения гигантских по масштабам явлений и процессов. Каждое из них можно назвать эпохальным с точки зрения влияния на мировое сообщество. А взятые в совокупности они образуют, по определению К. Ясперса, «осевое время» — время смены основ жизнеустройства, период перехода к качественно новой инфраструктуре мира.

Глобализация, несмотря на определенный позитивный потенциал и предоставленные возможности социального прогресса, влечет за собой новые опасности. Современная цивилизация оказалась перед угрозой глобального кризиса, что находит свое проявление в целом комплексе экологических, экономических, технических, политических, социокультурных, духовных и других проблем. В совокупности это становится серьезным вызовом всему человечеству, а также безопасному существованию и развитию национальных государств. По словам У. Бека, в результате противоречивых глобализационных процессов формируется глобальное общество риска.

Зарубежные ученые, анализируя судьбу России в процессе глобализации, выявляют пути ее весьма опасного развития: «Упадок России, свидетелями которого мы являемся, вполне может быть лишь временным, но быстрые перемены в современном мире, нынешние тенденции политического, экономического и военного раз-

вития в Европе и Азии, по меньшей мере, увеличивают вероятность того, что этот упадок окажется окончательным. И поэтому нам следует серьезно и систематически думать о возможности мира без России»⁹⁶.

Об этом же говорят многие российские ученые, писатели, общественные и политические деятели. А. И. Солженицын пишет: «Русский вопрос к концу XX века стоит очень недвусмысленно: быть нашему народу или не быть? По всему земному шару катится волна плоской пошлой нивелировки культур, традиций, национальностей, характеров... И если дело пойдет так и дальше — еще через век слово „русский“ как бы не пришлось вычеркивать из словарей»⁹⁷.

Затянувшийся кризис российского государства ставит вопрос о его первопричине. Уже стало банальным указывать на экономический кризис, он есть и явно дает о себе знать. Но в его основе и более существенный кризис, по отношению к которому экономический кризис вторичен, — это кризис традиций, ценностей и норм, т.е. духовный кризис, кризис культуры.

По мнению А. В. Володина, подлинное государство есть оформленное на почве духовной культуры и правосознания единство народа. Государство есть категория, прежде всего, не внешнего, а внутреннего порядка. Лишенное своего внутреннего духовного начала, оно вырождается в аппарат судорожного принуждения, а его политика — в конвульсивную унизирующую и продажную политиканствующую суетню. Государство без души — это зомби-государство⁹⁸.

Будущее России зависит не только от направленности и эффективности политических и экономических реформ. Во многом определяющим является ее цивилизационное и историческое самосознание в современном структурирующемся мировом пространстве и историческом времени. В связи с этим, отмечает Ю. В. Яковец, наряду с частными понятиями *экономическая, военная, продовольственная, информационная безопасность* и т.д. и их обобщенным выражением — *национальная безопасность* — необходимо ввести в научный и политический оборот категорию более высокого порядка — *цивилизационная безопасность*⁹⁹. Ее содержание — обеспечение условий для сохранения, функционирования и эффективного развития российской цивилизации, ее взаимодействия с другими цивилизациями в условиях глобализации.

Совершенно очевидно, что России не избежать участия в глобализационном процессе, поэтому главной задачей становится сохранение самобытности, культуры, менталитета. «Необходимо определение цивилизационной принадлежности России, так как любое национально-государственное образование может сохранить себя как особую целостность лишь в рамках той или иной цивилизационной самоидентификации»¹⁰⁰.

⁹⁶ Грэхем Т. Мир без России? — «НГ-сценарии», 08.12.1999. С. 7.

⁹⁷ Солженицын А. И. Сбережение народа — «Завтра», 2000, № 38 (53). См. также: Солженицын А. И. «Русский вопрос» в конце XX века М., 1994.

⁹⁸ Володин А. В. Региональные факторы развития и безопасности России. М., 2002. С. 195.

⁹⁹ Яковец Ю. В. О цивилизационной безопасности России. В кн.: «Международная безопасность России в условиях глобализации». М., 2007. С. 83.

¹⁰⁰ Сорокин Д. Е. Россия: проблемы цивилизационного выбора — «Общественные науки и современность», 2002, № 6. С. 125.

Следует отметить, что цивилизационная принадлежность России является одним из самых спорных вопросов. В нашей стране соприкасаются Европа и Азия, Запад и Восток. На протяжении своей истории Россия служила одним из важнейших мостов между западной и восточной цивилизациями. Однако, по мнению С. В. Перевезенцева, Россия была не только мостом, но и барьером, разделяющим Запад и Восток и предохраняющим их от губительного столкновения друг с другом. Так, именно Россия поглотила великое нашествие с Востока на Запад в виде монголо-татарских орд, а затем три столетия противостояла Турецкой империи. С другой стороны, Россия оказалась одним из барьеров на пути католической экспансии Запада на Восток и не дала развернуться крестовым походам по всему евразийскому континенту. В XIX веке Россия встала стеной перед армией Наполеона, а в XX столетии — перед фашистской агрессией¹⁰¹.

В России на каждом бифуркационном этапе ее исторического развития не только обостряются вопросы сосуществования различных культур, традиций, народов внутри страны, но и вопросы, связанные с выбором ориентации на Запад или Восток. Вначале это было противостояние между реформами Петра I и противниками движения по европейскому пути. В XIX веке это проявилось в спорах славянофилов и западников. Новый виток противостояния повторился в конце XIX — начале XX вв. между народниками и марксистами, евразийцами и сменовеховцами. В советское время «патриоты» клеймили «космополитов». В наши дни не утихают дискуссии о западном и незападном курсе России¹⁰².

На протяжении 1990-х гг. достаточно четко проявились два основных подхода к внешнеполитическому выбору России в условиях глобализации: так называемый «либерально-демократический», исходящий из разработанной на Западе концепции однополярного мира, и национально-патриотический (его особенностью можно считать отсутствие концептуального единства)¹⁰³. Основные цели и ориентиры внешней политики, предлагаемые либерально-демократическим направлением, предполагали включение России в западную «либерально-демократическую» цивилизацию, в ее основные экономические и военно-политические структуры (ЕС, НАТО и т.п.). По мнению сторонников этой точки зрения, необходимо минимизировать культурно-цивилизационные особенности страны, которые в условиях глобализации утратили былое значение. На практике это выражалось в призывах поменять российскую идентичность на западную как универсальную.

Однако эйфория начала 1990-х гг. относительно скорой интеграции России в западное пространство прошла. В феврале 2007 г. был проведен Интернет-опрос, подтверждающий это. На вопрос, считаете ли вы себя европейцами, 71% опрошенных россиян ответили «нет». Растет недоверие к Европейскому Союзу: число людей, утверждающих, что ЕС представляет угрозу для России, приближается к 50%. И лишь 16% считают европейскую демократию примером для подражания. Ответ-

¹⁰¹ Перевезенцев С. В. Смысл русской истории. М., 2004. С. 5.

¹⁰² Более подробно см.: Буянов В. С. Россия и Европа: «старая» и «новая» (геополитический аспект). В кн.: «Международная безопасность России в условиях глобализации». С. 164–171.

¹⁰³ Лобер В. Л. Проблемы внешнеполитического выбора России в условиях глобализации. В кн.: «Международная безопасность России в условиях глобализации». С. 95–96.

ты на вопрос, на кого следует ориентироваться РФ во внешней политике, распределились следующим образом: на Восток — 8%, на Запад — 18%, идти по своему пути — 74%¹⁰⁴.

Сегодня выработка внешнеполитической стратегии России происходит в новых, отличных по сравнению с совсем еще недавним прошлым, условиях. Так, еще 10–12 лет назад, несмотря на наличие двух обозначенных подходов, на официальном уровне преобладала «проатлантическая» ориентация России, которую А. С. Панарин называл «политикой наименьшего сопротивления». Однако за минувшее время произошли серьезные изменения в составе и структуре российской политической элиты, а также в научной и общественной мысли. Это привело к тому, что начинает превалировать новое представление о характере отношений РФ с другими странами, национальной безопасности и национальной идентичности в условиях глобализации.

Все чаще звучит идея о том, что потеря традиционных, самобытных основ культуры нации, утрата национальной идентичности, унификация культуры и ценностей ставят под вопрос само существование российского государства.

Идентичность является своеобразной «призмой, через которую рассматриваются, оцениваются и изучаются многие черты современной жизни»¹⁰⁵. С. Хантингтон отмечает: «Люди и народы пытаются ответить на самый главный вопрос из всех, что могут стоять перед человеком: кто мы такие? Люди самоопределяются, отталкиваясь от истории своих предков, религии, языка, ценностей, обычаев, институтов»¹⁰⁶.

В. Тишков считает, что идентичность — «это не только постоянно меняющиеся представления о том, что есть группа, это всегда борьба за контроль над данным представлением, за дефиницию, за то, что составляет главные черты и ценности группы. Причем борьба не только политическая. Она идет в сфере науки и религии, в области языковых отношений, символики, исторических и территориальных представлений и т.д.»¹⁰⁷

Р. Ф. Туровский пишет: «Российский мир создавался вокруг Русского мира в результате совместного воздействия четырех факторов — этнического (расселение русского этноса), лингвистического (распространение русского языка), конфессионального (через распространение русского православия и укрепление связей с другими странами с православной традицией) и политико-исторического (государственное строительство и формирование общего геополитического интереса)»¹⁰⁸.

Важнейшими цементирующими элементами духовной жизни российского общества на протяжении многих веков были русская культура, русский язык, православие. Последнее, на наш взгляд, играет одну из ключевых ролей в обеспечении

¹⁰⁴ «Известия», 27.02.2007.

¹⁰⁵ Бауман З. Индивидуализированное общество. М., 2002. С. 176.

¹⁰⁶ Хантингтон С. Столкновение цивилизаций и преобразование мирового порядка. В сб. «Новая постиндустриальная волна на Западе: антология» / под ред. В. Л. Иноземцева. М., 1999. С. 532.

¹⁰⁷ Тишков В. Идентичность и культурные границы. В сб. «Идентичность и конфликты в постсоветских государствах». М., 1997. С. 37.

¹⁰⁸ Туровский Р. Ф. Культурные ландшафты России. М., 1998. С. 109.

национальной безопасности РФ. Сегодня 47,1% населения страны и 51,8% экспертов положительно оценивают роль Русской Православной Церкви в формировании морали, духовном объединении людей¹⁰⁹.

Население Российской Федерации в основном исповедует мировые религии: христианство (прежде всего, православие), ислам, буддизм. В крупнейших городах немало приверженцев иудаизма. Православие исповедуют русские, украинцы, белорусы, армяне, мордва, грузины, чуваша, основная часть осетин, молдоване и др. Католицизм признают большинство поляков, литовцев, часть латышей, белорусов, молдован. Мусульманство — татары, горские народы Северного Кавказа, азербайджанцы, узбеки, казахи, часть осетин, башкиры, киргизы, таджики, туркмены и представители некоторых других национальностей. Буддизм признают буряты, тувинцы, калмыки. Иудаизм — евреи и караимы. Некоторые малые народы Сибири и Дальнего Востока придерживаются своих традиционных религиозных верований.

Потенциальный православный контингент в России составляет более 85% общей численности населения. Православные люди расселены во всех частях страны. Численность мусульман в России не менее 12 млн человек, или 8%. В основном они расселяются в республиках Татарстан и Башкортостан (около 7 млн человек), а также на северном Кавказе (4 млн человек, в том числе около 1 млн — чеченцы). Буддистов мало, они расселяются главным образом в республиках Бурятия и Калмыкия. Численность иудеев составляет около 200 тыс. человек¹¹⁰. Однако следует учитывать, что в России точно соблюдают каноны православия не более 10–12% потенциального контингента, аналогичный показатель у мусульман — 13–15%, у иудеев — 5–8%. До сих пор религиозность в значительной мере носит бытовой и внешнеобрядовый характер.

И все же возрождение в России православия идет стремительно и весьма отчетливо. В настоящее время РПЦ насчитывает более 19 тысяч приходов, около 450 монастырей, являющихся ее духовными и культурными центрами, около 40 высших духовных школ — академий, семинарий, богословских институтов и университетов. Более 12 тысяч приходов и 200 монастырей РПЦ находятся на территории стран СНГ и Прибалтики. Являясь единственной нерасчлененной структурой на пространстве России и всего бывшего СССР, Церковь предпринимает колоссальные усилия по сохранению и упрочению этого единства.

Усилиями РПЦ приостановлен поток деструктивных сект в середине 1990-х гг., начата большая социальная работа с неимущими, обездоленными, в армии, школах, местах отбывания наказаний. Церковь активно налаживает взаимодействие с политиками, местными властями, чиновниками, интеллигенцией, плоды которого еще не сказались в полной мере, но уже проявляются в виде совместных церковно-государственных программ и инициатив, форумов, мероприятий. В 2000 г. на Архиерейском Соборе приняты «Основы социальной концепции Русской Православной Церкви», трактующие вопросы общественного служения, взаимоотношения с политической властью, социальными институтами и т.д. В этой концепции, в частности, обозначено и отношение Церкви к глобализации: «Признавая неиз-

¹⁰⁹ Данные опроса «Духовная культура современного российского общества: мнения населения и экспертов». — Социология власти: Вестник Социологического центра РАГС. М., 2005, № 1.

¹¹⁰ Демография / под ред. В.Г. Глушковой. М., 2006. С. 89.

бежность и естественность процессов глобализации, во многом способствующих общению людей, распространению информации, эффективной производственно-предпринимательской деятельности, Церковь в то же время обращает внимание на внутреннюю противоречивость этих процессов и связанные с ними опасности»¹¹¹.

Последнее значимое, можно сказать эпохальное событие — преодоление разделения с Русской Православной Зарубежной Церковью (РПЦЗ). Все перечисленное и многое другое доказывает, что РПЦ сегодня сильна как никогда. И это тем более примечательно, что Церковь достигла этого практически без помощи извне.

Неслучайно в последнее время Церковь начинает играть все более возрастающую роль в политических процессах внутри страны и на международной арене. Появилось даже такое понятие, как «политическое православие».

На наш взгляд, одно из основополагающих условий возрождения и безопасного развития России — союз государства с Церковью, с одной стороны, и теснейший союз Церкви с обществом, с другой. Последнее является даже более важным, поскольку в современных условиях православие может реализовать свой социальный, политический и, конечно, духовный потенциал, опираясь на политически и идеологически сплоченных, активных во внешней жизни верующих людей.

Религия сегодня многими рассматривается как эффективное орудие в деле преобразования мира. Именно об этом свидетельствует необычайная активность зарубежных стран и их прямое вмешательство в религиозную жизнь России. Сегодня россиянам предлагается широкий выбор различных духовных учений и практик — от католицизма до самых одиозных и изуверских сект. На Западе хорошо понимают, что окончательной победы над Россией можно добиться лишь путем подрыва ее духовно-нравственных, религиозных (православных) устоев.

В качестве примера можно рассмотреть Калининградскую область. В Калининграде из 25 действующих храмов только пять православных. И это притом, что 93% всех верующих в области — православные. В области функционируют Евангелическо-лютеранская (17 зарегистрированных и 6 незарегистрированных общин), Римско-католическая (17 общин) и Новоапостольская (5 общин) церкви. Отмечены попытки установления контроля над деятельностью православных приходов со стороны Германии. Так, с 1997 г. немецкая «Церковь помощи восточным священникам» неоднократно перечисляла значительные финансовые средства якобы на нужды Православной Церкви¹¹².

Многие секты, обосновавшиеся на территории России, широко известны на Западе злостным уклонением от уплаты налогов, множеством судебных процессов о нанесении психического и физического вреда своим членам, различными антиобщественными и антигосударственными действиями. Сегодня крайне важно активизировать борьбу с новоявленными «религиями», сектами, особенно тоталитарными, реально оценивать возможные негативные последствия деятельности нетрадиционных для России религий. Это является немаловажным фактором национальной безопасности Российской Федерации.

¹¹¹ Церковь и мир. Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. М., 2000. С. 182–183.

¹¹² Региональная безопасность: геополитические и геоэкономические аспекты (теория и практика) / под общ. ред. А. В. Возженикова. М., 2006. С. 104–107.

Как справедливо отмечает М.И. Одинцов, государство должно защищать не только свою территорию и границы, недра, воздушное и водное пространства, но и свое веками складывавшееся «духовное пространство». Для народов России в этом пространстве существенную роль играет православие, являющееся скрепой прошлого, настоящего и будущего. И потому защита национальной религии, или Церкви, есть защита российского государства и общества. В противном случае возникает риск денационализации, превращения народов в «население», которое не ощущает своей связи с предшествующими поколениями, не считает себя частью национальной общности и не ставит перед собой задачи продолжения национальной истории в будущем. Удел такого «населения» один — вслед за распадом национального суверенитета государства колонизация территории и последующее растворение во вновь пришедших народах¹¹³.

На наш взгляд, основой, базовой предпосылкой национальной безопасности РФ выступает идеология как система наиболее приоритетных духовно-культурных ценностей, интегративно выражающих цивилизационный и традиционнo-исторический менталитет российского общества, народа, государства. «Государственная идеология является важнейшей составной частью национального достоинства, которая должна опираться на науку, философию, культуру, нравственность, религию, на весь мощный пласт духовности»¹¹⁴.

Следует отметить, что Конституция России не предусматривает наличия в стране какой-либо идеологии в качестве государственной. Анализируя Закон РФ «О безопасности» и «Основные положения военной доктрины РФ», А.В. Володин приходит к выводу, что в этих документах также практически отсутствует какое-либо упоминание об идеологических угрозах и нет намека на возможность появления новых опасностей социокультурного, идеологического и духовно-нравственного порядка. Между тем духовно-идеологические ценности пронизывают все остальные компоненты национальной безопасности, определяют смысл и направленность их реализации, соответствуют ментальным параметрам жизни всех народов и социальных групп российского общества»¹¹⁵.

Как отмечает В.С. Буянов, в своей истории наша страна знала ряд крупнейших идеологий, среди которых: «Москва — третий Рим»; «Православие. Самодержавие. Народность»; коммунистическая идеология. Все эти идейные направления так или иначе трактовали место России в мире, и через этот концептуальный аспект воздействовали на внутреннюю и внешнюю политику государства. Как бы ни оценивались эти идеи сегодня, нельзя не признать, что они сплачивали людей, общество, указывали ориентиры страны. Сейчас этого нет, а дефицит идеологии и стержневых идей очевиден»¹¹⁶.

¹¹³ Одинцов М. И. Вероисповедные реформы в России: идеи, политика, итоги (1985–1997). В сб. «Российское законодательство о свободе совести в 80-х — 90-х гг. XX в.: теоретические споры, реформирование правовых основ, практическая реализация законодательных актов». М., 1999. С. 25–26.

¹¹⁴ Яновский Р. Г. Духовно-нравственная безопасность России. — «Социс», 1995, № 12. С. 44.

¹¹⁵ Володин А.В. Региональные факторы развития и безопасности России. С. 191–192.

¹¹⁶ Буянов В.С. Национальные интересы и внешнеполитическая стратегия России в условиях глобализации. В сб. «Международные отношения и внешнеполитическая деятельность России». М., 2003. С. 168–169.

По словам Патриарха Московского и всея Руси Алексия II, «русскому обществу недостает подлинной соборности, то есть такого состояния, когда бы мы (какими бы разными ни создал нас Творец) вдохновенно работали на общее благо, воспринимая любой труд как служение Господу и Отчизне, помня каждый час и каждую минуту, что мы несем ответственность перед Богом за нашего ближнего, за нашу семью, за наш народ, за нашу Родину...»¹¹⁷

Отсутствие государственной идеологии, на наш взгляд, закрывает возможность решения многих насущных вопросов, связанных с защитой национальных интересов и обеспечением национальной безопасности Российской Федерации. В настоящее время, как отмечает множество авторов, необходимо выработать духовную платформу страны как геополитической целостности. Речь идет о продуманном духовном компоненте государственной политики, тесно связанном с интересами национальной безопасности, способном обеспечить социокультурную целостность российского государства.

В условиях нарастающей взаимосвязи и взаимозависимости стран национальная безопасность Российской Федерации не может быть обеспечена вне глобального контекста. Успехи внутренних преобразований все более зависят от факторов, находящихся вне российских границ. В то же время международный статус России зависит от того, как идут дела внутри страны, насколько сильны ее экономические, социальные, оборонные, духовные и другие сферы жизнедеятельности. С целью решения этих и других задач предпринимаются конкретные практические шаги, в том числе активно осуществляется реструктуризация российского пространства. Так, в плане укрепления вертикали государственной власти и становления Российской Федерации как «сообщества регионов» в соответствии с Указом Президента РФ в мае 2000 г. на территории страны образовано семь федеральных округов, а также создан институт полномочных представителей Президента РФ в этих кругах. Образованные федеральные округа призваны укрепить президентскую власть и постепенно устранить унаследованную от первой половины 1990-х гг. асимметричность Российской Федерации. Состав округов определяется, в первую очередь, интересами укрепления властной вертикали и контроля российского пространства федеральным центром.

На наш взгляд, в ближайшие годы значение окружного уровня, несомненно, будет повышаться, увеличится количество осуществляемых межрегиональных проектов, возрастет экономическая связанность входящих в округа субъектов Федерации. Однако потребуются много времени для формирования у населения «окружного» самосознания («окружной» идентичности), что является немаловажным фактором эффективного функционирования системы федеральных округов.

И снова одним из «первопроходцев» в этом плане выступает Русская Православная Церковь. Так, в 2007 г. сначала в субъектах РФ (первый этап), а затем и в федеральных округах (второй этап) по инициативе Патриарха Московского и всея Руси Алексия II и при поддержке полномочных представителей Президента проведен всероссийский конкурс «За нравственный подвиг учителя», на который были представлены работы в области духовно-нравственного образования и воспитания молодежи.

¹¹⁷ Цит. по: Володин А. В. Региональные факторы развития и безопасности России. С. 5.

Читинская область на окружном уровне была представлена тремя работами, в том числе и нашей работой «Основы русской православной культуры»¹¹⁸, победившей в номинации «Лучший издательский проект Сибирского федерального округа». Надо сказать, что мы как представители Читинской области впервые настолько ясно и отчетливо ощутили свою принадлежность к Сибирскому округу. Подобные мероприятия, безусловно, способствуют формированию «окружной» идентичности.

Специфика геоэкономического и геополитического положения Российской Федерации в современном мире заключается в том, что она соприкасается с крупнейшими мировыми экономическими и политическими группировками. Различные регионы России будут испытывать разные внешние притяжения. Так, регионы европейской части и Урал в большей степени ориентированы на объединяющуюся Европу. Для всего Дальнего Востока и значительной части Сибири главное пространство экономического и политического сотрудничества — АТР. Для российских регионов, приближенных к южным границам, от Северного Кавказа до Восточной Сибири, — это соседи по СНГ (а за ними страны мусульманского мира) и континентальный Китай.

Приграничные регионы выступают ключевыми акторами обеспечения национальной безопасности страны. Каждый из них — своеобразное звено геополитической, социально-экономической, ресурсной и культурной достаточности государства. Они занимают узловое или транзитное положение в системе межгосударственных и межрегиональных политических, военных, экономических, культурных и других связей. Велика роль приграничных регионов в прикрытии стратегически важных объектов безопасности страны.

Однако на сегодняшний день национальная безопасность Российской Федерации находится под угрозой. Наша страна напоминает «лоскусное одеяло»: каждый российский регион, особенно приграничные, — сфера геополитических интересов какой-либо страны (например, Дальний Восток — сфера интересов Японии; Сибирь — Китая и т.д.). Безусловно, это представляет серьезную опасность для целостности российского политического и социокультурного пространства, которое складывалось веками.

Забайкальский край (до 1 марта 2008 г. — Читинская область) занимает уникальное геополитическое положение. В силу этого он выступает одним из ключевых акторов в российско-китайском сотрудничестве. Однако это не только дает определенные, в первую очередь, экономические преимущества, но и влечет определенные угрозы, одна из которых — китайская миграция (особенно нелегальная) на территорию края, приобретающая угрожающие масштабы и создающая серьезную опасность для национальной безопасности Российской Федерации. Это признают даже китайские специалисты.

Так, эксперт отдела Европы Шанхайского института международных исследований Хуашэн Чжао отмечает, что «в условиях увеличения численности китайского населения российский Дальний Восток с огромной территорией и малочисленным населением может стать естественным направлением миграции граждан КНР. По до-

¹¹⁸ Арсентьева И. И. Основы русской православной культуры / И. И. Арсентьева, Н. Н. Полоротова, К. А. Стародубцева. Чита, 2005.

стижении определенного числа легально или нелегально переселившихся китайцев возникнет вероятность превышения их численности по сравнению с численностью местного населения. В этих условиях Россия может утратить контроль над Дальневосточным регионом или этот регион, возможно, будет поглощен Китаем»¹¹⁹.

Угроза национальной безопасности РФ в данном случае обусловлена разницей демографического потенциала — населенный Северо-Восточный Китай и пустеющие Сибирь и Дальний Восток. В российских приграничных регионах происходит постоянное увеличение численности китайских диаспор. Безусловно, в современных условиях Россия не может отгородиться от остального мира, в том числе и от Китая. Следовательно, стратегическая задача России — завершение освоения Сибири и Дальнего Востока. В настоящее время этот регион является одним из самых слабых звеньев в геополитической и геоэкономической структуре Российской Федерации.

Однако немаловажную роль играет и национальная идентичность. Как справедливо отмечает В. А. Колосов, если нет стабильной идентичности, нет и устойчивых границ, стабильного государства в целом. Устойчивость российских границ в значительной степени зависит от идентичности населения приграничных регионов, от того, насколько они ощущают себя частью неделимой России.

В силу специфики своей работы (кафедра востоковедения), практически каждый день приходится иметь дело с китайскими студентами, магистрантами, аспирантами, преподавателями. Общаясь с ними, понимаешь, что немаловажную роль в современном стремительном развитии КНР играет идеологический фактор, патриотизм. Каждый год китайским студентам задается один и тот же вопрос — «Что такое родина: страна, где ты родился, или место, где ты живешь?» И все китайцы, даже живущие за границей долгое время и не собирающиеся возвращаться домой, неизменно отвечают, что их родина — Китай.

Опять же возвращаясь к личному опыту, могу привести такой пример. Мой прадедушка — китаец, который переселился в Забайкалье в XIX веке, крестился в православную веру, женился на моей прабабушке — православной, и никто в нашей семье никогда не идентифицировал себя с китайской цивилизацией. Безусловно, в данном случае наша национальная самоидентификация тесно связана с культурной и религиозной. Кстати, в царской России настороженное отношение было именно к неправославным: католикам, протестантам, иудеям, мусульманам, а не к представителям конкретных национальностей. Принявшие православие, т.е. обязавшиеся выполнять морально-нравственные правила большинства россиян, оказывались в равном положении с русскими, пользуясь при этом всеми преимуществами государственной религии России. Следует только отметить, что раньше люди не так легко как сегодня меняли свои нравственные убеждения, поэтому в царской России от кровного вероисповедания отказывались немногие.

Россия, как это уже не раз было в ее истории, в большей степени, чем другие страны, ощутила на себе все катаклизмы современной переломной эпохи. Однако, как ни парадоксально звучит, в этом есть и определенные позитивные моменты — наша страна в XX столетии приобрела колоссальный опыт выживания и даже раз-

¹¹⁹ Цит. по: Гладкий Ю. Н. Россия в лабиринтах географической судьбы. СПб., 2006. С. 731.

вития в критических условиях. Уникальное положение России на политической карте мира, ее географические, исторические, экономические и социокультурные особенности свидетельствуют о необходимости выработки собственной стратегической модели обеспечения национальной безопасности, выступающей квинтэссенцией национальных ценностей, традиций, религии.

На наш взгляд, значимость православия в обеспечении национальной самоидентификации России, а значит и ее национальной безопасности, будет и дальше возрастать. Россия — страна православная, и это, безусловно, накладывает определенный отпечаток на международную и внутреннюю политику РФ. Однако хочется надеяться, что нам хватит благоразумия не превратить православие в сугубо политический инструмент и не забыть основополагающий постулат: «Кесарю — кесарево, а Богу — Божие» (Мф. 22, 21).

Как будет на самом деле — покажет время...

Проблема сопротивления злу в дореволюционной публицистике Н. А. Бердяева

В. А. Сергиенко

Трудности демократического развития России заставляют нас все чаще обращаться к дореволюционному опыту наших предков, когда также остро ставились вопросы народоправства и границы карательных полномочий государства. В те годы спор о силе государства и его вмешательстве проходил в рамках поднятой Л. Н. Толстым темы непротивления злу силой. Одним из ярких и влиятельных публицистов тех лет был Н. А. Бердяев. Его позиция по «сопротивления злу» (так вскоре будет переосмыслен вопрос) тем более интересна для нас, поскольку Николай Александрович до сих пор остается одним из самых читаемых и изучаемых российских мыслителей, как за рубежом, так и в России. Его идеи во многом по сей день определяют позиции значительной части российской интеллигенции.

В статье мы ограничимся детальным исследованием двух ранних работ Николая Бердяева, напрямую связанных с нашей темой: «Казнь и убийство» (1906 г.) и «Гасители духа» (1913 г.).

Две статьи, «Казнь и убийство» и «Гасители духа», избранные нами в качестве иллюстрации богатой публицистики Николая Бердяева до 1917 г., имеют непосредственное отношение к проблеме сопротивления злу, как его понимал Бердяев. Подобно всем текстам Бердяева на данную тематику эти статьи представляют собой эмоциональную реакцию на общественные, общественно-государственные или церковные события, гневно воспринятые философом как внешнее излияние зла. Статья «Казнь и убийство», датированная 1907 годом, выражает реакцию Бердяева на столыпинское замирение Первой русской революции с помощью военно-полевых судов и расстрелов. А статья «Гасители духа» последовала за разгромом силами армейских подразделений движения имяславцев среди афонского русского монашества в 1912 году.

«Казнь и убийство» от Николая Бердяева

Совсем небольшая статья «Казнь и убийство» является ключом ко всему дальнейшему творчеству Бердяева, по крайней мере, в важнейших для нас аспектах сопротивления злу и осмысления истории¹²⁰.

Понимание грехов царской России, ее падений и соблазнов, ее неправды, остро выраженное в статье «Казнь и убийство», уже никогда не оставит философа. Это знание во многом определит отношение Бердяева к большевицкой революции, созданному ей государству, Белому движению и иным попыткам бороться с партией, захватившей власть на большей части территории бывшей Российской империи:

«Контрреволюция черной смертью пронеслась над Россией, применила террористическую тактику, перед которой бледнеют все революционные терроры мира, убийство сделала своим главным, почти единственным орудием. Все черные, звериные силы страны мстят за то, что пошатнулось их безбожное царство и что призваны они, наконец, историей к ответу за вековые свои преступления»¹²¹.

Получается следующая картина. Революция есть суд истории над государством, где она происходит, а потому противодействие революции есть страшнейшее и тяжчайшее преступление, восстание закоренелых злодеев против суда истории, который осуществляется по воле Высших сил.

Другая замечательная особенность статьи состоит в том, что она является едва ли не единственной среди обширного публицистического наследия Ильина, где философ восстает именно против физического насилия над людьми — обычно его интересовала только лишь свобода духа, творчества, вероисповедания:

«Контрреволюционный террор, не знающий границ, зверская месть, организованное убийство беззащитных — вот что называют у нас в эти дни смертной казнью... Смерть — самое крайнее, самое страшное выражение мирового зла, отпадение мира от Бога, и целью религии всегда была победа над смертью, утверждение жизни вечной. Если крестная смерть Христа была победой над смертью, то она вместе с тем была и самым властным, религиозным осуждением убийства. Казнящий смертью, утверждал истинные христиане, присоединяется к делу мучителей Христа, убивает не только человека, но и Бога»¹²².

Неприятие исторического Российского государства, как и самого этого института, доходит в «Казни и убийстве» до одной из своих высших точек:

«Совершает эти преступления государственная власть, мнящая себя христианской. Сказано было: «Взявшие меч, мечом погибнут». Это про государство сказано было, так как государство не только первое взяло меч, в кровавых убийствах родилось, но и убийство возвело в закон, смерть одним из законов жизни признало»¹²³.

Под конец статья просто превращается в анархический гимн. Стихийная злоба и намеренное личное убийство превозносится над смертной казнью преступников,

¹²⁰ Как мы помним, Бердяев настаивал в «Кошмаре злого добра», что их различия с Ильиным по проблеме сопротивления злу лежат, прежде всего, в сфере историософской.

¹²¹ Бердяев Н. А. Казнь и убийство (http://www.krotov.info/library/02_b/berdyaev/1906_sm_kzn.html).

¹²² Там же.

¹²³ Там же.

хаос оказывается много лучше космоса, поскольку порядок не имеет право содержать в себе зло, убийство (казнь), узаконивать его, даже в попытке упорядочить и минимизировать это зло:

«Известно, что смертная казнь исторически развилась из кровавой мести, что государство заботливо взяло на себя задачу организовать возмездие, превратив его в безличное. Стихия кровавой мести — иррациональная, в ней первозданный хаос шевелится, и бесконечно благороднее, святее этот хаос, чем организованное, разумное, сознательно-зверское возмездие государства, чем чудовищная его безличность. Страшна смерть и отвратительно убийство, но что сказать о смерти, возведенной в закон жизни, об убийстве, организованном сознательно хозяевами жизни во имя поддержания призрачного в ней порядка... Человеку было сказано: «Не убей», но государство — люди государственные, люди власти не приняли этого на свой счет, отнесли заповедь лишь к подвластным им и поддерживают свое существование законом звериным, о Боге ничего не ведающем...»

Революционеры, совершающие политические убийства, на которые ссылается правительство для оправдания своих преступлений, не первые подняли меч, не «холодно» убивают, не «безоружных» убивают. И эти убийства ужасны... но не всякий смеет осуждать их, не всякий имеет на это право и менее всех, конечно, обогретенную кровью невинных государственная власть. В политических убийствах, совершенных отдельными героями, в дуэлях, в защите чести личность человеческая отдает и свою жизнь, отвечает за себя собою, а государство всегда безответственно по своей безличности. Убийство, из «хаоса» рожденное, невиннее, благороднее, для совести нашей выносимее, чем убийство по «закону» холодно-зверское, рассудочно-мстительное»¹²⁴.

Статья Николая Бердяева «Гасители духа»

Использование силы Российским государством и его Синодальной церковью для решения богословского спора об имени Божием подвигло Бердяева на настоящий яростный публицистический штурм основ империи. Если в «Казни и убийстве» Бердяев только упоминает о грехах и неправдах дореволюционной России, то в статье «Гасители духа» философ принимается не только изобличать ложь Синодальной, подконтрольной государству, церкви, но и разрывать, разрушать это прогнившее, по его мнению, государство и его религиозной департамент:

«Когда церковь пребывает в духовной «недвижности», тогда в движение приводятся солдаты, полиция, штыки и ружья. Это духовный паралич. И в Синодальной церкви паралич перешел уже в омертвление, она выделяет трупный яд и отравляет им духовную жизнь русского народа. Все, что есть в России живого, духовного, ищущего божественной правды и божественной жизни, должно уйти из этой церкви разложения и гниения, должно охранить русский народ от действия трупного яда... Ныне нужно гневно выгонять торговцев из храма...»

Низшая физическая плоть церковности омертвела и сгнила... Она (Синодальная церковь — прим. В. С.) не вмещает жизни духа, жажды духа, движения духа... Синодальная церковь, официальное православие, совершают хулу на Духа Свято-

¹²⁴ Там же.

го... Не церковь то, что не дает дышать Духу. Может ли церковь Христова быть гасительницей духа, гонительницей всякого духовного порыва?..

Если именованная «ересь» вызовет раскол в церкви, то этому можно только радоваться и приветствовать, как жизнь. Желанно и радостно все, что срывает покров той лицемерной лжи, что все обстоит благополучно и спокойно в православии. Нужно желать всеми силами духа, чтобы раскрылась и обнаружилась всяческая правда, правда, превышающая всякий расчет и всякое благо земное, чтобы настал конец «подвижности» и покою, чтобы духовное землетрясение разразилось под гниющей физической плотью церковности. В этом залог новой духовной жизни, начало богочеловеческого делания»¹²⁵.

Эта жажда разрушения старого порядка, государства, церкви, сковывающих истинную свободу духа, мешающих свободному поиску истины, останется с Николаем Бердяевым до конца его дней. Во многом Бердяев остался верен марксистскому духу в его анархическом бунте: «Мы старый мир разрушим до основанья, а потом...», — да только потом начнутся созидательные процессы, потому что в прежних условиях это бессмысленно, не вливают новое вино в старые мехи.

Силы нового порядка, большевики-коммунисты, довольно редко будут вызывать негативные отзывы философа, и никогда их осуждение не будет достигать того накала, как в отношении старого мира и его осколков в русской эмиграции.

Отметим также, что на этот раз, в статье «Гасители духа», не насилие как таковое стало объектом разоблачения, а смирение православных христиан перед авторитетом насильничающих с помощью государства епископов. Бердяев требовал положить конец духовному непротивленчеству в христианстве, ведь, по его мнению, оно потворствует злу. Он повел борьбу за изменение внутреннего содержания, духовной жизни самого православия:

«Монашеский дух послушания и смирения перешел и к православным мирянам. Они готовы слушаться зла и смириться перед ним...

Что нужно смиряться перед Богом, в этом нет никакой проблемы. Но нужно ли смиряться перед миром и людьми, смиряться перед злом, смиряться перед тем, что есть надругательство над религиозной совестью и религиозным опытом, над добытым высшей духовной жизнью? Учение о смирении превратилось в утешение духа, в омертвление духовной жизни, в потворство злу. Требование смирения всегда и во всем давно уже стало орудием дьявола, самоохранением зла, обезоруживанием в борьбе со злом...

Ныне смирение стало рабством у гниющего, разлагающегося «мира сего». Каковы же плоды синодальной церкви, официального православия? Эти плоды ужасны. Духовная смерть, мертвенность и трупность души человеческой — вот плоды упадочно-го, разлагающегося, мертвящего учения о смирении и послушании, о грехе и зле»¹²⁶.

Вражда к свободе духа и благосклонность ко греху, даже поощрение греха — в этом заключается зло Синодальной церкви, по мнению Бердяева:

«Самая низкая, свинская материалистическая жизнь милее для Синодальной церкви, чем высшая духовная жизнь, чем восхождение. Синодальная церковь хочет властвовать над душами людей через их грех и слабость. Лучше грешить, но не воз-

¹²⁵ Бердяев Н. А. Гасители духа (http://www.krotov.info/library/02_b/berdyayev/19130800.html).

¹²⁶ Там же.

носиться духовно, не мудрствовать, не дерзать восходить слишком высоко... Бытовое свинство православного мира снисходительно поощряется церковью. Смирись перед нашей божественностью, и мы сквозь пальцы будем смотреть на твою свинскую жизнь. Можно быть зверем (огромное большинство) и можно быть ангелом (небольшое меньшинство), но нельзя быть человеком...

Монофизитствующее православие хотело бы истребить человека и признать одного Бога. Человек и человеческое — безнадежная грязь и свинство. Пусть грязью и свинством остается до полного исчезновения. Это будет смиренно»¹²⁷.

Таким образом, две ранние статьи Николая Бердяева, «Казнь и убийство» и «Гасители духа», позволяют нам сделать следующие обобщения.

Во-первых, понятие «зла» на данном этапе творческого пути философа включает в себя, прежде всего, насилие над духом, ограничение его свободы, осуществляемое российским государством и его Синодальной церковью. За угашение свободы духа и множество других грехов (не названных автором прямо, но подразумеваемых) Царство Кесаря в России и его духовная институция должны быть разрушены.

Во-вторых, уничтожение Империи и ее церкви, по мнению Бердяева, даст выход творческим и созидательным силам, скрытым в православии и русском народе.

В-третьих, силы революции и анархии, хаоса и террора, вставшие на путь прямого насилия против государственных чиновников, приемлемы или даже оправданы, потому что ведут борьбу с главным злом, старым порядком.

Заключение

Наш анализ публицистики Николая Бердяева касательно проблемы сопротивления злу на раннем, предреволюционном этапе его творчества, позволяет сделать некоторые обобщения.

Прежде всего, остановимся на содержании понятия «зло» у Бердяева. Оставаясь в русле христианской традиции, философ утверждал духовную сущность зла и его зависимость от свободного выбора человека. После допущения человеком в себя злого умысла или идеи, зло поселяется в его душе и воле и только в последнюю очередь, как следствие духовного выбора, оно выражалось в открытом действии, насилии (в любой его форме, над духом или телом) или убийстве.

Также вполне традиционным для христианской системы координат может считаться восприятие Бердяевым человека-носителя зла. Философ его определяет понятием «грешник». Злодеев, по мнению Бердяева, просто не существует — одни лишь грешники, чьи поступки можно осуждать, но бросать в них камень, а тем более казнить-убивать никто не имеет морального права. Так что для Бердяева и речи не может быть о «православном мече» — только о трагической необходимости падшего человечества в пресекающем насилии или убийстве, которым нет и не может быть христианского оправдания.

Далее. Бердяев стоял за принцип добровольчества в борьбе со злом. Он призывал к созданию христианского союза борьбы за свободу духа, признавая и уважая право на злой выбор, потому что, по его мнению, без такой альтернативы невозможным стала бы и свобода добра.

¹²⁷ Там же.

Важный аспект, объясняющий отсутствие силовых методов сопротивления злу в построениях Николая Бердяева, заключен в позитивном фатализме историософии мыслителя. По его мнению, катастрофы, подобные революции 1917 года, служат делу искоренения зла и лжи исторических сообществ (наций, народов, государств), страданием они очищают души людей. Эти катастрофы суть проявление заботы Бога о человечестве. Бердяев отказывается признавать возможность отрицательного влияния исторических кризисов, их способность исказить души людей и умножать грехи национальных сообществ. Поэтому сопротивление злу у Бердяева, защита свободы человеческого духа, не допускает использования силы в виде насилия или убийства. Здесь можно отметить определенное равнодушие Бердяева к физическим страданиям людей, поскольку, по мнению философа, они очищают душу страдающих.

Национализм в современной России: представления российской молодежи. Политико-психологический анализ

С. М. Медведева

Национализм — один из ключевых феноменов современной мировой политики. В годы «холодной войны» казалось, что эра господства этой идеологии навсегда уходит в прошлое, уступая место противостоянию социалистических и капиталистических систем. Однако серия драматических трансформаций конца XX — начала XXI веков («бархатные революции» в Восточной Европе, распад СССР и социалистического лагеря, крушение биполярного миропорядка) ознаменовала возврат национализма на авансцену мировой политики.

В современном мире постоянно растет число конфликтов на национальной и этнической почве, усиливается влияние националистических идеологий и соответствующих массовых настроений. Весьма вероятно, что в XXI веке подобные противостояния, дополненные межрелигиозными и межкультурными противоречиями, будут одной из основных глобальных проблем. При этом особенно примечательно, что современный национализм находит живительную почву не только в странах традиционного «третьего мира», но и на территории бывшего соцлагеря, во вполне благополучных государствах постиндустриального Запада, и, наконец, в России.

В данной работе мы исследовали отношение к националистическим идеям среди российской молодежи. Предметом нашего анализа были материалы групповых интервью со студентами МГИМО (У) и ГУ ВШЭ. Работа представляет собой качественное политико-психологическое исследование. Однако, учитывая сложность и неоднозначность самого понятия «национализм», а также амбивалентность оценок, которые эта идеология вызывает среди ученых, прежде чем преступить к обсуждению методов, процедуры и результатов исследования, необходимо коротко рассмотреть смысл понятия «национализм» и его место в современной российской политике.

Национализм в исторической перспективе

Согласно общепринятой в социологии и политологии точке зрения, национализм — это программа национального строительства или светская идеология, ориентированная на создание или воссоздание национального государства (см. Андерсон, 2006; Биллих, 2001; Гелнер, 1983; Хобсбаум, 1990; Смит, 1998). Это означает, что, согласно этой идеологии, в качестве суверена (верховной власти) конкретного государства выступает нация, понимаемая как сообщество свободных и равноправных граждан, объединенных языком, культурой, психологическими характеристиками и традиционно проживающих на определенной компактной территории.

Принято считать, что первая волна национального строительства в Западной Европе и, соответственно, появления национализма совпадает с началом Нового времени и тесно связана с процессами социально-экономической модернизации и политической демократизации. В это время, национализм представлял собой идеологию, основной социальной ценностью которой являлся патриотизм, и которая обеспечивала осознанное чувство преданности собственной нации. Эта идеология также предполагала сознание общности судьбы, целей и ответственности для всех граждан определенного национального государства (Theodorson & Theodorson, 1979. С. 270).

Однако в других регионах мира этот процесс затянулся вплоть до XX века и приобрел специфические местные особенности. В частности в России, оставшейся в начале XX столетия одной из последних европейских империй, становление националистических движений было, по сути дела, заморожено после прихода к власти большевиков и образования СССР, являвшего собой квазиимперскую форму государства. Фактически национализм (существовавший, разумеется, и при советской власти либо на низовом уровне, либо в виде неформальных течений в рядах творческой интеллигенции и политической элиты (см. Митрохин, 2003; Сидорина, Поляников, 2006)), вновь открыто вернулся на авансцену российской политической жизни лишь в конце 1980-х гг., сыграв немалую роль в распаде Советского Союза.

Кроме того, в XX веке национализм во многих странах мира заметно отличается от своего более раннего западноевропейского предшественника. Прежде всего, он перестает быть той освободительной силой, в качестве которой выступал на ранних этапах своей истории. А его альянс с консервативной мыслью и, что гораздо важнее, с расизмом и антисемитизмом сделало его синонимом «контр-прогрессивности», «разрушительности» и даже «бесчеловечности».

В итоге, в современной политологической литературе национализм вызывает противоречивые оценки, поскольку в современном мире эта идеология используется разными, зачастую враждебными друг другу силами и преследует различные цели (для воспроизводства современных государств-наций и для их разрушения, для интеграции и для дискриминации народов). Эту противоречивость и двусмысленность хорошо отражает метафора, которую в исследовательской литературе часто используют в отношении национализма — «Двуликий Янус».

Какова, между тем, судьба этой идеологии в постсоветской России? Разумеется, после распада СССР вопросы национального строительства, поиска объединительной национальной идеи, национальной идентичности, роста межэтнической напряженности и т.п., волнуют многих российских политиков и экспертов, среди кото-

рых до сих пор нет единого мнения по поводу того, как их следует решать. Однако в качестве основной тенденции следует отметить, что если в период президентства Б. Ельцина либеральная риторика преобладала, по крайней мере, среди политической элиты, то после прихода к власти В. Путина политический климат оказался значительно более благоприятствующим, а политический истеблишмент более открытым для националистических идей. В качестве примера, приведем высказывание близкого к Кремлю главы ВЦИОМ В. Федорова: «И поэтому какая-то национальная основа для нашего государства /нужна/ обязательно... Мы должны пройти этап национального государства, которого у нас не было никогда, потому что иначе мы просто не дойдем до той стадии, в которой сегодня пребывают многие постиндустриальные государства, такие как Соединенные Штаты, или многие государства западной Европы, которые вступают уже в постнациональную ситуацию, когда национальное государство воспринимается как уходящая стадия. Мы еще не дошли до стадии национального государства, с развитыми странами Европы мы находимся по разные стороны такого понятия, как национальное государство. Поэтому объективно, основа для русского национализма есть, более того, я считаю, что это будет большим благом для нашего государства» (Федоров, 2005).

О популярности этой идеологии, по крайней мере, среди российской политической элиты, свидетельствует также запуск в 2007 г. пропрезидентской партией «Единая Россия» националистического «Русского проекта», призванного помочь россиянам в поиске их национальной идентичности. Наконец, развитие этой идеологии в современной России находится в ведении заместителя руководителя администрации президента В. Суркова, считающегося в неофициальных кругах главным идеологом Кремля.

Когда элиты проявляют интерес к определенной идеологии, правомерно задаться вопросом, как эти идеи воспринимаются массами. Настоящая работа посвящена поиску ответа на этот вопрос. Разумеется, будучи качественным политкопсихологическим исследованием, она не претендует на исчерпывающее объяснение в той области, где необходимы многочисленные междисциплинарные усилия. Тем не менее, внимание к мыслям рядовых россиян, касающимся националистической проблематики (в данном случае мы работали со студентами МГИМО (У) и ГУ ВШЭ), позволяет понять, какие именно из националистических идей находят живительную почву в умах и, следовательно, дать некоторые разъяснения причин распространения современного русского национализма.

Метод

Любое исследование массовых представлений сталкивается с вопросом, как определять массовость тех или иных идей. Социологические опросы обладают определенными преимуществами в этой области. Они, по крайней мере, определяют степень распространенности в обществе того или иного представления. Другой не менее интересный метод, который позволяет исследователю сортировать коллективные и индивидуальные конструкты, был предложен Триандисом и др. (Triandis, Bontemo, Leung, Hui (1990), Триандис (2007)).

Суть данного метода состоит в том, что испытуемых опрашивают в группах по три человека (триады) и просят дать согласованный ответ на ряд вопросов. Иссле-

дователь фиксирует число согласованных ответов и высчитывает среднее время, за которое согласие было достигнуто. Исходная гипотеза состоит в том, что в тех случаях, когда представления общеприняты, когда в обществе или определенной его прослойке существует своего рода консенсус по поводу того или иного вопроса, респондентам требуется минимальное количество времени для согласования своих точек зрения. Фактически мы имеем дело со стереотипами: представлениями, которые воспроизводятся автоматически. В свою очередь в тех случаях, когда для согласования ответа требуется относительно больше времени, даже в результате положительного решения мы имеем дело с личным выбором (личным убеждением, предпочтением), а не со стереотипной реакцией.

Сбор данных

Серия интервью проводилась весной 2008 г. В ней приняли участие 90 студентов МГИМО (У) и ГУ ВШЭ, учащиеся на 2-ом, 3-м курсах, на разных факультетах. Таким образом, были созданы 30 триад, по 15 в каждом ВУЗе. Объединяя триады, мы старались включить в них учащихся с разных факультетов или, по крайней мере, из разных академических групп, хотя, разумеется, исключить полностью элемент знакомства среди наших испытуемых было не возможно. В качестве участников эксперимента отбирались лица, имеющие российское гражданство. Другие показатели — этническая принадлежность, место проживания и т.п. не учитывались. Также не учитывался уровень доходов, хотя очевидно, что наши студенты представляют средний и высший средний класс России (middle middle и upper middle class). Средний возраст участников 18–19 лет. В этом плане, конечно, наше исследование не может быть репрезентативно для всей российской молодежи, а лишь для ее определенной элитной прослойки. С другой стороны, как показывает практика, со временем студенты указанных ВУЗов занимают престижные посты в СМИ, государственных и частных компаниях, становясь не просто пассивными реципиентами общественного мнения, но и активными его создателями. С этой точки зрения, исследование именно этой аудитории особенно интересно.

Собеседование с каждой триадой проводилось отдельно. Испытуемых инструктировали, что мы проводим исследование способов обсуждения и согласования мнений по ряду вопросов, касающихся актуальных проблем национального строительства в современной России, национальной идентичности и т.п., и в этой связи их просили дать согласованные ответы. Беседа фиксировалась на диктофоне, с помощью таймера которого впоследствии определялось время, затраченное на достижение консенсуса. В редких случаях, когда согласия достичь не удавалось, экспериментатор вмешивался в беседу и констатировал, что группа не может прийти к единому мнению, предлагая перейти к следующему вопросу. В остальных случаях исследователь только задавал вопросы. Среднее время каждого интервью 15–20 мин.

Опросник

Исторический национализм — явление крайне неоднородное. В исторической перспективе эта идеология равно сочеталась как с либеральными, так и с консервативными идеями, и использовалась для оправдания различных целей (сплочение наций, экспансия, борьба за национальное освобождение и возрождение). Ситуация

в постсоветской России представляется даже сложнее. Вот как описывал в середине 1990-х годов попытки националистической оппозиции выработать единую идеологию А. Янов: «К искомой идеологии предъявляются взаимоисключающие требования. Даже мнения о том, что такое русская нация, — и те расходятся кардинально. Должна она быть этнически чистой... или смешанной? А если смешанной, то с кем именно — со славянами на западе и юге... или с тюрками на востоке? А что, если нация вообще не категория, определяемая составом крови, но «политэтническая культурная общность, основанная на самоотождествлении с определенной культурой?... Следует ли стремиться к «Большой России», включающей Украину и Белоруссию?... Или «Великой России» в границах бывшего СССР? Или еще шире, к присоединению всех территорий дореволюционной России?... А какой по духу должна быть эта новая Россия: секулярной или теократической? Технотронной или аграрной? Языческой или христианской?» (Янов, 1995). Нет оснований полагать, что с тех пор ситуация кардинально изменилась, хотя в последние годы националистическая риторика успешно осваивается российским политическим истеблишментом. Говорить о современном русском национализме как об устоявшейся системе идей пока рано.

В этой связи мы стремились не столько измерить стереотипность тех или иных конкретных идеологических утверждений российских политиков, сколько выделить ряд базовых установок, наличие которых в психике субъекта обеспечивает поддержку отдельных националистических идей. Таким образом, были выделены (см. Таблицу 1):

- (1) Патриотизм (вопросы 1–8);
- (2) Собственно национализм (16, 17, 28–30);
- (3) Ксенофобия (18, 19, 20–22, 23–27);
- (4) Империализм (9–15).

Выделение патриотизма и собственно национализма проводилось в соответствии с традиционным для современной западной политической психологии рассмотрением двух указанных установок как самостоятельных личностных ориентаций. Основой для подобного разграничения служит тот факт, что преданность собственной группе (или стране) не обязательно ведет к пренебрежительному или враждебному отношению к другим (см. Allport, 1954; Brewer, 2001; Druckman, 1994; Kosterman & Feshbach, 1989; Turner, 1999, de Figueiredo & Elkins, 2003; Gibson, 2006; Karasawa, 2002; Kelman, 1997). В рамках этой традиции патриотизм определяется как глубокая эмоциональная привязанность, любовь, гордость по отношению к собственной нации, ее институтам и образу жизни. Тогда как под национализмом подразумевается сознание превосходства собственной нации над другими, противопоставление своей и других наций. В качестве основного критерия, разделяющего национализм и патриотизм, называют чувство межнационального соревнования, конкуренции (de Figueiredo & Elkins, 2003). На нем основывается национализм, но оно совершенно не свойственно патриотам.

Кроме того, в процессе подготовки опросника была использована гипотеза о независимом существовании установок на слепой и критический патриотизм (Huddy & Khitab, 2007). В первом случае, предполагается слепая поддержка страны, недопустимость любой критики, во втором — критика властей или их отдельных действий не воспринимается как препятствующая патриотизму (вопросы 6, 8).

Категория «ксенофобия» фиксирует враждебное отношение к «чужакам», в частности иностранным мигрантам, к чуждой культуре, образу жизни.

Категория «империализм», объединяет заявления о необходимости внешнеполитического доминирования, экспансии и т.п.

Отметим, что выделение четырех названных категорий вопросов были сделаны для удобства исследования, в реальной жизни границы между указанными ориентациями представляются достаточно условными.

Таблица № 1
Результаты опроса

Утверждение	Процент согласованных положительных ответов	Время (в с)
1. Должен ли человек любить, гордиться, работать на благо страны, гражданином которой он является?	98	2
2. Гордитесь ли вы Россией?	98	3
3. Гордитесь ли вы российской демократией?	58	22
4. Гордитесь ли вы российской экономикой?	74	28
5. Гордитесь ли вы российской культурой?	100	2
6. Может ли человек, который критикует действия российской власти, президента, премьера и т.п., считаться патриотом?	54	18
7. Когда у вас будут дети, хотели бы вы их воспитывать в патриотическом духе?	90	4
8. Люди должны поддерживать свое государство даже, если они ведет неправильную политику.	38	21
9. Россия должна усилить свое влияние на международной арене.	85	5
10. Россия должна всеми силами стремиться восстановить свой статус великой державы	85	5
11. Россия должна снова стать научно-техническим центром планетарного значения	90	5
12. Для защиты и усиления своих позиций в МО России необходимо наращивать свой военный потенциал	71	28
13. В перспективе Россия должна стремиться к восстановлению союзного государства в границах бывшего СССР.	24	18
14. Россия должна занять лидирующую позицию в ближайшем зарубежье, всеми силами препятствуя иностранному вмешательству в этом регионе.	61	15

Постсекулярные общества: перспективы и реальность

Утверждение	Процент согласованных положительных ответов	Время (в с)
15. Во внешней политике Россия должна преследовать собственные национальные интересы и меньше обращать внимание на мнение других стран и международных организаций.	38	25
16. Пожалуй, Россия лучшая страна в мире. Значительно лучше других стран.	57	18
17. Если бы другие страны переняли бы российский образ жизни и российские духовные ценности, мир стал бы лучше.	30	10
18. Истинно русский это тот, у кого оба родителя русские	32	23
19. Российское гражданство должно предоставляться только тем, кто хорошо знает историю и культуру России, уважает ее традиции и обычаи.	85	9
20. Правительство России должно ограничить ввоз иностранной продукции, чтобы защитить ее экономику.	54	15
21. Иностранцы не должны иметь права на покупку земли в России.	48	21
22. В России должны быть созданы специальные программы поддержки развития национального телевидения, кино, литературы в противовес зарубежной продукции.	77	13
23. Иммигранты отнимают у россиян рабочие места	90	5
24. Приток иммигрантов повышает уровень преступности	95	4
25. В России должны быть приняты более строгие меры по борьбе с нелегальными иммигрантами	95	3
26. Приток иностранных мигрантов способствует экономическому росту	23	24
27. Россия должна принимать больше иностранных иммигрантов	11	25
28. Победа российских спортсменов на международных чемпионатах, заставляет меня испытывать чувство гордости.	63	8
29. Я не хотел(а) бы жить ни в какой другой стране, кроме России.	43	21
30. Когда я читаю в исторических книгах о победах русских воинов над другими народами, я испытываю чувство гордости.	43	29

Результаты

Триандис и др. предполагают, что если в 85% случаев группы достигают согласия за минимальное время, то отражаемое вопросом представление или ценность можно считать массовыми. В остальных случаях мы имеем дело с индивидуальными предпочтениями. Разумеется, подобное разграничение несколько условно, ведь разница между 85 и 80% не столь велика. Однако, даже отказавшись от столь четкого критерия, легко определить, что ценности патриотизма для нашей молодежи значительно более стереотипны, чем остальные. Любовь, гордость своей страной, восхищение ее культурой, желание видеть своих будущих детей патриотами воспринимаются вполне естественными и артикулируются практически автоматически. Дискуссии и несогласия возникли только по отношению к российской экономике и политической системе (демократии). Предположительно, подобная ситуация может быть объяснена тем, что в массовом сознании присутствует определенное разграничение между патриотизмом по отношению к Родине и патриотизмом по отношению к государству. Можно любить Россию, ее дух, культуру, историю, но относиться к российскому государству скептически. Точно также в массовом сознании нет единого мнения по поводу того, может ли патриот критиковать современные российские реалии и оставаться при этом патриотом, или нет. Данные опроса свидетельствуют об отсутствии какого-либо стереотипа, регламентирующего сочетание патриотизма и критического мышления, и, следовательно, выбор в ту или другую сторону является индивидуальным решением.

Собственно националистическая установка, направленная на утверждение превосходства российской нации над другими, значительно менее стереотипизирована. Сравнительно небольшой процесс опрошенных согласился с тем, что Россия лучше других народов, что другие народы должны перенять русский образ жизни, и что в исторической перспективе победы русского оружия внушают гордость. Несколько более популярны ответы о чувстве гордости по поводу побед российских спортсменов (63%, 8 с.) — критерий часто используемый для определения степени националистичности субъектов. Однако и этот показатель не слишком велик.

В отношении ксенофобии наблюдается двойственная картина. С одной стороны, наши респонденты продемонстрировали резкое негативное отношение к иностранным мигрантам, которое высказывалось практически автоматически (3–5 с.). Значительную поддержку нашла идея о культурной ассимиляции мигрантов (77%, 9 с.). С другой стороны, идеи протекционистской политики, направленной против иностранного влияния — менее популярны, за исключением мер по защите и развитию российской культурной продукции. Кроме того, слабую поддержку получил призыв к этнической чистоте русской нации (вопрос 18, 32%, 23 с.). В этой связи можно сделать вывод, что большинство опрошенных действительно воспроизводят негативный стереотип иностранных (нелегальных) мигрантов (образ весьма популярный в современных СМИ), однако собственно установки на изоляционизм, закрытие границ и прекращение любого иностранного влияния у них нет.

Ориентация на империализм также неоднозначна. В целом идея возвращения Россией статуса сверхдержавы, усиления ее внешнеполитического и научно-технического влияния весьма популярны и стереотипны (85, 85, 90%, по 5 с.). Однако необходимость наращивания в этих целях военной мощи или разрыв с между-

народным сообществом вызвал значительное несогласие. Также некоторое удивление вызвала относительно слабая поддержка идей российского влияния в ближнем зарубежье и ограничения здесь иностранного вмешательства (61%, 15 с.). Складывается впечатление, что наши студенты хотят усиления внешнеполитической мощи России, но без конфронтации с зарубежными партнерами.

Дискуссия

В классическом исследовании конформизма психолог С. Аш показал, что в ситуации группового давления большинство людей предпочитают не верить своим глазам, а соглашаться с группой (Аш, 2005). Ноэль-Нойман экстраполировала эти выводы на процесс формирования общественного мнения. Люди поддерживают определенные партии, идеологические позиции, ценности из-за боязни изоляции, из страха не согласиться вовремя с большинством (Noelle-Neumann, 1994). Другими словами, не столь важно, что люди на самом деле думают, важно, что они считают «социально приемлемым» для себя думать.

Хотя в данной работе мы не ставили перед собой задачу исследовать конформизм, однако, руководство серией экспериментов, в ходе которых участники должны были именно согласовать собственные точки зрения, позволяет это сделать как нельзя лучше, хотя бы и на уровне простого наблюдения. Даже отвечая на вопросы, касающиеся патриотизма, когда положительная реакция воспроизводилась практически автоматически, всегда был кто-то один, кто произнесил свое «да» первым, с кем затем сознательно или нет соглашались остальные. В случаях, когда для выработки общего мнения потребовалось больше времени, как очевидно, разгорелись определенные дискуссии, и согласие достигалось только благодаря настойчивости изначально согласных. Особенно примечательны в этом плане вопросы 4 и 12 о российской экономике и наращивании политического потенциала. Хотя в обоих случаях в итоге процент групп давших положительный ответ достаточно высок: 74 и 71% соответственно, среднее время дискуссии затянулось до 28 с., самое большое по всему массиву.

Таким образом, можно сделать вывод, что патриотизм представляется нашей молодежи «социально приемлемой» идеологией. Во всяком случае, так «социально приемлемо» думать и так высказываться в слух. Собственно национализм менее социально приемлем, империализм и ксенофобия приемлемы лишь в определенной части. Сама по себе такая картина оптимистична, поскольку патриотизм — несомненно, позитивная и желательная для любого государства идеология. Однако, насколько она устойчива?

Выше говорилось об исследованиях, существующих в рамках зарубежной политической психологии, в которых национализм и патриотизм рассматриваются как независимые личностные ориентации. Эмпирические данные свидетельствуют, что подобное разграничение действительно имеет место, и патриот необязательно склонен утверждать превосходство собственной нации над другими, т.е. быть националистом, в том смысле как этот термин трактуется в рамках этого подхода. Действительно, наверное, многие люди могут сказать: «Я люблю свою Родину», не добавляя при этом: «Я презираю другие народы».

Однако существует не менее солидная традиция, доказывающая, что между патриотизмом и национализмом нет непроницаемых границ, и ориентация на соб-

ственную группу рано или поздно ведет к агрессии против чужаков (см., например, Adorno et al., 1950; Fromm, 1973; Reich, 1946). По сути, современная наука не располагает данными, позволяющими сделать вывод в пользу той или иной теории. Здравый смысл подсказывает, что под давлением внешних факторов (ухудшение социального положения, пропаганда и т.п.) патриот может трансформироваться в националиста. Но, возможно, существуют люди, обладающие абсолютным иммунитетом к «комплексу национального превосходства» и «межнациональной агрессии»? К сожалению, точного ответа на этот вопрос у нас нет.

В этой связи, необходимо добавить, что распространение и функционирование в обществе определенной идеологии не может объясняться исключительно исходя из психологических особенностей людей, ее разделяющих. Существуют социальные и политические причины ее распространения. К последним относятся политическая воля элит, целенаправленная пропаганда и т.п. В этом плане было бы весьма печально, если в дальнейшей перспективе для российской молодежи станут «социально приемлемыми» более агрессивные националистические стереотипы.

Литература

1. Adorno T. W., et al. (1950). *The Authoritarian Personality*. New York: Harper & Row.
2. Allport G. (1954). *The Nature of Prejudice*. Cambridge, Mass.: Addison-Wesley.
3. Anderson B. (2006). *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Revised Ed. London–New York: Verso.
4. Bell-Fialkoff A. & Markovits A. (1998). Nationalism: Rethinking the Paradigm in the European Context. In: B. Crawford & R. D. Lipschutz (Eds.), *The Myth of “Ethnic Conflict”: Politics, Economics, and “Cultural” Violence* (PP. 147–194). Berkeley: University of California Press.
5. Billig M. (2002). *Banal Nationalism*. 5th Ed. London, etc.: Sage Publications.
6. Brewer M.B. (2001). Ingroup identification and intergroup conflict: When does in-group love become outgroup hate? In R. D. Ashmore, L. Jussim, & D. Wilder (Eds.), *Social Identity, Intergroup Conflict, and Conflict Reduction* (PP. 17–41). New York: Oxford University Press.
7. De Figueiredo R. & Elkins Z. (2003). Are Patriots Bigots? An Inquiry into the Vices of In-group Pride. *American Journal of Political Science*, 47 (1), 171–190.
8. Druckman D. (1994). Nationalism, patriotism, and group loyalty: a social-psychological perspective. *Mershon International Studies Review*, 38 (1), 43–68.
9. Fromm E. (1973). *The Anatomy of Human Destructiveness*. New York: Holt, Rinehart & Winston.
10. Gellner E. (1983). *Nations and Nationalism*. Oxford: Blackwell.
11. Gibson J.L. (2006). Do Strong Group Identities Fuel Intolerance? Evidence from the South African Case. *Political Psychology*, 27 (5), 665–705.
12. Hobsbawm E. J. (1990). *Nations and Nationalism since 1780*. Cambridge: Cambridge University Press.
13. Huddy L. & Khatib N. (2007). American Patriotism, National Identity, and Political Involvement. *American Journal of Political Science*, 51 (1), 63–77.
14. Karasawa M. (2002). Patriotism, Nationalism, and Internationalism Among Japanese Citizens: An Etic-Emic Approach. *Political Psychology*, 23 (4), 645–666.

15. Kelman H. C. (1997). Nationalism, Patriotism, and National Identity: Social-Psychological Dimensions. In D. Bar-Tal & E. Staub (Eds.), *Patriotism in the Life of Individuals and Nations* (PP. 165–189). Chicago: Nelson-Hall Publishers.
16. Kohn H. (1967). *The Idea of Nationalism: The Study of Its Origins and Background*. 2nd Ed. New York: Macmillan.
17. Kosterman R. & Feshbach S. (1989). Toward a Measure of Patriotic and Nationalistic Attitudes. *Political Psychology*, 10. PP. 257–274.
18. Kuzio T. (2002). The myth of the civic state: a critical survey of Hans Kohn's framework for understanding nationalism. *Ethnic and Racial Studies*, 25 (1), 20–39.
19. Noelle-Neumann E. *The Spiral of Silence: Public Opinion Our Social Skin*. Chicago: The University of Chicago Press, 1994.
20. Reich W. (1946) *The Mass Psychology of Fascism*. New York: Orgone Institute Press.
21. Smith A. D. (1998). *Nationalism and Modernism*. London: Routledge.
22. Theodorson G.A. & Theodorson A.G. (1979). *A Modern Dictionary of Sociology*. New York, etc.: Barnes & Noble Books.
23. Triandis H.S., Bontempo R., Leung K., Hui C.H. (1990) A Method for Determining Cultural, Demographic and Personal Constructs. *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 21. PP. 302–318.
24. Turner J.C. (1999). Some Current Issues in Research on Social Identity and Self-Categorization Theories. In: N. Ellemers, R. Spears, & B. Doosje (Eds.), *Social Identity: Context, Commitment, Content* (PP. 6–34). Malden, MA: Blackwell Publishers Inc.
25. Аш С. Е. Мнения и общественное давление. Антология организационной психологии. М., Вершина, 2005.
26. Митрохин Н. Русская партия: движение русских националистов в СССР. 1953–1985 г. М., НЛО, 2003.
27. Сидорина Т. Ю., Поляников Т. Л. (2006). *Национализм: теория и политическая история*. М., Издательский дом ГУ ВШЭ.
28. Триандис Г. *Культура и социальное поведение*. М., Форум, 2007.
29. Федоров В. (2005). Национальный вопрос в современной России. Электронный адрес: <http://wciom.ru/arkhiv/tematicheskii-arkhiv/item/single/1062.html>.
30. Янов А. *После Ельцина. «Веймарская» Россия*. М., Крук, 1995.

Геополитические тенденции и перспективы трансформации межконфессионального поля забайкальского региона

И. А. Арзуманов

На современном этапе трансформация социофункциональной динамики субъектов религиозного пространства актуализирует цивилизационно-культурологическую специфику проблем регионального геополитического спектра. Философско-методологическое осмысление данного фактора в контексте общемировых тенденций актуально потому, что в новых исторических условиях понятие национальной безопасности вышло далеко за рамки лишь политической и военной деятельности. В число основных составляющих государственно-политической безопасности включаются экономический, научный, технологический, экологический, цивилизационный, религиозный аспекты, формирующие «новые границы безопасности» и выводящие ее понимание за рамки военной и технико-экономической доминанты¹²⁸. В поликонфессиональном составе Восточно-Сибирского региона это, прежде всего, касается проблем культур-цивилизационного трансграничья между Россией, Монголией и Китаем. Проблематика религиозного пространства включает в себя его конфессиональную спецификацию. Выявление миссиологических доминант пространства религиозной культуры, анализ трансформационных составляющих его социо-функциональных характеристик, является методологически важным аспектом в процессах осмысления места и роли традиционных и инновационных конфессиональных и религиозно-обусловленных феноменов социокультурного пространства региона.

На уровне международных и российских правовых норм, достаточно четко фиксирована сама возможность религиозно-обусловленной угрозы правам и сво-

¹²⁸ Тиби Б. Политизация религии — «Internationale Politik», 2000, № 2 (<http://www.deutschebotschaft-moskau.ru/ru/bibliothek/internationale-poli-tik/2000-02/article04.html>).

бодам человека, а также национальной безопасности России¹²⁹. Несмотря на фактическую нормативно-правовую фиксацию проблемы, геополитическая стратификация инновационно-миссиологических составляющих религиозной культуры в рамках региональных глобализационных и интеграционных тенденций нуждается в дальнейшей проработке¹³⁰.

В рамках «классического» геополитического дискурса региональная стратификация Забайкалья в качестве геополитического субъекта методологически рассматриваться не может. Но между тем в рамках складывающейся культур-цивилизационной парадигмы регион рассматривается именно в этом качестве. Автор разделяет мнение Т.Е. Бейдиной, утверждающей, что «положение «О месте Сибири в геополитических реалиях», безусловно, имеет место¹³¹. И, прежде всего, в силу того, что «в связи с потерей ключевых позиций в евразийском пространстве России необходимо укреплять свой геополитический тыл — восточные территории, т.е. пространство Сибири и Дальнего Востока»¹³². Как в исторической ретроспективе, так и в контексте глобальных проблем современности Байкальский регион является «воротами» России в Цен-

¹²⁹ Достаточно в этой связи упомянуть Всеобщую декларацию прав человека, принятую Генеральной ассамблеей ООН 10.12.1948 г. (Статья 29, часть 2), Декларацию о ликвидации всех форм нетерпимости и дискриминации на основе религии или убеждений, принятую Генеральной ассамблеей ООН 25.11.1981 г. (статья 1 пункт 3), Европейскую конвенцию о защите прав человека и основных свобод и дополнительные протоколы, приняты в Риме 04.11.1950 г. (Статья 9, пункт 2), Резолюцию Европейского парламента 1996 г., правовые акты Российской Федерации: Конституцию Российской Федерации (статья 13, пункт 3, Статья 24, пункт 1, Статья 29, пункт 2, Статья 29, пункт 5, Статья 41, пункт 1, Статья 55, пункт 3), Федеральный Закон «О свободе совести и о религиозных объединениях» (Преамбула, Статья 3, пункт 2, 3, 4, Статья 14, пункт 2, 3), Концепцию национальной безопасности Российской Федерации (Глава IV), Военную доктрину Российской Федерации (раздел 1), Доктрину информационной безопасности Российской Федерации (глава 2, параграф 6 раздел «В сфере духовной жизни»), а также региональные правовые и законодательные акты субъектов Российской Федерации.

¹³⁰ Как правило, в исследованиях представителей регионального научно-академического корпуса акцент делается на геоэкономические критерии политологического дискурса. Из исследований по проблемам социополитической безопасности региона необходимо отметить исследование Т.Е. Бейдиной, В.А. Абрамова, А.А. Беляковой, Ж. Дамдиновой, М.Н. Капустиной, и др. См.: Бейдина Т.Е. Региональная социально-политическая безопасность Читинской области. Чита, 1999.; Белякова А.А. Экономическая безопасность России в контексте глобализации. / Материалы региональной научной конференции «Проблемы национальной безопасности России региональный аспект» В 2-х тт., т. 2. Чита, ЧитГУ, 2005. С. 7–10; Дамдинова Ж. Реальная или мнимая угроза панмонголизма. Там же. С. 7–22; Капустина М.Н. Угроза национальной безопасности России со стороны деструктивных религиозных объединений.

¹³¹ Бейдина Т.Е. Ук. соч., с. 115. Геоэкономические обоснования данной позиции раскрываются в статье В.А. Ламина, делающего акцент не на традиционной транзитной составляющей Сибири, а на приоритетах «высоких технологий», от которых зависят главные составляющие государственно-политической безопасности — технико-экономический и социальный прогресс. Ламин В.А. Ретроспектива проектов транспортных коридоров через Сибирь. — «Гуманитарные исследования Внутренней Азии» № 1, Улан-Удэ, Издательство Бурятского госуниверситета, 2007. С. 9–14. С. 13.; см. также Арзуманов И.А. Религиозное пространство Байкальского региона как стабилизирующий фактор индустриального развития Сибири. В сб.: «Индустриальное Развитие Сибири в контексте модернизационных процессов: Материалы науч. конф., посвящ. 85-летию профессора Е.Е. Тармаханова. Отв. ред. С.В. Калмыков, ч. II. Улан-Удэ, Издательство Бурятского госуниверситета, 2008. С. 89–98.

¹³² Бейдина Т.Е. Ук. соч., с. 115. В геополитическом ракурсе, по замечанию Зб. Бжезинского, около 75% мирового населения живет в Евразии, на долю Евразии приходится около 60% мирового ВВП и 3/4 известных мировых энергетических ресурсов. См: Бжезинский Зб. Великая шахматная доска. Господство Америки и ее стратегические императивы. М., Международные отношения, 1998. С. 44.

тральной Азии, но и лежит в области пересечения всех наиболее важных геополитических мировых осей: мир христианский — мир буддистский, Россия — Китай, Россия — Азиатско-Тихоокеанский регион. Забайкалье, являясь ключом к Дальнему Востоку, обеспечивало стратегический плацдарм для геополитической экспансии России на восток, расширения ее георесурсных возможностей. И, как отмечает Т. Е. Бейдина, «в этом плане геополитику можно трактовать не традиционно, как теорию и практику освоения ресурсов развития в пространственном и временном измерении. Категории геополитики можно использовать для характеристики малого объема пространства. Причем, здесь под малой региональной величиной понимается территория субъекта РФ»¹³³. Байкальский регион рассматривают и как микромодель экологической цивилизации. Здесь национальные идеалы и ценности согласуются с ограничительными императивами стратегии устойчивого развития¹³⁴.

В контексте определения места и роли религиозного фактора в процессах геополитической стратификации региона необходимо отметить исследование С. А. Модестова, определившего ресурсные группы развития геополитического пространства в которые включены: 1. Политические возможности государства по управлению собственным развитием и обеспечению национальной безопасности; 2. Экономическая мощь страны, социальный ресурс, демографический потенциал страны, морально-психологический потенциал ее населения; 3. Неизменяемые ресурсы страны — ее территория с учетом расположения и конкретного начертания границ, природно-климатические условия, полезные ископаемые¹³⁵. Если, как отмечает С. М. Модестов, «ресурсы 2 и 3 групп делают общую геополитическую ситуацию страны, сужая поле до возможного воздействия и изменения», то, по мнению автора, ресурсы 1-й группы, в условиях глобализационных процессов подвержены девиантной трансформационной динамике в гораздо большей степени. Данная позиция в условиях межцивилизационного трансграничья Россия — Китай на современном этапе нуждается в исследованиях не только с позиций привлекательности региона в качестве стратегического сырьевого придатка. Нельзя не согласиться с мнением В. Л. Манилова, считающего, что угрозы со стороны Китая охарактеризованы недостаточно «по политической, экономической и демографической опасности»¹³⁶.

¹³³ Бейдина Т. Е. Ук. соч., с. 117.

¹³⁴ Мантатов В. В., Мантатова Л. В. «Байкал». С. 56–59. // Энциклопедия глобалистики / Гл. ред. И. И. Мазур, А. Н. Чумаков; Центр научных и прикладных программ «ДИАЛОГ». — М.: ОАО Издательство «Радуга», 2003. С. 59.; См. также Кожов М. М. Байкал и его жизнь. Иркутск, 1963; Окладников А. П. Петроглифы Байкала — памятники древней культуры народов Сибири. Новосибирск. 1974; Галазий Г. И. Байкал в вопросах и ответах. М., 1988; The Lake Baikal Guidebook. Artur D. Pederson and Susan E. Oliver, 1996; Sustainable Development of the Lake Baikal Region. A Model Territory for the World / Edited by V. Kopyug and M. Uppenbrink. Berlin — Heidelberg, 1996. Стратификация религиозного фактора в системе безопасности региона в комплексной, методологической проекции весьма актуальна. Отсутствие взаимосвязи с философско-культурологическим знанием является, по мнению автора, основным методологическим просчетом политологического блока историографии вопроса нормативно-правового обеспечения вероисповедной политики России в регионе.

¹³⁵ Модестов С. А. Формирование геополитического пространства России: теоретические основы и методология исследования: Дис. д-ра политол. наук: 22.00.05. М, РАГС, 1998, с. 65.

¹³⁶ Основы национальной безопасности России. Под общ. ред. В. Л. Манилова. М., 1998. С. 74.

В результате социополитических трансформаций российского общества и государственности, происшедших в течение XX столетия, социо-функциональные характеристики конфессиональной компоненты религиозного пространства, являющейся идеологической составляющей геополитических императивов России в Центральной Азии в период XVII–XX веков, также претерпела ряд изменений. Автор выдвигает положение и о цивилизационно-культурологической угрозе национальной безопасности России, имеющей свой региональный аспект. С учетом этих положений вопрос о потенциале российской цивилизации ставится в контексте возможной функциональной роли доминантных субъектов религиозного пространства. В спектральном срезе религиозного пространства Забайкальского региона, это касается как автохтонного блока мифо-религиозной системы — шаманизма, так и двух важнейших религий мира — христианства и буддизма, являющихся наиболее активно взаимодействующими составляющими как в процессах формирования конфессионального поля региона, так и в процессах этно-культурной и этнополитической консолидации общества¹³⁷.

Преобразования рубежа XX–XXI веков, имели своим следствием нормативно законодательное оформление глобализационно-унификационных тенденций в духовно-религиозной сфере общественных отношений. В условиях двух диаметрально противоположных процессов — глобализационного, и процесса возврата к религиозным основам традиционных культурных ценностей, вопрос о правовом базисе обеспечения национальных интересов в сфере формирования религиозного пространства России и региона стоит как никогда остро¹³⁸. Ориентация процессов рецепции права на западные духовные ценности и конституционно-правовые образцы привела к появлению в религиозном пространстве российской Центральной Азии волны постпротестантских, неоориенталистских зарубежных миссий и размыванию культурных и национально-образующих религиозных факторов. Этот процесс напрямую связан с попыткой внедрения в российское общество инновационной системы демократических ценностей и институтов¹³⁹. Контент-анализ понятия «инновация» выявляет следующие позиции: 1) инновации — это новообразование, отсутствовавшие на предшествующих этапах этнокультурных процессов в общей совокупности культуры, появившиеся в результате межкультурного взаимодействия и повлекшие за собой формирование новых моделей поведения; 2) позиция, связанная с понятием «инновационных процессов» как перевода но-

¹³⁷ См.: Арзуманов И. А. Трансформация конфессионального пространства Байкальской Сибири (XX–XXI вв.): комплексно-методологические аспекты исследования. Иркутск, 2006. С. 6.

¹³⁸ См.: Шатуев Н. В. Государственно-правовое регулирование религиозных отношений в Забайкалье во второй половине XVII — начале XX в. Автореферат дисс. на соиск. уч. ст. к. юрид. н. М., 2006; Гордиенко В. В. Безопасность России в условиях глобализации (криминологические и социально-правовые проблемы). Автореферат дисс. на соиск. уч. ст. д. юрид. н. М., 2005; Рыбаков О. Ю. Российская правовая политика в сфере защиты прав и свобод личности: вопросы теории. Автореферат дисс. на соиск. уч. ст. д. юрид. н. Саратов, 2005.

¹³⁹ Арзуманов И. А. Нормативно-правовые аспекты идеологических детерминант вероисповедной политики России XX–XXI в. / Межконфессиональные отношения на рубеже тысячелетий: материалы междунар. науч.-практ. конференции. 14–15 июня 2007 г. Улан-Удэ: Издательство Бурятского государственного университета, 2007. С. 14–21.

вовведений из сферы непосредственного субъективно-личностного опыта в сферу опыта *общественно-исторического* посредством трансляции нововведений в систему культурных норм и образцов, подлежащих воспроизводству в процессе их освоения новыми поколениями людей¹⁴⁰.

Конфессиональная стратификация религиозной культуры обусловлена «разновекторностью» антропо-доктринального уровня религиозного сознания конфессиональных институтов мировых религиозных систем; миссиологической составляющей доктринальных форм религиозного сознания, являющейся базовой в процессах последующей институализации и взаимодействия; наличием у национальных форм религиозно-мировых институций социо-политических границ («канонических» территорий структурно-институциональных форм). Понимание *конфессионального поля (КП)* как *пространства социокультурного континуума, смысловые, мировоззренческие приоритеты которого определяются совокупностью взаимодействий конфессиональных страт пространства религиозной культуры в их антропо-теологической специфике*¹⁴¹, определяет соотношение религиозного и социополитического пространств, обусловленных наличием у национальных форм религиозно-мировых институций социополитических границ. В рамках *геополитической концепции пространства* (рассматривающей его как функцию экзистенциальной идеи, обеспечивающей социокультурное и социо-политическое единство общества), соотношение территории государства и религиозного пространства показательно в процессах анализа соотношения границ конфессионального поля и пространства религиозной культуры. Понятие «инновация» подразумевает рассмотрение субъектов «КП» Байкальского региона в контексте национально и государственно образующего начала, с учетом философско-мировоззренческого, религиозного, социального и политического аспектов исследования. Изменение через инновации существующих норм и традиций, обеспечение возможности порождения иных традиций и норморегулирования приводит к *трансформации религиозного пространства* обусловленной его *мировоззренчески-инновационными составляющими антропо-доктринального блока религиозного сознания*. Философско-религиоведческий анализ понятия «конфессиональная инновация» стратифицирует ее определение на фоне спектрального анализа религиозного пространства и методологически базируется на антропо-доктринальных положениях конфессиональной культуры как подсистемы общества. Функциональные характеристики инновационных процессов определяются степенью глобализации межцивилизационного взаимодействия, повлекшие за собой формирование новых моделей поведения. Конфессиональные инновации являются доминантной характеристикой трансформационных процессов в религиозном пространстве Байкальского регио-

¹⁴⁰ Арзуманов И. А. Трансформация конфессионального пространства Байкальской Сибири (XX–XXI вв.): комплексно-методологические аспекты исследования. С. 74–92.

¹⁴¹ Арзуманов И. А. Методологические аспекты моделирования религиозного пространства Забайкалья. — Образование, культура и гуманитарные исследования Восточной Сибири и Севера в начале XXI в. Международный научный симпозиум г. Улан-Удэ 28–30 сентября 2005 г. (Текст). В 2-х тт., т.2: материалы V международного научного симпозиума 28–30 сентября 2005 г. г. Улан-Удэ — оз. Байкал: Байкальские встречи V / ФГОУ ВПО Вост.-Сиб. гос. акад. культуры и искусств; науч. ред. Р.И. Пшеничникова. Улан-Удэ, Издательско-полиграфический комплекс ФГОУ ВПО ВСГАКИ. С. 157–163.

на Центральной Азии. В связи с чем под конфессиональными инновациями понимаются *религиозно-обусловленные направления, появившиеся в исторически сформированном конфессиональном поле, которые функционально размывают традиционные мировоззренческие приоритеты, нормы общественных отношений и, как следствие, приводят к трансформации конфессионального поля и дезинтеграции социокультурного пространства*¹⁴². Данный тезис непосредственно увязывается с понятием «трансформация», под которой подразумевается *переход к качественно новому состоянию структуризации религиозного пространства и пространства религиозной культуры, при котором степень структурной хаотизации или упорядоченности религиозно-пространственных систем не будет являться относительной*¹⁴³. Понятие конфессиональной инновации выводит в качестве одной из основных причин трансформации межконфессионального пространства социополитический фактор нормативно-правовой регуляции вероисповедной политики.

Религиозное пространство интенционально-транснационально. Границы конфессионального поля, как части политической системы, совпадают с границами внутривосточной государственной системы. Но, как и социополитические границы страны, *границы пространства ее религиозной культуры и конфессионального поля являются частью общерелигиозного пространства как совокупности мировоззренческих систем мировых религий и зависят от неравномерности геополитических процессов в пространственном и временном измерениях*. Конфессиональная детерминированность религиозного пространства как базиса цивилизационной парадигмы определяет коннотацию культуры и цивилизации в рамках аксиологического, социологического, семиотического и деятельного подходов и обуславливает *понимание религиозного пространства как конгломерата конфессионального спектра в рамках социополитических границ государства*. Таким образом, анализ семантического ядра понятия «религиозная культура» как культуро-цивилизационной детерминанты показывает, что динамика религиозных процессов определяется пространственными характеристиками и соотношением общероссийского и регионального (в данном случае Забайкальского региона) пространств религиозной культуры в методологических рамках культуро-цивилизационного подхода.

В рамках концепции «*геополитического миссионерства*», деятельность миссий может рассматриваться как *процесс внедрения мировоззренческих ценностей, транслируемых посредством функционирования религиозно-обусловленных инноваций в социо-культурном пространстве субъектов международного права*. На основании вышеизложенного, выводится положение о том, что *понятие «миссионерское поле» отражает межцивилизационный характер инновационных процессов в регионе и может классифицироваться в рамках дихотомии Запад — Восток (в совокупности его двух составляющих) как пространство функционирования разноректорных конфессиональных субстратов религиозного пространства с целью внедрения в инокультурную среду аксио-антропологических комплексов доктринального уровня вероучения*. Как следствие, функциональные характеристики миссионерского

¹⁴² Арзуманов И. А. Трансформация конфессионального пространства Байкальской Сибири (XX–XXI вв.): комплексно-методологические аспекты исследования. С. 86.

¹⁴³ Арзуманов И. А. Там же. С. 84.

поля определяют понимание миссионерского пространства Байкальского региона как поля взаимодействия субъектов конфессионального спектра религиозного пространства Центральной Азии¹⁴⁴.

Задачи государственного обустройства социополитического пространства Восточной Сибири XVIII — начала XX веков в условиях геополитического трансграничья Центральной Азии, обусловили особую роль Российской православной церкви в рамках *интегрирующего принципа «политической русификации»*. Объективный фактор полирелигиозности общества определял необходимость выработки государственных механизмов социополитической и социокультурной унификации поли-этно-конфессионального пространства Забайкальского региона в преимущественных рамках *миссии православной церкви*. Идеологические детерминанты *социокультурных и социополитических характеристик внутренней миссии РПЦ определялись методологическими доминантами формирования регионального пространства религиозной культуры*. Функция социополитической и социокультурной унификации поли-этно-конфессионального пространства Байкальского региона в конкретных социополитических условиях выполнялась церковью в рамках механизмов *государственного этатизма*. *Государство не только жестко контролировало деятельность православных институтов, но и являлось основным транслятором и координатором их миссиологических интенций*. Миссиология православия, миссионерская деятельность, как наиболее характерные проявления доктринальных интенций православной культуры, становится основным инструментарием социополитической и социокультурной унификации в условиях геополитического дуализма Россия — Китай. Региональные структуры РПЦ были базовыми не только для внутренней унификации духовного пространства, но и для трансляции идеологием православной культуры в трансазиатском направлении Монголия — Китай¹⁴⁵.

Процессы возрождения структур Русской православной церкви, методологически выверенные по имперскому периоду, наличествовали и в деятельности РПЦ к середине 90-х гг. XX века. Социополитическая доминанта причин инновационных образований определяла и характер миссии православной церкви, в социокультурной плоскости базирующейся на миграционных и ремиграционных процессах. Возрождение миссионерских усилий церкви в Монголии на первоначальном этапе было сопряжено с наличием общины местнорусских. Местнорусские Монголии, являясь потомками трех миграционных волн из Сибири XX века, были основной базовой социокультурной прослойкой монгольского общества для возрождения православной культуры XX–XXI веков. Одним из практических следствий концептов миссиологической диффузии РПЦ стало возрождение православной общины в Монголии, исследование специфики общины местнорусских в контексте гео-

¹⁴⁴ Методологически понятие «конфессионального спектра» как совокупности всех религиозных составляющих конфессионального поля, характеризующих его культур — религиозный, мировоззренческий, социальный и политический аспекты позволяет интерпретировать результаты спектрального анализа в проекции качественно-количественной компаративистики конфессиональных составляющих «КП». При их диахронном рассмотрении выявляется визуальный ряд динамики инновационных процессов как в «КП» России в целом, так и в его региональной спецификации.

¹⁴⁵ Арзуманов И. А. Трансформация пространства религиозной культуры Байкальского региона в трансазиатском контексте (XX–XXI вв.). С.122–142.

политических задач государства в регионе¹⁴⁶. Местнорусские являют собой образчик специфики социокультурного пласта общества переходного периода, выражающегося в приверженности религиозному синкретизму. Деятельность структур РПЦ в Монголии носит «закрытый» для большинства монголов характер, в силу наличия языковых барьеров и отсутствия методологически проработанной миссионерской деятельности¹⁴⁷.

Забайкальский регион является регионом–транслятором религиозно–культурных традиций старообрядчества в его двух основных институционально оформленных ветвях — Русской православной старообрядческой церкви и Древлеправославной церкви. После периода жесткого противостояния с государством в течение XX века институты старообрядчества подошли к положению начала XX века, когда устанавливались и развивались иерархические структуры — приходы, благочиния и епархии практически всех основных направлений. Наличие традиционных разногласий многочисленных толков друг с другом усугубляется непроработанностью законодательных положений, определяющих традиционный статус старообрядческих институтов, как на общероссийском, так и на региональном уровнях законодательства.

Культуро–религиоведческий подход определяет данную апорию в контексте идеологических приоритетов государства в его традиционно–культурологической страте. Консолидационные императивы вероисповедной политики на региональном уровне определяют необходимость интеграции православных институтов — РПЦ и старообрядчества. Однако, несмотря на декларируемую готовность к началу этих процессов со стороны руководства региональными подразделениями РПЦ, старообрядческие анклав не идут на сближение в силу этнопсихологических особенностей, определяемых традициями старообрядческой (семейской) субкультуры.

В условиях стратегической интеграции между Россией и Китаем культурные и религиозные контакты имеют особое значение в силу наличия в приграничных с Китаем регионах выходцев из старообрядческих анклавов Восточной Сибири. Их международные связи и официальный статус «автономного народа» можно было бы использовать для укрепления позиций РПЦ, России и русского населения в регионе, предотвращения взрывоопасных конфликтных ситуаций на этнической и религиозной основе. Данные положения, в условиях относительной либерализации китайского общества и оживления деятельности многочисленных традиционных конфессий в автономных районах Китая, актуализируются потребностью российского руководства в создании условий для глубокого и всестороннего изучения социально–политической, экономической обстановки, а также воздействия на нее в благоприятном для себя направлении¹⁴⁸. Данное обстоятельство выводит пробле-

¹⁴⁶ Арзуманов И. А., Бычков О. В. Православная церковь в Монголии: история и современность. — «Миссионерское обозрение». Белгород, 1998, № 1. С. 7–10.

¹⁴⁷ Арзуманов И. А. Этноконфессиональная проекция социокультурного пространства Монголии в XX–XXI веке — «Миссионерское обозрение», 2007, № 7 (141), июль. С. 26–29.

¹⁴⁸ Арзуманов И. А. Социокультурные аспекты миссии православия: к вопросу о роли старообрядчества в освоении Забайкалья и Дальнего Востока (XVIII — начало XIX вв.) — «Иркутский историко–экономический ежегодник», 2008. Иркутск, Издательство БГУЭП. С. 354–357.

матику дальнейшей институализации старообрядческих анклавов на уровень не только региональный, но и общероссийский.

Религиознообусловленная система ценностей составляет духовную основу глобализации. Одним из следствий глобализации является атомизация пространства религиозной культуры за счет расширения спектрального состава миссионерского поля региона. Протестантские и постпротестантские церкви и деноминации являются основным рычагом модернизации и эволюции традиционных обществ в рамках доктринально-обусловленной тотальной эвангелизации всего мира¹⁴⁹. Методологические принципы протестантской миссии имперского и постсоветского периодов являются базовыми в процессах дезинтеграции религиозного пространства региона¹⁵⁰.

На современном этапе спектральный состав миссионерского поля региона в его неохристианской проекции расширяется за счет постпротестантских течений. Постпротестантская миссия в отличие от миссии РПЦ носит четкий координационный характер в отношении проблем нормативно-правового обеспечения своей деятельности, взаимоотношений с традиционными конфессиональными институтами, выработки единой стратегии миссионерской деятельности. Дезинтеграция пространства религиозной культуры Байкальского региона носит трансзиатский характер. Структуры постпротестантских инноваций конфессионального пространства являются базовыми для эмиссии в Монголию, Китай, Юго-Восточную Азию¹⁵¹. Характер отношений между традиционными конфессиональными институтами и инновациями в религиозном пространстве дестабилизирует толерантные характеристики социокультурного пространства¹⁵². Атомизация религиозного про-

¹⁴⁹ Теренс Чонг, например, характеризуя глобализационные проблемы этноидентификации в странах Юго-Восточной Азии, пишет, что религии в современности «часто критикуют за: 1) оторванность от мира и фатализм некоторых религий (индуизм, ислам, даосизм и буддизм), ослабляющих инновационные тенденции и идеи материализма; 2) время, финансы и труд, которые могли бы быть направлены скорее на светские учреждения; 3) религию часто связывают с суевериями и предрассудками, иррациональным поведением, она принадлежит к традиционному обществу, а не современному; 4) религия — разделитель для общества и не способствует национальной солидарности и стабильности». См.: Chong T. *Modernization Trends in Southeast Asia*. Singapore, 2005. P. 37.

¹⁵⁰ См.: Вагин В. И. Английские миссионеры в Сибири. Изв. Сиб. отд. ИРГО 1870, т. 1, № 4–5; Он же. Исторические сведения о деятельности графа М. М. Сперанского в Сибири с 1819 по 1822 год. СПб., 1872, т. 1. С. 84; Тимковский Е. Ф. Путешествие в Китай через Монголию в 1820 и 1821 годах. СПб., 1824. С. 221–225; Никольский И. Записки о поездке русского священника в Монголию в 1864 году (окончание) — «Прибавления к Иркутским епархиальным ведомостям», 1864, № 33. С. 537–538; Любимов П. П. Религии и вероисповедальный состав населения Азиатской России. — «Азиатская Россия». СПб., 1914, т. 1. С. 217; Стуков С. Об английской миссии за Байкалом среди бурят. — «Прибавления к Иркутским епархиальным ведомостям», 1891, № 28. С. 4–10.

¹⁵¹ Р. Го, исследуя роль христианских инновационных составляющих конфессионального спектра стран Юго-Восточной Азии, пишет: «хотя христианство в Юго-Восточной Азии — религия меньшинства, а доминируют ислам и буддизм, и, несмотря на то, что народы хотят отдалить религию от официальных дел между собой, тот факт, что религия тесно связана с социологическими силами значит, что изменения в религии региона также могут повлиять на внутренние или внешние дела». Христианство, как самая поздняя из пришедших религий, рассматривается Р. Го как дестабилизирующий региональное социокультурное пространство фактор. См.: Robbie B. H. Goh. *Christianity in Southeast Asia*. Singapore, 2005. P. 73.

¹⁵² Арзуманов И. А. Конфессиональный аспект толерантности: теоретико-правовой аспект. — «Вестник Иркутского государственного технического университета», 2007, № 1 (29). С. 21–26.

странства региона является основным функциональным показателем степени глобализационных деформаций традиционного стереотипа поведения в его антропо-теологической и культурно-цивилизационной составляющей¹⁵³.

Нормативно-правовая фиксация терминологических метаморфоз российского буддизма начала и конца XX века явилась отражением не только культуро-цивилизационных трансформаций вероисповедной политики государства (ставшей одной из причин трансформации конфессионального поля региона), но и привела к тенденции нивелировки его региональной специфики в геополитическом ракурсе. С позиций комплексного подхода именно термин «ламаизм» наиболее полно отражает «своеобразие» тибетской ветви буддизма махаяны. Историко-логический подход к процессам формирования социополитической проекции термина «ламаизм» выявляет, что установка на культ ламы затрагивает не только популярный уровень вероучения тибетского направления буддизма, но и является неотъемлемой частью доктринальной системы, ее сотериологического компонента. Фактически и в настоящее время в терминологическом переименовании ламаизма еще нет объективной основы: идеологическая и культовая система центрально-азиатского ламаизма не трансформировалась в «чистый буддизм».

Разработанный российской академической буддологией теологический дискурс¹⁵⁴ является ключевым не только при рассмотрении социополитических феноменов в их антропо-доктринальной специфике, но и при методологическом подходе к анализу самого феномена становления этико-философского учения буддизма хияняны в махаянский конфессиональный институт. Вследствие данного подхода в антропо-социальной доктрине вычленяются сотериологический аспект и тантрическая специфика средств спасения. Сама доктрина, разработанная в рамках тантрического буддизма, является: а) идентифицирующим фактором тибетского буддизма как конфессионального института; б) определяющей в процессе формирования ламаистской методологии синкретизма культовой системы — целенаправленной деятельности ламаистского духовенства по ассимиляции и трансформации религиозных автохтонных обычаев. Антропо-доктринальная обусловленность теократических институтов определяет, во-первых, роль ламства как носителя средств спасения, а сангхи — как социальной базы в процессе политизации церковных структур ламаизма, во-вторых, мотивационную переакцентировку целеполаганий культово-обрядовой стороны, в результате чего проповедь и защита религиозной доктрины становится целью и средством как внутренней, так и внешней тибетской государственной политики. Социополитическая детерминированность тибетского буддизма ваджраяны, в свою очередь, определяется рядом факторов, а именно: а) культовой практикой почитания бодхисатв (преимущественно в их гневной ипостаси «защитников веры»); б) фактическим обожествлением лам-учителей (без которых невозможно прохож-

¹⁵³ Арзуманов И. А. Трансформация религиозного пространства центрально-азиатского региона (XX–XXI вв.): геополитический аспект исследования. Религия и гражданское общество: цивилизационные вызовы и возможные ответы: Материалы VI международного семинара 1–3 ноября 2006 г., г. Ялта. — Под ред. Т. А. Сеньюшиной. Симферополь, Таврия, 2007. С. 15–18.

¹⁵⁴ См., например: Щербатской Ф. И. С. Ф. Ольденбург как индианист. Л., 1934. С. 20.; он же. Буддийская логика. М., Наука, 1981. С. 57.; он же. Концепция буддийской нирваны. М., Наука, 1981. С. 248.; Герасимова К. М. Традиционные верования тибетцев в культовой системе ламаизма. Новосибирск, 1989. С. 20.

дение тантрической культовой практики и обрядности); в) активизацией внимания адепта тантрического буддизма на пропаганде и защите религиозной доктрины и ее социально-политических институтов в течение земной жизни практикующего тантризма верующего¹⁵⁵; г) миссионерской методологией инкорпорации автохтонных религиозно-мировоззренческих комплексов и их социальных функций, обеспечивающей максимально возможную интеграцию ламаистских структур в Забайкалье¹⁵⁶. Широкий социокультурный спектр охвата экзотерической пропагандой тантро-тибетских инноваций приводит к тому, что на современном этапе для адепта тибетского ламаизма участие в политических акциях борьбы за «широкую автономию Тибета» становится религиозной практикой сотериологического значения. В результате, через дезинтеграционные процессы в ламаистской церкви Россия включается в сферу интересов тибетской теократии, становясь рычагом давления на Китай в «правозащитных» сценариях международных организаций.

Шаманизм, как объект миссионерских усилий основных мировых религий — христианства и буддизма, а также конфессиональных инноваций, претерпевает период становления в качественно иных историко-культурных обстоятельствах. Анализ социальных функций шаманизма в прошлом и настоящем актуален в социоцивилизационной проекции понимания государства и процессов его регионального обустройства. Исторически, нивелировка социальных функций шаманизма — плод вероисповедной политики государства, регулирующего миссиологические интенции мировых религиозных систем в их конфессиональной страте: христианства (православия) и буддизма (ламаизма) в имперский и советский периоды. До утверждения в Байкальской Сибири ламаизма и христианства шаманизм выступал наиболее универсальной формой идеологической системы. Шаманистская культовая традиция и практика выступала как общая и абсолютная санкция, оправдание, смысл всех других идеологических отношений. Шаманизм постепенно утрачивал регулятивную, интегрирующе-деинтегрирующую, легитимирующе-разлегитимирующую функции общего социального значения. Они сохранялись либо в частичной, либо в рудиментарной формах в рамках трайбалистской — семейно-клановой специфики религиозной психологии и идеологического, ценностно-мировоззренческого комплекса. «Государственно-политическую» функцию в Байкальской Сибири выполняли православные и ламаистские институты.

В условиях современного возрождения шаманизма как автохтонной религиозной системы усиливается его роль и функциональная активность. Отмечается, что проблемы социополитического порядка заключаются и в вопросе о том, какое место будут занимать общественные и религиозные организации в общей структуре новых региональных субъектов Федерации¹⁵⁷. В дальнейшей проработке нуждаются

¹⁵⁵ Галданова Г. Р., Герасимова К. М., Дашиев Д. Б., Митупов Г. Ц. Ламаизм в Бурятии XVIII — начала XX века. Структура и социальная роль культовой системы. Новосибирск, Наука, 1983.

¹⁵⁶ Арзуманов И. А. Межцивилизационный дуализм Запад — Восток в контексте тантралогии. — «Вестник Иркутского Технического Университета», 2006, № 3 (27). С. 120–126.

¹⁵⁷ Арзуманов И. А. Религиозный фактор формирования социополитического пространства Байкальской Сибири. Научно-практическая конференция «Правовые и экономические проблемы формирования новых субъектов РФ» г. Иркутск 28.02.2006 г. — Правовые и экономические проблемы формирования новых субъектов РФ. Материалы научно-практической конференции. Иркутск, 2006. С. 3–12.

вопросы взаимосвязи автохтонных мировоззренческих рефлексий и философско-правовых проблем, прежде всего связанных с аксиологией современного права, поскольку с возрождением шаманизма возрождаются и латентные формы обычного права — обычаи, традиции. С учетом имеющейся законодательной базы данная проблематика нуждается в методологической проработке по следующим направлениям: а) экологический блок, б) традиционный культурологический, в) язык. Законодательства, отражающие данные направления, нуждаются в соответствующей компаративистике с имперским периодом, нивелирующим этот блок в социополитической проекции; с советским и постсоветским периодами, где правовая база обрывает нормативно-правовыми рычагами не только социализации, но и структурирования в церковно-конфессиональные институты. Данные положения становятся тем существеннее, чем более этноидентификационный фактор культово-обрядовой системы шаманизма будет использоваться в контексте социоэкономических параметров. Процессы возрождения шаманизма, его конфессионализации касаются возрождения этнических меньшинств в Бурятии, в частности, эвенков и сойотов¹⁵⁸.

Инновационные явления в конфессиональном поле Байкальской Сибири 90-х годов XX века имели прецедент и в религиозном пространстве Монголии. В то время религиозное законодательство Монголии формировалось в рамках принципа государственного этатизма, жестко контролируя как традиционные для Монголии религиозные институты ламаизма, ислама и шаманизма, так и инновационные образования. Социополитические причины лежат и в основе смены *ценностных ориентиров* у монгольской молодежи: с Востока на Запад¹⁵⁹. В условиях региональной духовной экспансии постпротестантских деноминаций в трансасиатском направлении возможно говорить о ее геополитическом характере. В сложившейся ситуации для монгольского руководства 1990-х годов *вопрос о религиозной культуре — вопрос государственной безопасности*.

Трансасиатский характер постпротестантских миссий в регионе во многом определялся и фактом появления в Монголии капитала китайского, японского происхождения и китайских экономических мигрантов. Усиливающаяся китайское присутствие в стране является следствием процессов геополитического характера — «мирной оккупации» приграничных территорий сопредельных стран, повлекшей за собой и смену языковой интерориентации монгольской молодежи. Либерализация религиозного законодательства Монголии во второй половине 1990-х годов повлекла за собой расширение конфессионального спектра религиозного пространства Монголии. Основное направление миссионерской деятельности инновационных образований в Монголии — молодежь и социально неблагополучные слои насе-

¹⁵⁸ Арзуманов И. А. Нормативно-правовые аспекты конфессионализации шаманизма в Байкальском регионе XX–XXI вв. Этничность и власть. Материалы VI международного семинара 14–16 мая 2007 г., г. Ялта, Алупка. Под ред. Т. А. Сенюшкиной. Симферополь, Таврия, 2008. С. 5–9.

¹⁵⁹ В целом необходимо отметить, что по сравнению с 90-ми годами XX века на начало XXI века в Монголии наблюдается тенденция возврата интереса к русскому языку. См.: Арзуманов И. А. Этноконфессиональная проекция социокультурного пространства Монголии в XX–XXI веке. «Миссионерское обозрение», 2007, № 7 (141), июль. С. 26–29; Железняков А. С. Монгольская геополитика и фактор России (по данным социологического опроса). — «Гуманитарные исследования Внутренней Азии» № 1. Улан-Удэ, Издательство Бурятского госуниверситета, 2007. С. 9–14. С. 15–18. С. 17.

ния. В свете китайской проблематики Монголия на современном этапе становится региональным «донором» инновационно-религиозных подразделений как для Китая, так и для России.

Методологические концепты деятельности католической миссии в Монголии предполагают усиление социальной роли католических институтов в области медицины, образования, благотворительной деятельности. Особое внимание, как и в тактике протестантских и постпротестантских миссий в Монголии, римокатолицизмом уделяется переводческой деятельности и воспитанию национальных кадров духовенства. После установления в 1997 г. дипломатических отношений Монголии с Ватиканом Римская католическая церковь становится самой крупной в структурно-административном плане и официально зарегистрированной религиозной организацией христианского направления в Монголии. Активизация католической миссии в Монголии связана и с динамикой монголо-китайских торгово-экономических отношений, приведшей к увеличению китайских мигрантов в Монголии. Миссионерская работа среди китайцев и корейцев в Монголии — одна из основных задач структур Ватикана в Центральной Азии. Теократические интенции римокатолицизма послужили одной из причин ужесточения вероисповедной политики Китая в отношении иностранных религиозных организаций (принцип *неподконтрольности зарубежным организациям, общинам и учреждениям*). Данное обстоятельство делает «китайский» вектор миссии католицизма одним из самых проблемных.

Подводя итоги, автор отмечает, что в Восточно-Сибирском регионе России и Монголии продолжается дальнейшее структурирование институтов религиозных инноваций, деятельность которых носит трансазиатское направление. В методологической проекции формирования концептов современной вероисповедной политики миссионерская деятельность конфессиональных инноваций будет определять ключевые направления дальнейших культурологических, культурорелигиоведческих и политологических исследований, связанных с трансформационными характеристиками пространства религиозной культуры Центральной Азии. Позиции, связанные с вопросами международной свободы вероисповедания являются политическим инструментом латентного и открытого вмешательства во внутренние дела государств региона в области государственно-религиозной и социально-экономической. Приходящие в Россию новые религиозные объединения становятся весьма эффективным инструментом в преобразованиях не только мировоззренческого плана в целом, но и психологического характера в частности. Наименее отдаленным следствием такого изменения становится трансформация электорального поля. Следовательно, можно считать процессы, протекающие в религиозной сфере, факторами трансформации политического пространства.

Болонский процесс и традиции российской высшей школы: проблемы культурного взаимодействия

И. Г. Коренева

Мировой рынок образования — одна из самых интенсивно развивающихся областей, имеющих громадное будущее и, наравне с культурной индустрией — слабое образа страны.

Предпосылкой, способствующей вхождению России в Болонский процесс, можно считать традиционно интернациональный дух, свойственный Российскому высшему образованию. Россия всегда отличалась высокими научными достижениями, гордилась университетским образованием. Оно воспринимается нашим обществом как совокупное национальное достояние. Существует реальная возможность утраты самобытности высшего образования, глубины и фундаментальности. У каждой культуры есть своя, только ей присущая миссия, свой вклад в общечеловеческую сокровищницу и утрата даже одной культуры под прессом глобализации — это трагедия всемирного масштаба.

«В развитых странах уже не подвергается сомнению, что инвестиции в сферу образования являются одними из самых надежных, высококупаемых. По оценкам американских экспертов, 1 дол. затрат в системе образования позволяет получить от 3 до 6 дол. прибыли»¹⁶⁰.

Расширение глобальной образовательной деятельности в мире, увеличение числа стран, участвующих в мировом образовательном пространстве говорят о необходимости изучения и понимания культурных различий, разработки соответствующей образовательной политики государствами в эпоху глобализации.

Университеты и факультеты, которые осуществляют подготовку по программам таких направлений, как культурология, политология, история и др. были привлечены к проекту по включению Российских вузов в Болонскую систему высшего обра-

¹⁶⁰ Панкрухин А. П. Маркетинг образовательных услуг в высшем и дополнительном образовании. М., Интерпракс, 1995.

зования. «Образование, и особенное высшее, как никакая другая услуга или товар, приобщено к культуре, неотделимо от нее. Спрос на образовательные услуги прямо связан с уровнем культуры, причем, чем выше уровень культуры, тем выраженнее потребность в новых знаниях и дополнительном образовании. Соответственно росту культурного уровня увеличивается доля затрат в бюджете, которую потребитель осознанно направляет на удовлетворение своих образовательных потребностей»¹⁶¹.

К актуальным задачам развития образования на современном этапе можно отнести вопрос обеспечения кадрами, подчеркивающими российскую культуру и готовых к возрождению и сохранению «традиционных для российской культуры системы ценностей и приоритетов». Растущая взаимосвязь национальных экономик и рынков труда привела к пониманию необходимости в кадрах специалистов, которые могли бы успешно работать и на международном уровне. Эта форма интегрирования и взаимодействия систем образования различных стран может быть рассмотрена не только как разработка учебных планов с международными компонентами (включая изучение языков, иностранных культур, политики и основ законодательства), но и как международную гармонизацию учебных планов. Важность развития образовательной сферы не подвергается сомнению даже при всем разнообразии политических взглядов и оценки приоритетов развития страны.

«Фундаментальность сегодня является основой профессиональной гибкости»¹⁶², этого требуют постоянно изменяющиеся условия современного рынка. Но для Российской высшей школы с ее фундаментальной основой необходимо ее лишь совершенствовать. Развивать образование, сохраняя национальные достижения и традиции — это поможет стать российскому образованию более конкурентоспособным.

Международные образовательные программы должны соединить значимые стороны традиционного российского образования с ориентацией на практику и прикладным характером системы подготовки в высшей школе Америки и Европы. «Фундаментальный характер образования — один из приоритетов Болонского процесса», поэтому «вхождение в европейское образовательное пространство будет лишь способствовать поддержанию фундаментального характера высшего образования» в России¹⁶³.

Все чаще на человечество обрушиваются лавинообразные потоки информации и появляются мультидисциплинарные комплексы знаний, острее встает задача самоактуализации личности. Природой своего происхождения двусторонний процесс обучения активизирует внутренние силы и возможности, а в результате совместной творческой деятельности объекта и субъекта изменяются они оба. Необходимо иметь в виду, рассуждая об образовательном процессе, что мы имеем уникальную возможность работать с творческими, яркими, мыслящими нестандартно, талантливыми людьми.

¹⁶¹ Там же.

¹⁶² Гребнев Л. Высшее образование в Болонском измерении: российские особенности и ограничения. — «Высшее образование в России», 2004, № 1.

¹⁶³ Там же.

В формировании Российских традиций образования ведущую роль играет **интеллектуальный капитал**. Это и структура образовательного процесса (модели обучения студентов, своя методологическая культура, авторские методы обучения); человеческий фактор (мастерство и творчество профессорско-преподавательского состава, помноженные на знания и опыт); интеллектуальная собственность в форме патентов, издательских прав; брендовая известность ведущих вузов страны с позитивной репутацией. Организации учебного процесса свойственна определенная структура и упорядоченность, глубокое изучение необходимых теоретических предметов. В высших учебных заведениях всегда присутствовала достойная похвалы система подготовки специалистов, признаваемая отечественными и зарубежными исследователями.

Активность и инициатива участников образовательного процесса является, наверное, основным ресурсом развития образования. «Ничему нельзя научить — можно только научиться» — говорится в докладе «Образование и общество...»¹⁶⁴. «Эффективность системы образования, невзирая на имеющиеся минусы, достаточно высока, и при сравнении наших затрат с западными на «единицу продукции» остается все еще одной из лучших с учетом столь скромных расходов на нее. «Утечка» ее выпускников на Запад, которая приняла огромные размеры, надежно подтверждает качество их профессиональной подготовки (хотя она во многом подрывает усилия отечественной высшей школы). Тот факт, что даже «средние» выпускники лучших вузов легко преодолевают там разнообразные конкурсы, получают гранты и субсидии, говорит о существовании пока надежного кадрового резерва»¹⁶⁵.

Ориентация Российского образования на исследования является значимым моментом в формировании единого образовательного пространства. Выпускники ведущих вузов на деле проявляют высокое качество отечественного обучения в тесной связи с научными исследованиями, так как в отечественном образовании сформированы критерии видения научных проблем. Несмотря на утечку мозгов, научный потенциал страны остается высоким. Можно назвать не один десяток научных направлений, где российская фундаментальная наука востребована на мировом рынке.

Источником научного, культурного и образовательного потенциала в современном мире являются знания и умение их использовать. Применению знаний в гражданских отраслях экономики способствует направленность российской высшей школы на естественные науки (еще со времен Петра Великого). Все чаще можно слышать об общеевропейском образовательном и исследовательском пространстве (Европейское пространство научных исследований). Здесь для России существует еще один важный момент: единому образовательному пространству сегодня необходим «микс» существующих систем образования со сложившимися традициями. Нельзя развиваться только «на местах», ибо нельзя освоить еще раз или открыть заново все то, что уже существует. Но очень важно, чтобы национальные традиции тоже работали, так как они несут ответственность перед своим регионом и обществом в целом.

¹⁶⁴ Образование и общество: готова ли Россия инвестировать в свое будущее? — Доклад Комиссии Общественной палаты по вопросам интеллектуального потенциала нации. М., 2007.

¹⁶⁵ Самарин А. Н. Элиты и образование в современной России. — «Философия образования», 2002., № 4.

Решение столь актуальных и сложных проблем требует значительного расширения и углубления научного поиска за счет кооперирования сил и средств на национальном и межгосударственном уровне. «Задача образования заключается в том, чтобы дать возможность всем без исключения проявить свои таланты и весь свой творческий потенциал, что подразумевает для каждого возможность реализации своих личных планов. Эта цель является доминирующей... Таким образом, все ведет нас к тому, чтобы пересмотреть этические и культурные аспекты образования и обеспечить каждому возможность понять другого во всем его своеобразии и понять мир в его хаотичном движении к единству. Но для этого надо начать с того, чтобы научиться понимать самих себя, предпринять внутренние усилия, основанные на знаниях, размышлениях, опыте и самокритике. Эта мысль должна лежать в основе любого анализа, касающегося образования, учитывая расширение и углубление международного сотрудничества»¹⁶⁶.

Международная деятельность большинства вузов и университетов России должна характеризоваться разносторонностью и отражать высокий потенциал отечественного образования как одного из ведущих в едином образовательном пространстве. Пример позитива — Московский государственный институт международных отношений МГИМО (У) МИД РФ. Успешное выполнение множества международных проектов, развитие экспорта образования, использование инновационных форм сотрудничества становятся эффективным механизмом обеспечения конкурентоспособности России в европейском образовательном пространстве. «Наука, которой много и плодотворно занимаются наши профессора и преподаватели, аспиранты и студенты, сама по себе «космополитична», транснациональна, поскольку развивается усилиями ученых разных стран и культур. Развитие современной науки немыслимо без интенсивного общения коллег по совместным темам исследований из многих университетов мира»¹⁶⁷.

Степенью готовности России на этапе присоединения к Болонской декларации можно считать продуктивные **взаимоотношения образования и науки**. Происходит серьезный отбор научных кадров через систему ученых степеней и званий, что позволяет формировать научную элиту. Надо ценить и сохранять интеллектуальный потенциал нации, так как у немногих людей «ум, алчущий познаний» и «жар — к искусствам творческим, высоким и прекрасным».

«...Саморазвитие есть та необходимая почва, на которой школа только и может существовать... Человек начинается с самообразования, с саморазвития, а не с воспитания... В частности, школа есть не что иное, как применение к детям начал самообразования»¹⁶⁸. Положительной стороной глобализации образования можно считать тот факт, что она приводит к «универсализации и распространению передовых технических и естественно-научных знаний.» Страны Юго-Восточной Азии

¹⁶⁶ Делор Ж. Образование: сокрытое сокровище. Доклад международной комиссии по образованию для XXI в., представленный ЮНЕСКО. Изд. ЮНЕСКО, 1996; Гребнев Л. Российское образование: «провинциализм» навсегда? — «Высшее образование в России», 2008, № 5

¹⁶⁷ Торкунов А. В. Воспитывать граждан мира. Альманах «Космополис», 1997.

¹⁶⁸ Каптерев П. Ф. Дидактические очерки. Теория образования (1885). Гл. VIII. Образовательный процесс как выражение внутренней самодеятельности человеческого организма. Избранные педагогические сочинения. М., 1982, с. 351–355.

смогли перенять у Запада лучшие технологии и опыт и даже смогли их опередить, сохранив свою специфичность культуры. «Так и российскому образованию следует ассимилировать все лучшее», что предоставляет Болонский процесс, не забывая и не отказываясь от своих достоинств.

Значимым компонентом образовательного пространства заслуженно можно считать диалог культур, способствующий принятию и усвоению ценностей культурного многообразия. Здесь неоспоримым преимуществом является **кросс-культурная грамотность** российской высшей школы. Опыт, наблюдения и впечатления не одного года сотрудничества преподавателей и студентов российской и западной моделей образования позволяют сделать вывод, что проблемы чаще возникают из-за культурных различий. Именно незнакомая социальная среда, привычки, обычаи страны могут служить толчком к «культурному шоку».

«Взаимодействие культур носит сегодня во многом политический характер, так как это связано с одним из немногочисленных способов снятия межнациональной напряженности», «а также способ консолидации общества»¹⁶⁹. Россия имеет «многовековой опыт сожительства людей различных религиозных убеждений»¹⁷⁰, и может внести вклад в становление современной модели межконфессионального взаимодействия в сфере образования.

Проблемы культурного взаимодействия находятся на стыке изучения таких дисциплин, как социология, философия, политология менеджмент, психология, культурология и некоторых других. Следовательно, велика роль университетов в развитии Европейских культурных ценностей. «МГИМО изначально ориентирован на международную проблематику в самом широком ее понимании. В учебных программах предусмотрены курсы по современным тенденциям (проблемы безопасности, международной интеграции, принятия внешнеполитических решений, конфликтологии, международных организаций и пр.), а также ряд спецкурсов, необходимых для углубленного обучения профессиональных политиков, политических консультантов и аналитиков для работы в российских и международных политических и деловых структурах»¹⁷¹.

Различия в культурах могут воздействовать на образовательную деятельность. Раньше конкуренция в образовательном пространстве преимущественно велась между учебными заведениями внутри одной страны с одной культурой, но в последнее десятилетие она вышла на мировой уровень и конкурирует между разными национальными культурами. А «успеха в конкуренции можно добиться, только изучая самые прогрессивные методы контрагентов»¹⁷². Но стоит помнить о том, что «достижение преимуществ возможно при сочетании сильных сторон разных культур»¹⁷³. Возможным разрешением этих противоречий может стать взаимообогащение образования и культуры.

¹⁶⁹ www.orenburg.ru/culture/credo/

¹⁷⁰ Гребнев Л. Ук. соч.

¹⁷¹ Ашин Г. К., Мельвилль А. Ю., Шестопал А. В. Политическая наука: школа МГИМО. — «Полития», 2000, № 2 (16).

¹⁷² Градобитова Л. Д., Пискулова Н. А. Деловые культуры в условиях глобализации международных экономических отношений. Учебное пособие, ч. I. М., МГИМО (У) МИД России, 2005.

¹⁷³ Там же.

С. Н. Лютова дает следующее определение культуры: «это искусственно созданное средство преобладания человеком природы, в том числе своей собственной природы»¹⁷⁴. Авторы Оксфордского энциклопедического словаря считают культурой «искусство и другие проявления коллективных человеческих интеллектуальных достижений...»¹⁷⁵. Л. Д. Градобитова и Н. А. Пискулова утверждают, что при выборе между двумя странами, обладающими дешевой рабочей силой, доступом на мировые рынки наиболее предпочтительной будет культура, в которой лучше развита система образования, превалируют культурные ценности. Но важным является и тот аспект, что можно переоценить роль культуры, как это произошло с японцами: поглощенные успехом, они не провели своевременную перестройку экономики страны и потеряли свою конкурентоспособность на глобальном рынке.

Ярким проявлением культуры считается язык, который оказывает немаловажное влияние на ее формирование. Он является способом восприятия мира, а не просто средством общения. Английский все более становится общепризнанным языком международного бизнеса, далее следуют французский, испанский и китайский. Для международной деятельности в процессе переговоров, рекламы, коммерческой корреспонденции актуальными являются проблемы, связанные с неправильным переводом. Диалект, сленг, интонация, невербальный язык жестов, даже расстояние между людьми во время переговоров могут повлечь за собой существенное изменение смысла. Одна известная компания назвала себя «старым другом» Китая, но одно из значений слова «старый» считается «бывший». В западных культурах используется жест рукой с просьбой к кому-либо подойти, но корейскому руководителю он не понравится, так как в Корее применяется только по отношению к домашним животным.

Такие параметры, как отношение ко времени, пространству, окружающей среде, конкуренции, общению являются значимыми характеристиками национальных культур. В странах с «исключительными» культурами, представителями которой являются Франция и Япония, обязательства перед семьей и друзьями всегда будут доминировать над договоренностями, законами и правилами. Упор на индивидуализм в таких западных странах, как США, Канада, Израиль, Чехия, Великобритания затрудняет создание команд и выполнение коллективных заданий, что является серьезной проблемой сотрудничества и взаимодействия в любой сфере.

Несмотря на совпадение основополагающих принципов всех религий в каждой из них преобладают особые ценности и нормы. Мусульманин не является абсолютно свободным человеком; для молитвы ему приходится прерывать деловые встречи. Важными принципами ислама являются уважение и почтение к родителям. Люди одновременно могут принадлежать к национальным, этническим, профессиональным и организационным культурам. Но общие религия, ценности, язык формируются на национальном уровне. В индуизме, как основе кастовой системы, ограничения не позволяют многим работникам продвинуться по служебной лестнице. Лояльность к руководству свойственна японцам согласно религии конфуцианства. Могут оказывать влияние на работу в определенное время и верования людей. Так,

¹⁷⁴ Лютова С. Н. Основы психологии и коммуникативной компетентности. М., МГИМО (У) МИД России, 2007.

¹⁷⁵ Oxford Encyclopedic English Dictionary.

в иудаизме суббота — священный день. Турция же, являясь светской мусульманской страной, для успешного ведения дел с Европой следует христианскому рабочему календарю. Все чаще компании стараются учесть религиозные особенности нации: для отправления различных религиозных обрядов появляются отдельные комнаты, для мусульманских стран в рекламных роликах и проспектах запрещена демонстрация женского лица.

Трудности выживания в «чужом культурном климате» состоят в таких простых, на первый взгляд, вещах: изучение времени работы банков, магазинов, обустройство «очага» (в общежитиях Франции студентам приходится покупать и постельные принадлежности, и ложки, вилки, нужно все самим проверять несколько раз и главное интересоваться, «насколько правильно понимают то, что вы от них хотите»). Хотя в банках Франции и существует специальная служба для работы с молодежью, процедуры очень длительные. В Голландии же, напротив, все удобно и организовано — никаких очередей, взяток, долгих сроков оформления документов. Например, автобус в Голландии можно остановить, только помахав ему рукой (как в России ловят такси). В Италии же, сколько бы вы не махали — никто не обратит внимания и не остановит.

В Голландии и организация учебного процесса очень либеральна. На занятиях свободная обстановка, посещаемость никто не контролирует, лекций нет, но у студентов до начала занятий есть текст, в котором можно делать заметки на занятиях с преподавателями. За списывание на экзамене студент сразу отчисляется, а сами экзамены принимают «люди со стороны», которые не знакомы с аудиторией и имеют только «инструкции о проведении экзамена». Все коммуникации — через Интернет, нет никакой привязки к кафедрам. «Учителя следует бояться так же, как вы боитесь Аллаха» — говорят турки. У иранцев учитель теряет уважение, если находится со студентом на дружеской ноге. На Востоке и Западе сильно различаются стили преподавания. На Востоке учебная информация передается в основном неязыковыми средствами: манерой преподавателя держаться, его возрастом, внешним видом. Японские студенты избегают смотреть в глаза преподавателю и смотрят в район узла галстука — так они демонстрируют внимание к контексту и уважение к преподавателю. Для западных профессоров это говорит об отсутствии контакта со слушателями и иногда приводит к «культурному образовательному шоку». Различна и психология народов, что говорит о национальной специфике процесса обучения. Правое полушарие в основном обеспечивает образную, эмоциональную, интуитивную переработку информации у людей на Востоке, на Западе — левое, которое отвечает за рационализацию, логику, анализ.

Сегодня не всегда удается обеспечить позитивное взаимодействие людей с различными ценностными ориентациями, трудно предотвратить осложнения этнической и социальной напряженности. «В этом новом мире самые всеобъемлющие, серьезные и опасные конфликты будут не между социальными группами. А между людьми, принадлежащими к разным культурным общностям»¹⁷⁶. В условиях осуществления любой деятельности важным является осознание различий в культурах. Культурные предпочтения, или ценности являются одним из важных источников

¹⁷⁶ Huntington S. P. The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order. New York, Simon & Schuster, 1996.

развития или отставания стран и составляют основу национальной индивидуальности. «Осознание своих духовных корней и гордость за них дают возможность быть на равных, быть понятым и принятым представителями других культур — стать гражданами мира, удачно сочетающими собственную национальную идентичность со знанием и уважением культурного многообразия нашей планеты»¹⁷⁷.

«В конечном итоге мы подошли к вопросу о том, что дальше: с одной стороны, как через Болонский процесс будет выстраиваться будущее, с другой — как формировать и направлять сам Болонский процесс с учетом того, каким мы хотим видеть это будущее?»¹⁷⁸.

Мировой опыт говорит о том, что инновационный рывок может начаться с развития системы образования. Если говорить о совместных программах, то они возможны с теми странами, с которыми существует близость восприятия мировых процессов. Итогом процесса гармонизации и сближения систем образования должны стать формирование и укрепление интеллектуального, культурного, социально-го и научно-технического потенциала и повышение качества образования.

Федеральный Закон Российской Федерации «О высшем и послевузовском профессиональном образовании» поддерживает развитие мобильности студентов и преподавателей. Вузы разрабатывают и реализовывают программы взаимобмена и стажировок студентов и преподавателей в других учебных заведениях России и мира. Способствует этому процессу и система грантов Министерства образования Российской Федерации. Недостаточная языковая компетентность, ограничение финансовых возможностей являются серьезными нестыковками российского образования с европейским для ведения совместной научной и учебной работы с европейскими коллегами. От государства образование ждет финансирования фундаментальных исследований и стимулирования научно-инновационной деятельности, смены модели финансирования.

Налицо факт «встраивания» высшего образования в систему рыночных отношений. Для многих вузов это будет означать переход от традиционной системы к более разнообразным моделям по организации, управлению и миссии. Нам надо «стремиться к формированию двусоставной мировоззренческой идентификации — одновременного видения себя гражданином своей страны и всего мира»¹⁷⁹.

Программа научно-методических, законодательных, и организационных мероприятий, которые направлены на присоединение России к Болонской декларации, предполагает достижение признания российских документов об образовании. В условиях глобализации и рынка образования, и рынка труда неконвертируемый диплом российских вузов создает проблему как для страны, так и для многих ее граждан в отдельности.

Должна развиваться и система экспорта образования в рамках организации приема и обучения иностранных граждан, мероприятий по привлечению иностранных студентов. «Ограждая и оберегая лучшее в своем образовании, мы в то же время

¹⁷⁷ Торкунов А.В. Ук. соч.

¹⁷⁸ Болонский процесс: проблемы и перспективы. Сборник статей. М., Оргсервис-2000, 2006.

¹⁷⁹ Торкунов А.В. Ук. соч.

должны открываться для внешнего мира и, в свою очередь, использовать то лучшее, что в нем есть. А это значит, что существующую систему образования необходимо перестраивать в соответствии с сегодняшними реалиями»¹⁸⁰.

Образование является наиболее оптимальным способом вхождения в мир науки и культуры. Подлинная культура межнационального общения, взаимодействия и сотрудничества народов может возникнуть только на основе раскрытия духовно-нравственного потенциала каждой нации. И именно образование призвано обеспечить сочетание интернационального и национального воспитания. В условиях интенсивных миграций и взаимодействия культур, инновационных подходов к процессам формирования единого образовательного пространства современная система образования призвана создавать условия для формирования человека, способного к активной жизнедеятельности в многонациональной поликультурной среде. Этапы присоединения к Болонскому процессу — это способ реформирования российской системы образования с сохранением фундаментальных ценностей, особенностей и преимуществ.

«Взаимодействие между Европой и Россией настолько велико, что необходимость быстрого взаимопонимания в сфере профессиональной деятельности огромна, совершенно необходима мобильность, взаимопомощь — все это обуславливает картину сегодняшнего дня. Изолироваться сейчас — значит потом идти назад». Пора социологам, политологам, психологам, экономистам активнее исследовать то новое, что связано с происходящей модернизацией Российского образования, а острых вопросов здесь немало.

¹⁸⁰ Кочетков В. В. Глобализация в образовании: информационная война и «промывание мозгов» или доступ к мировым знаниям и благам цивилизации? — «Вестник Московского университета», сер. 18, «Социология и политология», 2005, № 1.

Межкультурное взаимодействие и межкультурные отношения в контексте подготовки и проведения олимпиады Сочи 2014

А. Е. Дейнеко

Согласно Олимпийской Хартии, провозглашенной Пьером де Кубертенем, «Олимпизм представляет собой философию жизни, возвышающую и объединяющую в сбалансированное целое достоинство тела, воли и разума. Олимпизм, соединяющий спорт с культурой и образованием, стремится к созданию образа жизни, основывающегося на радости от усилия, на воспитательной ценности хорошего примера и на уважении к всеобщим основным этическим принципам».

Слова, произнесенные более ста лет назад, сегодня не только не утратили значимости, но приобрели новое звучание и стали еще более актуальными.

В качестве иллюстрации можно привести следующие тезисы:

- Олимпизм и Мировой спорт гармонично интегрированы в глобальные процессы развития мирового сообщества. Благодаря многообразию видов и форм, спорт по-прежнему доступен каждому жителю Земли. Способствуя самореализации и гармоничному развитию индивидуума и являясь эффективным средством национальной самоидентификации и формирования имиджа страны, спорт остается при этом самым универсальным средством общения и объединения людей разных наций, культур, религий.
- Спорт — явление социальное, экономическое и политическое. Спорт как вид человеческой деятельности становится основой образа жизни все большего числа людей на Земле. Не случайно, что понятие «спортивный (активный) образ жизни» прочно вошло в нашу жизнь. При этом особо стоит отметить, что мировой спорт и Олимпизм опирается на мощную идеологическую платформу. Фундаментальные принципы Олимпизма (заявленные в Олимпийской Хартии и пронизывающие все Олимпийское движение) опираются на универсальные человеческие ценности, такие как равенство возможностей, честность, уваже-

ние, разнообразие и т.д. Именно поэтому социальная функция спорта чрезвычайно важна и многогранна и именно в силу этого спорт в современном мире становится краеугольным камнем как внешней, так и внутренней политики и является фундаментом развития мировой индустрии спорта — динамично развивающегося сектора мировой экономики.

- Современный спорт одновременно является и субъектом и объектом технического прогресса и инноваций. Именно благодаря слиянию спорта и новейших технологий (особенно в области СМИ и новых медиа), мировой спорт и Олимпизм становятся поистине глобальным, общедоступным явлением. В свою очередь именно спорт является одним из вдохновителей и мотивирующих факторов инноваций и развития самых различных отраслей человеческой деятельности. Таких как медицина, биохимия, химия новых материалов, электроника, психология, менеджмент, строительство и т.д.
- Мировой Спорт и Олимпизм находятся на передовой линии борьбы с вызовами нового века. Проблемы экологии, расизма, использования запрещенных препаратов, коррупции и пр. являются серьезными факторами риска и имеют значительное влияние на развитие Мирового спорта и Олимпизма.

Я специально не использую статистические данные в доказательство приведенных выше тезисов. Очевидно, что каждый из них мог бы стать темой отдельного доклада. И не случайно, что в последнее время вопросы изучения роли и влияния Мирового спорта и Олимпизма на различные аспекты развития мирового сообщества становятся предметом научных исследований. Однако для целей нашей дискуссии данные тезисы использованы для краткого описания условий, в которых Россия получила право на проведение в городе Сочи XXII Олимпийских и XI Паралимпийских зимних Игр.

Естественно, не стоит забывать и тот факт, что Россия получила право проведения Игр 2014 на фоне бурного экономического роста и сопутствующих ему изменений, происходящих в нашей стране и обществе.

«Олимпийское движение — это, прежде всего, просветительское движение». Жак Рогге, Президент МОК. Эта цитата как нельзя лучше отражает позицию Международного Олимпийского Комитета о роли Олимпийского движения в современном мире. Олимпийские игры это не только и не столько спорт. Конечно, в дни Игр именно спортсмены и спортивные результаты будут в центре всеобщего внимания. Именно через призму завоеванных медалей большинство людей будут оценивать итоги Игр.

Однако как для Международного Олимпийского Комитета, так и для России основной ожидаемый итог Игр Сочи 2014 находится в других измерениях (при всей важности и значимости спортивных итогов). Речь, прежде всего, идет о том эффекте, который Игры окажут на экономику города, региона и страны в целом. И еще более важной представляется гуманитарная и мировоззренческая составляющая влияния Игр.

Не случайно, ожидаемое наследие Игр является одним из важнейших критериев при выборе столицы Олимпийских и Паралимпийских Игр. По мнению многих международных экспертов именно масштаб ожидаемого наследия стал одним из значимых факторов победы заявки Сочи.

Если остановиться чуть подробнее на структуре ожидаемого влияния Игр, то можно условно выделить три основных блока, которые сформируют гуманитарное наследие Игр:

1. В процессе организации и проведения Игр сформируется новое поколение россиян — носителей Олимпийских ценностей и обладателей уникального опыта участия, организации, подготовки и проведения крупнейшего спортивного соревнования в мире. Основу этого сообщества людей (россиян и иностранцев) составят люди, которые в ходе подготовки Игр приобретут уникальные специальные навыки и компетенции, которые в дальнейшем будут востребованы спортивной индустрией и сопредельными отраслями, такими как культура, искусство, туризм, кино, индустрия развлечений и отдыха и т.д. Важнейшие изменения ожидаются и в общественном сознании. Инициативы Оргкомитета Сочи 2014 в области экологии и защиты окружающей среды, распространения в России международных стандартов доступности и формирования ответственной позиции общества в отношении к людям с ограниченными возможностями, защиты интеллектуальной собственности — это не только обязательства, взятые на себя Россией на стадии заявки; они легли в основу стратегического видения Игр Сочи 2014.
2. В процессе организации и проведения Игр в Сочи будут созданы различные гуманитарные институты, такие как культурные центры, образовательные заведения, музеи, библиотеки и т.д. Специально под них будет создана соответствующая материально-техническая база и инфраструктура. На базе этих институтов будет реализована долгосрочная программа гуманитарных (спортивных, культурных, образовательных, научных, экологических, благотворительных) проектов и мероприятий. Например — культурная Олимпиада, Эстафета Олимпийского огня, Российский международный олимпийский университет (РМОУ), программа тестовых спортивных мероприятий, муниципальный план международных мероприятий города Сочи и т.д.
3. Олимпийские Игры — это уникальная возможность скорректировать (или сформировать новый) образ России и Сочи — причем, как внутренний, так и внешний. Опыт предыдущих Олимпийских Игр и других крупных международных спортивных мероприятий убедительно показывает, что именно имиджевая составляющая является основным критерием оценки результата проекта и залогом его успеха или неудачи. При этом процесс создания образа игр и соответственно трансляции через него образа города и страны — это процесс многоуровневый, охватывающий все функциональные направления подготовки и проведения игр, при этом ориентированный на различные группы клиентов и пользователей с разным набором ожиданий, требований и стереотипов. Разработка образа игр и послания, которые Игры отправят всему миру — один из главнейших приоритетов при организации, подготовке и проведении Игр.

Одним из наиболее показательных примеров наследия является недавно представленный проект Российского Международного Олимпийского Университета в Сочи. Именно его предлагается рассмотреть для раскрытия заявленной темы.

Российский Международный Олимпийский Университет — это инновационное воплощение фундаментальных принципов Олимпийского и Паралимпийского движения. Его создание служит целям консолидации усилий международного сообщества по претворению в жизнь образовательной и культурной миссии Олимпизма.

Идея проекта возникла из стремления дать наиболее полный, эффективный и элегантный ответ на обязательство, взятое Россией на стадии заявки. Российский

Международный Олимпийский Университет призван стать уникальной частью программы наследия Олимпийских и Паралимпийских зимних игр — наследия для Сочи, Краснодарского края, России, всего мира.

8 августа 2008 года в Пекине в день открытия Олимпийских Игр в присутствии Премьер-министра Российской Федерации В. В. Путина, Президент Международного олимпийского комитета Ж. Рогге, Президент Организационного комитета XXII Олимпийских зимних игр и XI Паралимпийских зимних игр 2014 года в г. Сочи Д. Н. Чернышенко и Президент Олимпийского комитета России подписали трехсторонний меморандум о создании Университета. Само присутствие Председателя Правительства В. В. Путина при подписании меморандума о создании Российского Международного Олимпийского Университета — яркое свидетельство глубокой заинтересованности России в реализации этого инновационного проекта.

В соответствии с концепцией в структуре РМОУ предусмотрено три факультета, соответствующие трем базовым направлениям деятельности в олимпийском процессе:

- Международные организации и международные отношения в спорте и творческих индустриях
- Международные коммуникации в спорте и творческих индустриях
- Международный менеджмент в спорте и творческих индустриях

- 24 кафедры, соответствующие функциональным направлениям деятельности организационного комитета Олимпийских Игр
- Исследовательский центр (9 лабораторий)
- Инновационный центр коммуникаций
- Спортивно-оздоровительный центр
- Детский культурный центр и т. д.

Инновационный характер Российского Международного Олимпийского Университета отражен и в его инфраструктуре, предусматривающей создание:

- Центра коммуникаций,
- Центра перспективных источников энергии (развивающих экологическое направление),
- Центра вторичной переработки бумаги и др.

Образовательный процесс в РМОУ выходит далеко за рамки индустрии спорта, охватывая также культуру, творческие индустрии, экологию.

Образовательный процесс в Российском Международном Олимпийском Университете будет нацелен на подготовку высококвалифицированных кадров для работы на спортивных объектах и спортивных мероприятиях международного класса.

Основанные на синергии лучших традиций российского образования и инновационных новейших образовательных технологий учебные программы позволят выпускать специалистов высочайшей квалификации в области культуры, творческих индустрий, экологии — то есть во всех тех сферах, которые напрямую связаны с традициями современного Олимпизма. Это отвечает потребностям как региональным (Сочи и Краснодарский край), так и общероссийским и международным.

К процессу обучения предполагается привлекать специалистов международного класса, в том числе практикующих экспертов МОК, а также ведущих профессоров

из университетов — партнеров РМОУ. На настоящий момент предусмотрены следующие формы обучения:

- 2-годичная профильная специализация магистров*
- 2-годичные курсы MBA в рамках второго образования*
- Дисциплины по выбору (олимпийские функции)
- Краткосрочные курсы
- Мастер-классы олимпийских чемпионов

**Первые студенты (набор 2012–2014 гг.) стажировались на Играх Сочи 2014.*

В рамках образовательного процесса РМОУ будет реализован инновационный принцип совмещения академического образования и спортивной подготовки. Фактически каждый студент РМОУ сможет помимо обучения пройти программу спортивной подготовки по одному из олимпийских видов спорта. Что не только будет способствовать гармоничному развитию личности студента, но и позволит студенту взглянуть на спортивные процессы с позиции одного из главных участников — спортсмена. Помимо этого в концепцию академической программы РМОУ заложена обязательная стажировка на одном из спортивных соревнований, которые будут проводиться на многочисленных спортивных объектах Сочи 2014. Студенты первого и второго набора получают уникальную возможность в рамках образовательного процесса принять участие в подготовке и проведении Игр Сочи 2014.

Уникальность проекта РМОУ заключается еще и в том, что он будет интегрирован в процесс подготовки и проведения Игр.

Учебный комплекс и кампус РМОУ станет органичной частью Олимпийского Парка Сочи. Часть кафедр, лабораторий и центров РМОУ будет расположено на спортивных объектах Олимпийского Парка, при чем часть спортивных объектов будет использована как учебно-тренировочная база для спортивных программ РМОУ.

Академическая программа РМОУ будет также ориентирована на функциональные потребности процесса подготовки и проведения Игр. Выпускники первого и второго набора получат возможность работать в Оргкомитете Сочи 2014 или на спортивных и других объектах Игр.

Клиентами (главными заказчиками) РМОУ станут:

- 205 Национальных олимпийских комитетов
- РМОУ выделяет ежегодно 205 мест для обучения победителей конкурсов НОК в рамках программы «Международная олимпийская солидарность»
- Международные спортивные федерации
- Совместные программы по развитию определенных видов спорта, направлений культуры в определенных регионах
- Международный олимпийский комитет
- Национальные спортивные федерации и организации
- Индустрия мирового спорта и творческие индустрии

Таким образом, Олимпийский университет будет удовлетворять кадровые потребности 205 Национальных олимпийских комитетов.

В соответствии с принципами олимпийской солидарности, более 400 представителей большинства государств планеты будут ежегодно обучаться в РМОУ в рамках двухлетнего образовательного цикла.

Различные международные и национальные спортивные и культурные ассоциации смогут осуществлять долго- и краткосрочные образовательные программы в сотрудничестве с РМОУ.

Очень важным в контексте заявленной темы представляется тот факт, что в рамках РМОУ моделируется уникальная ситуация, когда под одной крышей будут собраны представители всех стран мира, объединенные общей философией, разделяющие общие ценности и являющиеся носителями общего мировоззрения — философии, ценностей и мировоззрения Олимпизма. Уникальная мульти-культурная среда РМОУ будет, безусловно, способствовать развитию межкультурных отношений, диалогу цивилизаций, толерантности. Учитывая то, что выпускники РМОУ будут играть ведущие роли в Олимпийском движении своих стран, такой эффект может быть весьма значительным, особенно в долгосрочной перспективе.

Таким образом, становится очевидным, что уже на стадии концепции проект РМОУ ориентирован на формирование долгосрочного гуманитарного наследия, которое будет востребовано как городом, так и Россией и всем миром. Возвращаясь к структуре наследия, можно сделать следующий вывод:

Реализация проекта РМОУ будет способствовать формированию комплексного наследия Игр Сочи 2014, которое выразится следующим образом:

- В рамках проекта РМОУ будет разработана и реализована долгосрочная программа функционирования объектов Олимпийского парка, что станет залогом их целевого использования на благо города, страны и мира
- РМОУ станет инициатором и координатором строительства объектов второй очереди, что обеспечит дальнейшее развитие Олимпийского парка как уникального природно-климатического, спортивного и гуманитарного центра
- Именно выпускники РМОУ станут ядром и движущей силой нового поколения менеджеров и специалистов по обслуживанию спортивных объектов и по организации спортивных мероприятий международного класса
- Выпускники РМОУ сформируют кадровый потенциал необходимый для поступательного развития спортивной индустрии и сопредельных отраслей Сочи и Краснодарского края, что имеет особую актуальность в рамках Федеральной Целевой программы развития Сочи
- РМОУ станет флагманом Олимпизма в России, примером воплощения Олимпийских ценностей в жизнь
- РМОУ станет эффективным инструментом формирования и коммуникации нового образа Сочи, позиционируя Сочи как международный центр гуманитарного образования, место проведения международных мероприятий различного уровня, центр межкультурных отношений

В заключение хочется сказать, что, несмотря на чрезвычайную амбициозность концепции проекта РМОУ, есть повод для здорового оптимизма в отношении возможности ее реализации. И дело не только и не столько в том, что проект получил поддержку руководства страны и Международного Олимпийского Комитета, сколько в том, что концепция РМОУ представляется адекватной и отвечающей на вызовы современного мира и предлагает реальные ответы на целый ряд вопросов, в том числе, и в контексте развития межкультурного взаимодействия.

Проблема терроризма в контексте американской и отечественной социологии: сравнительный анализ

Л. В. Катрич

В статье анализируется современный социологический дискурс по проблематике терроризма. Изучаются глубинные черты, отличительные признаки и основное содержание исследований терроризма в России и США в следующие временные периоды:

- 1960-е — 1990-е гг. XX в.
- 1990-е гг. XX в. — 2001 г.
- 2001 г. — настоящее время.

Рассматривается влияние идеологических установок на изучение проблематики терроризма и применение двойных стандартов исследователями, принадлежащими к противоборствующим лагерям. Анализируется изменение характера терроризма на протяжении 1960–2000-х гг. и история развития современного терроризма, исследуется проблема взаимоотношений терроризма и СМИ, источники терроризма, а также ряд других вопросов, связанных с проблемой терроризма, которые характерны для современной социологии.

На протяжении уже нескольких десятилетий одной из наиболее острых проблем для мирового сообщества остается проблема терроризма. Все чаще насилие используется как способ разрешения социальных и политических конфликтов. В современных условиях меняется и сам характер террористической деятельности. Это проявляется не только в росте количества совершаемых терактов, но и в применении террористами все новых, более совершенных методов устрашения гражданского населения с целью достижения террористами политических целей. Ученые из разных стран и из разных областей знаний изучают феномен терроризма, выносят свои оценки, предлагают возможные варианты решения проблем, связанных с терроризмом. Начиная с 1960-х гг. и заканчивая последними новейшими исследованиями в данной области, меняется подход к изучению терроризма, на рассмотрение выносятся все новые аспекты проблемы, предлагаются новые методы исследования.

Дэвид Рапопорт, профессор политологии Университета Калифорнии, рассматривает изменения терроризма с позиций волновой теории¹⁸¹. Согласно концепции ученого, существовало четыре волны современного терроризма, каждая из которых была обусловлена политическими событиями, подчеркивающими уязвимость действующего правительства.

Так, **первая волна**, анархистская, началась в 1880 г., а ее корни восходят к 1861 г., когда Александр II отменил крепостное право. По мнению Рапопорта, толчком к зарождению терроризма в конце XIX века послужило создание русскими писателями (Нечаевым, Бакуниным, Кропоткиным) доктрины распространения террора. На наш взгляд, более существенную роль в процессе распространения терроризма в 1880-е гг. сыграло не это, а развитие коммуникаций и технологии: появляются ежедневные газеты, телеграф, развивается транспорт. Те возможности, которые открылись благодаря техническому прогрессу, немедленно были взяты террористами на вооружение. Новые возможности распространения информации повлияли на возможность охвата террористами более широкой аудитории. Террористические организации теперь могли придавать свои политические взгляды и цели более широкой огласке. Главная террористическая группировка первой волны — Народная Воля¹⁸².

Вторая волна терроризма, антиколониальная, началась с окончанием первой мировой войны, когда образуются новые государства, такие как Ирландия, Израиль, Кипр, Йемен, Алжир, и возникают территориальные межевые споры, которые не получается урегулировать мирным путем.

Третья волна, новая левая, была спровоцирована войной во Вьетнаме, которая окончилась в 1975 г. В этот период молодежь на Западе начинает сомневаться в ценностях существующей системы. Организация освобождения Палестины (PLO) становится образцом для многих террористических группировок, так как своими действиями доказывает, что террор может предложить больше, чем традиционные средства ведения борьбы. Рапопорт отмечает, что именно в этот период становится актуальным термин **международный терроризм**. Теракты совершаются на территории разных государств и носят международный характер. Например, расстрел палестинскими террористами спортсменов-израильтян во время мюнхенской Олимпиады в 1972 г., похищение министров на встрече стран ОПЕК в 1975 г. Самая распространенная тактика террористов этой волны — угон самолетов. Так за 1970-е гг. — было совершено более сотни терактов связанных с угоном самолетов. Теракты приобретают новый импульс к зрелищности. Также распространяется тактика задержания заложников: с 1968 г по 1982 г. разными террористическими группировками произведен захват 951 заложника¹⁸³.

Четвертая волна терроризма, религиозная, началась в 1980-х гг. Таков подход Дэвида Рапопорта.

¹⁸¹ Rapoport D. The Four Waves of Rebel Terror and September 11 // *Anthropoetics*. — The Journal of Generative Anthropology, 2002, vol. 8, No. 1. Режим доступа: <http://www.anthropoetics.ucla.edu/ap0801/terror.htm>

¹⁸² Ibidem.

¹⁸³ Ibidem.

Что же касается нашего разделения истории терроризма на временные промежутки, то первый этап нами выделен исходя из того, что в 60-е гг. мир находился в состоянии «холодной войны», между образующимися после Второй мировой войны государствами стали возникать территориально межевые споры, в ряде государств испытывался кризис социальных противоречий, что привело к массовым протестным движениям молодежи и росту числа выступлений экстремистских организаций.

Второй этап, 1990-е гг. — 2001 г., мы связываем с окончанием «холодной войны», распадом Советского Союза, нарушением равновесия, которое ранее обеспечивалось конфронтацией двух противоборствующих держав, возникновением новой духовной атмосферы, распространением ядерного оружия, ростом религиозного фанатизма.

Начало третьего периода, по нашему мнению, следует отнести к событиям 11 сентября 2001 года, которые обозначили новый этап в развитии международных отношений. В мире образовалась антитеррористическая коалиция. Оставив риторику американского истеблишмента об «оси зла» и принципе «кто не с нами, тот против нас», который стал кредо президента Джорджа Буша в проводимой им после 11 сентября политике, все же следует признать, что по причине упомянутых терактов, на почве общей борьбы с международным терроризмом, действительно создается новая конфигурация мира¹⁸⁴.

Теперь обратимся к характеру изменений терроризма в упомянутые периоды.

1960–1990-е гг.

В 1960-х гг. терроризм концентрируется на проблемах в Латинской Америке, Европе и на Ближнем Востоке, а уже в 1970-х гг. становится международным явлением. Множатся контакты и связи между политическими экстремистами из различных стран. Несмотря на то, что террористы существовали многие сотни лет, именно в 70-е гг. XX века они становятся «силой, влияющей на международные отношения и внутреннюю политику». Это обусловлено тем, что терроризм традиционно сопровождается кризисом социальных противоречий. Именно в 1970-е гг. такие противоречия проявляются наиболее остро. В ответ возрождаются крайние правые, полуфашистские, анархистские группировки, которые до этого потеряли большую часть своих сторонников и лишились былого влияния.

В этот период ученые сходятся во мнении, что терроризм можно уничтожить либо с помощью репрессий, ликвидировав саму террористическую группировку или сделав попытку восстания слишком опасной, либо проведя социальную реформу, которая уничтожит причины возникновения террористической реакции. Сложнее всего уничтожить терроризм в относительно открытых обществах, что лишний раз подчеркивает трудности либерального государства.

Мы исходим из того, что агрессия всегда находит выход. Поскольку демократии не воюют с демократиями, то агрессия находит выход в форме терроризма. Кроме того, принципы открытого общества исключают возможность контроля государства над теми сферами жизни, которые необходимы террористам для успешного осуществления своих операций. Например, открытое общество подразумевает свободу сло-

¹⁸⁴ Несмотря на то, что можно было предсказать долговечность существования подобной конфигурации, она оказалась недолговечной. После событий в Косово и недавних событий в Грузии характер международных отношений и расстановка сил на политической арене вновь меняются.

ва. Пресса в таких обществах вольна освещать события, по сути, в любом ключе. Государство никак не влияет на выбор СМИ. Террористы, успех действий которых напрямую зависит от СМИ, в открытом обществе имеют возможность воспользоваться этой ситуацией и представить свои действия и свои цели в более выгодном свете. В тоталитарном обществе ситуация прямо противоположна: жесткий контроль над всеми сферами жизни пресекает возможность освещения каких бы то ни было событий без ведома и строгой цензуры со стороны государства. Даже если теракт и совершается, общество не получает информации о том, что произошло, за исключением той информации, которую правительство само готово предоставить. Теракты, не находя нужного освещения прессой, утрачивают свой смысл. Террористы стремятся посеять панику и повлиять на правительство. Здесь же паники среди всего населения страны не получается уже хотя бы потому, что кроме непосредственных жертв теракта и их родственников, а также возможных свидетелей, никто о совершенном теракте не знает. Соответственно, правительство остается неуязвимым и может не реагировать на действия террористов, равно как и не отвечать их вызовам. Исходя из этого, терроризм имеет меньше шансов для своего существования именно в тоталитарном обществе. Еще одной причиной отсутствия терроризма в тоталитарном обществе можно назвать арочную мораль. В закрытых обществах, как правило, все его члены разделяют общие ценности. Сегодня же, в процессе глобализации, появляются новые морально-этические ценности. Контролировать этот процесс можно только с помощью норм права. Общество делится на группы, которые являются приверженцами разных групп ценностей. Возникающие противоречия, в случае если они не могут разрешиться легальными способами, находят свой выход в терроризме.

Уолтер Лакер отмечает, что нормальное государство, особенно демократическое, как правило, не может использовать против террористов все свои ресурсы. Только диктаторские режимы позволяют себе абсолютную неразборчивость в средствах ради уничтожения террористических организаций. Так, терроризма не было ни в гитлеровской Германии, ни в сталинском СССР. Тем не менее, Лакер считает, что демократии в принципе способны устоять против терроризма. Чем активней террористы, чем реальной опасностью, которую они представляют для государства и общества, тем больше усилий будет прилагать власть для борьбы с ними и тем большее понимание со стороны общества она встретит, даже если пойдет на какие-то ограничения демократических свобод. Абсолютное большинство людей, перед которыми поставлена альтернатива «выживание или свобода», выберут выживание¹⁸⁵.

Терроризм в открытых обществах¹⁸⁶ ставит граждан в ситуацию, в которой нет выбора: с одной стороны, необходимо либо признать правомерность использова-

¹⁸⁵ Лакер У. Варваризация терроризма./ Washington Profile [Электронный ресурс], 10.02.2006. Режим доступа: <http://www.washprofile.org/ru/node/4495>

¹⁸⁶ По Карлу Попперу открытое общество — это общество со свободным движением информации, с высокой социальной мобильностью, способное к инновациям во всех сферах общественной жизни. К. Поппер определял его как общество, «освобождающее критические силы человека». Не следует отождествлять открытое общество с демократией. Ученый старался четко разграничить эти понятия. Демократию ученый рассматривает лишь как систему, наиболее эффективную для защиты открытого общества. См. Поппер К. Открытое общество и его враги. В 2 т. / Пер. с англ. под ред. В. Н. Садовского. М., Феникс, Культурная инициатива, 1992, т. 1–2.

ния террористами насилия как метода борьбы. С другой стороны, признать потерю базовых прав и свобод. Золотая середина, если она и существует, слишком опасна. Бедные, необразованные, автократические страны не испытывают подобных проблем. В 1970-е гг., как показывает статистика, чем более репрессивные меры используются в государстве, тем меньшее количество терактов совершается на его территории. Это нелицеприятный и шокирующий факт, и многие отказываются принять его. Например, терроризм в Испании набрал силу только после смерти Франко, а в западной Германии и в Турции всплеск терроризма приходится на период, когда у власти были социал-демократические и левоцентристские правительства.

Карл Поппер в своем ставшем уже классическим произведении «Открытое общество и его враги» еще в 1945 г. заявил, что основной задачей открытого общества как раз и является защита свободы граждан. Поппер ратовал за то, чтобы каждый гражданин относился к государству с определенной долей недоверия. Это ученый обуславливал тем, что институты государства всемогущественны, а там, где есть власть, есть риск злоупотребления ею, а значит, есть и угроза свободе. Именно риск злоупотребления властью не позволяет эффективно бороться с терроризмом в открытых обществах.

Одна из наиболее острых проблем, которые стоят перед социологами в 1960-е гг. — это проблема определений терроризма. Американские социологи видят проблему определений терроризма в идеологическом расколе. Это признается и отечественными учеными. Так, нередко путаницу в терминах представляют выражения партизанская война и терроризм, национальный и международный терроризм, террорист или борец за свободу.

Изначально «борец за свободу», в отличие от террориста, был связан некими правилами, которые образовывали краеугольный камень этического поведения. Борцы за свободу проводили четкую грань между военными и мирным населением, между солдатами и детьми, правительством и женщинами. Если террорист намеренно ставил своей мишенью гражданское население, то подразумевалось, что борец за свободу наоборот защищает и сражается за освобождение мирного населения, рискуя при этом собственной жизнью. Тем не менее, уже со Второй мировой войны такое разделение стало нечетким, и те, кто называл себя «борцами за свободу» практиковали ни что иное, как терроризм в чистом виде.

В 1960-е гг. советские ученые в своей оценочной части исходили не из объективных научных данных, а из официальной позиции коммунистической партии, обусловленной биполярной системой и идеологией противостояния биполярного мира.

Что касается оценок западных ученых, то их также нельзя назвать объективными, поскольку западные исследователи также руководствовались во многом идеологическими соображениями и в контексте противостояния не смогли избежать политической ангажированности.

На Западе в 1970–1980-е гг. выходит большое количество литературы по проблеме терроризма. В Советском Союзе число таких публикаций гораздо меньше. Это объясняется тем, что тема терроризма длительное время была табуирована для советских ученых. Кроме того, большинство работ по терроризму в отечественной

литературе посвящено этому явлению на Западе. Вплоть до недавнего времени не существовало ни одной работы, специально посвященной феномену терроризма в Советском Союзе. И хотя советские ученые и политики не умаляют значимость предмета, они не видят в терроризме главную угрозу мировой безопасности.

1990-е — 2001 гг.

В 1990-е гг. взгляд на терроризм заметно меняется. С окончанием холодной войны страны Восточной Европы обрели независимость. В 1991 г. с распадом Советского Союза между странами перестали существовать те острые конфликты, которые существовали прежде. Казалось, что теперь между государствами нет разногласий. Теперь не было опасения, что в любой момент может начаться война, в ходе которой будет использоваться оружие массового поражения. Тем не менее, пока существовала конфронтация между двумя лагерями, все другие конфликты казались незначительными, были завуалированы, им не придавалось большого значения, и общественность порой не подозревала об их существовании.

Духовная атмосфера 1990-х годов разительно отличается от предыдущего десятилетия. Надежды на то, что с концом блокового противостояния мировое сообщество станет более предсказуемым и управляемым, ушли в прошлое. Мировое сообщество стало еще более конфликтным, непредсказуемым и неуправляемым». «Холодная война» обеспечивала некое равновесие, являлась стабилизирующим, сдерживающим фактором. В 1990-е гг. это равновесие было нарушено.

Фактически все международные террористические организации были образованы или получили статус международных именно в этот временной промежуток. Например, Аль-Джамаа аль-Исламия образована в Египте в конце 1970-х гг., наиболее масштабный террористический акт — бомбардировка Всемирного торгового центра в 1993 г. Другая организация — Джема-Исламия, образована в Юго-Восточной Азии в начале 1990-х гг., наиболее известна организацией терактов на о. Бали в 2002 г. Аль-Каида образована в Афганистане в конце 1980-х гг.

Одним из основных тревожных вопросов, возникших в 90-е гг., стал вопрос о поиске лидера на международной арене. По сути страны столкнулись с тем, что с концом холодной войны не стало некоего арбитра или высшей власти для решения конфликтов. Еще с окончания Второй мировой войны эта функция была возложена на Организацию Объединенных Наций. Но Организация Объединенных Наций состоит почти из 200 государств, которые очень сильно отличаются друг от друга. У них противоречивые интересы; некоторые государства испытывают недостаток в военной мощи, чтобы вмешиваться при чрезвычайном положении. Они могут иногда помочь в переговорах в целях достижения соглашения, но они бессильны, если дипломатия терпит неудачу.

Когда «Холодная война» закончилась в связи с распадом СССР, Соединенные Штаты оказались единственной супердержавой. США немедленно возложили на себя обязательства в плане поддержания мира во всем мире и в сохранении мирового порядка. Также появились новые центры силы, прежде всего это Китай и Индия. Эти страны достигли впечатляющего экономического прогресса, но «...не проявили никакого желания играть роль в мировой политике, соразмерную с их экономической мощью».

Описывая эпоху, наступившую после «Холодной войны», Фрэнсис Фукуяма выдвигает известную концепцию о «конце истории». С развалом Советского Союза наступает конец широкомасштабного конфликта в глобальной политике и наступает относительно гармоничный мир. Фукуяма утверждал: «Видимо, мы становимся свидетелями конца истории как таковой: это означает конечную точку идеологической эволюции человечества и универсализацию западной либеральной демократии как конечной формы человеческого правления. Конечно же, кое-где в третьем мире могут иметь место конфликты, но глобальный конфликт позади, и не только в Европе. Именно в неевропейском мире произошли огромные изменения, в первую очередь в Китае и Советском Союзе. Война идей подошла к концу. Победу с триумфом одержала всемирная либеральная демократия. Будущее посвящено не великим битвам за идеи, но скорее решению приземленных экономических и технических проблем. И все это будет достаточно скучно»¹⁸⁷. Применительно к нашему исследованию, концепция Фукуямы не оставляла шансов на существование терроризма. Время показало, что реальность гораздо сложнее.

Более реалистичной является концепция Хантингтона. Хантингтон не соглашается с точкой зрения Фукуямы, а полагает, что с окончанием «Холодной войны» мир не стал предсказуемым, а стал еще более конфликтным. Он считает, что настала эйфория по поводу окончания «Холодной войны». Берлинская стена разрушена, коммунистические режимы рухнули, ООН приобретает новую значимость, бывшие соперники времен «Холодной войны» вовлекаются в «партнерство» и «великую сделку», миролюбие и миротворчество становятся все более актуальными. Все это, по мнению ученого, лишь создает иллюзию гармонии: «Мир стал другим по сравнению с началом 1990-х годов, но не обязательно более мирным. Изменения были неизбежными; прогресс — нет»

Хантингтон указывает на многочисленные этнические конфликты и «этнические чистки», которые стали нередки в 1990-е гг., на нарушения закона и порядка, возникновение новых принципов альянса и на конфликты между государствами. Возрождаются неокommунитаристские и неофашистские движения, растет религиозный фундаментализм. ООН показывает свою неспособность в подавлении кровавых локальных конфликтов¹⁸⁸.

В 1990-е гг. меняется характер террористических атак. И хотя само явление терроризма не представляется новым, тем не менее, у террористов возникает все больше мотивов для совершения терактов. Мир становится более зависим от энергетики и информации. Поэтому эксперты отмечают, что все реальнее становится угроза приобретения террористами оружия массового поражения, включая ядерное и бактериологическое оружие, возрастает вероятность использования кибертерроризма.

Во время, следовавшее за окончанием «Холодной войны», которое Фрэнсис Фукуяма охарактеризовал как «конец истории», многообещающие преимущества либерально-демократических, капиталистических государств не оправдали себя,

¹⁸⁷ Фукуяма Ф. Конец истории? Политнаука. Политология в России и Мире [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.politnauka.org/library/dem/fukuyama-endofhistory.php>

¹⁸⁸ Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. М., ООО «Издательство АСТ», 2003, с. 32.

а старые идеологии были дискредитированы распадом Советского Союза и коммунистической идеологии. Поэтому факт того, что религия заняла место популярной мотивации для террористов, не должен вызывать удивления. Чувство незащищенности, порожденное наступившими переменами, которое затронуло в равной мере как находящиеся в экономически трудном положении регионы (например, сектор Газа, бывший Советский Союз), так и экономически процветающие страны (такие, как Япония, США), еще более усугубилось другими социальными факторами. Сюда можно отнести ускоренный рост населения, стремительную урбанизацию, упадок в сфере услуг, предоставляемых государством (медицинских, жилищных, образовательных, услуг социального обеспечения).

То, что религия выступает в качестве главной движущей силы международного терроризма в 1990-х гг., подтверждается фактом, что большинство серьезных терактов десятилетия — как в терминах политических результатов и последствий, так и по числу вызванных смертей — имеют религиозное измерение и/или мотивацию.

Возрождение отечественного терроризма в 1990-е гг. связано с последствиями войны в Афганистане, когда вооруженное насилие стало нормой жизни, и появились десятки тысяч безработных молодых людей. Этот период совпадает со всплесками национально-религиозных конфликтов на территории Северного Кавказа, как результат, терроризм начинает набирать обороты.

Современный терроризм в России обладает рядом отличительных черт: во-первых, его отличает националистически-религиозный характер; во-вторых, существует многообразие форм террористической деятельности (от покушений с ножом до взрывов жилых домов); в-третьих, смешение терроризма с уголовной преступностью; в-четвертых, маскировка терроризма под партизанскую борьбу; в-пятых, международный характер терроризма, который проявляется в связи с террористическими группировками стран Ближнего Востока и Центральной Азии¹⁸⁹.

События **11 сентября 2001 года** обозначили начало новой эпохи, когда полномасштабные войны могут идти не только между государствами, но и инициироваться международными группировками, не имеющими государственной структуры. Однако если обратиться к социологической мысли, посвященной этой проблеме, мы увидим, что ряд ученых считают, что события 2001 г. не стали чем-то совершенно новым в истории. Такой точки зрения придерживаются Ноам Хомский, Пол Пиллар, Филипп Дженкинс и другие. Западные СМИ, напротив, говорят о том, что ни США, ни весь мир не наблюдали еще ничего подобного. Но в чем сходятся и СМИ, и большинство социологов, так это в том, что теракт 11 сентября в корне изменил международные отношения. В частности, крупные государства наладили активное сотрудничество в борьбе с терроризмом.

Сразу после событий 11 сентября 2001 года появляется огромное количество публикаций по проблеме терроризма. Ни один предыдущий теракт не производил такого эффекта на общественную мысль США, не имел столь сильного влияния на принимаемые политические решения и так серьезно не влиял на программы правительства и ресурсы. Тем не менее, если отбросить шок и эмоции, то можно увидеть, что природа угроз терроризма и принципы, по которым государство должно реаги-

¹⁸⁹ Витюк В. В. Терроризм постперестроечной эпохи. — Социс, 1993, № 7, с. 42–50.

ровать на подобные угрозы, остаются неизменными и после событий 11 сентября. Теракт 11 сентября явно показал увеличивающийся транснациональный характер международного терроризма. Операция была спланирована, скоординирована, финансирована и подготовлена на трех разных континентах. Такое стало возможно только благодаря изменившимся возможностям, которые несет в себе процесс глобализации.

Исследования как американских, так и отечественных социологов концентрируются на роли СМИ в освещении терактов. Бриджит Накос, профессор Колумбийского Университета, утверждает, что террористы производят расчет политического насилия или калькуляцию терроризма, провоцируемого СМИ. Смысл заключается в том, что большинство террористов просчитывают последствия своих поступков, вычисляют вероятность завоевания внимания СМИ и, что еще более важно, калькулируют шанс получения выхода — через средства массовой информации — к «треугольнику политической коммуникации»¹⁹⁰. Так например, Тимоти Мак Вей, человек, осужденный за разрушительный взрыв в г. Оклахоме в 1995 году, в результате которого погибло 168 человек выразил глубокое удовлетворение, что его поступок заслужил внимания. В интервью он сказал: «Не думаю, что стоит сомневаться в том, что о взрыве в Оклахоме услышал весь мир». Мак Вей также раскрыл, что он выбрал для атаки федеральное здание Муррей в г. Оклахоме именно потому, что «... Вокруг него было много свободного места, что позволяло отснять самые удачные фото кадры для новостей и материалы для репортажей». Его целью было «...Сделать самое громкое заявление... и создать неистовый, ужасающий образ, так чтобы все, кто это увидит, остановились бы и обратили внимание»¹⁹¹.

Накос отмечает, что значимость СМИ в освещении терактов возрастает в связи с характером феномена терроризма. Нередко единственной и главной целью террористов выступает намерение посеять страх и тревогу в определенных обществах. Действительно, психологическое влияние на противника для многих террористов занимает высокое место в целевой иерархии. Палестинцы, вовлеченные в планирование атак смертников против израильтян, признались, что «...В качестве военной цели распространение страха среди израильтян было не менее важно, чем их убийство». Несомненно, терроризм, провоцируемый СМИ, это не только фактический акт политического насилия с целью пропаганды, но и просто сама по себе угроза применения насилия.

Бриджит Накос наблюдает интересную тенденцию. Когда террористы наносили удары в 1970-х и 1980-х, они, как правило, брали на себя ответственность за свои поступки. Но, начиная со взрыва самолета рейса 103 авиакомпании Пан Американ в конце 1988, и продолжая впечатляющими атаками в 1990-х и в начале нового столетия (а именно: со взрыва во Всемирном Торговом Центре в 1993 году, взрыва в Оклахоме в 1995, газовой атаки зарином в Токийском метро в том же году, взрывов Американских посольств в Кении и Танзании в 1998, атаки террористов-смертников на эсминец Соединенных Штатов «Коул» в 2000 году), злоумышленники не брали

¹⁹⁰ Nacos B. Mass Mediated Terrorism: the Central Role of Media in Terrorism and Counter Terrorism. UK, Rowman & Littlefield, 2002.

¹⁹¹ Ibidem.

на себя ответственность за теракты, не называли себя и/или свои организации в открытой и своевременной связи. По вышеназванной причине, некоторые обозреватели и эксперты в данной области пришли к выводу, что появился новый тип терроризма: экспрессивный терроризм¹⁹².

Вывод: Сравнивая основные подходы к исследованию терроризма, предлагаемые отечественными и американскими учеными, можно сделать вывод о том, что изучение явления ведется примерно в одном направлении. Так, например, и в российской, и в американской социологической мысли терроризм рассматривается как «продукт конфликта, принимающий форму политического, этнического, религиозного протеста или криминальной активности»¹⁹³. Еще одна общая черта заключается в том, что в исследованиях присутствует разграничение между терроризмом и другими формами вооруженной борьбы, такими как гражданские войны, революции, восстания, мятежи. Российских и американских социологов сближает и то, что они «единодушно отмечают процесс усиления криминального компонента в природе терроризма»¹⁹⁴.

Наряду с упомянутым выше сходством присутствует и ряд различий, которые обусловлены разницей в культурно-политических традициях Востока и Запада. Так, в европейской и американской социологической мысли этическая модель интерпретации терроризма выражена слабо. Напротив, в российской социологии такой подход обозначен явственнее. Кроме того, существует еще одно различие, но уже концептуально-методологического порядка, которое заключается в определении явления терроризма. В отечественной социологии преобладают дедуктивные определения явления, которые представляют собой теоретические обобщения. Это связано с «традиционным авторитетом в российской общественной мысли немецкой философии». Американский подход к определению терроризма отличается использованием индуктивного метода, который является «органической частью традиций... англо-американской мысли с ее эмпирически ориентированной эпистемологией»¹⁹⁵. Кроме того, российские ученые видят угрозу терроризма в разрушении единства государства, а западные эксперты акцентируют исходящую от этого феномена угрозу демократическим институтам и ценностям гражданского общества.

¹⁹² Ibidem.

¹⁹³ Терроризм в современном мире: истоки, сущность, направления и угрозы. Отв. ред. В. В. Витюк, Э. А. Паин. М., Институт социологии РАН, 2003, с. 109.

¹⁹⁴ Там же.

¹⁹⁵ Там же, с. 110.

Становление гендерных исследований в России и за рубежом

Е. Э. Шишлова

Пристальное внимание к проблеме пола свойственно, прежде всего, западно-европейской традиции. Для российского гуманитарного знания гендерные исследования — новое направление науки, находящееся в процессе становления и институционализации. Представляется актуальным обобщить и осмыслить имеющиеся достижения в данной области и определить методологические подходы для дальнейших исследований.

С учетом вышесказанного в настоящей статье основное внимание уделим общетеоретическому осмыслению понятия гендера, выявлению источников гендерной теории, определению методологических основ гендерных исследований, что актуально для дальнейшего перехода к частнонаучному описанию гендерных проблем в рамках отдельных гуманитарных дисциплин.

В центре внимания гендерных исследований находятся социальные, культурные и психологические факторы, определяющие поведение индивидов в связи с их принадлежностью к тому или иному полу, то есть те вопросы, которые переводят проблематику пола из области биологии в сферу социальной жизни и культуры. Взаимоотношения женщин и мужчин, определение их места и роли в обществе — тема для науки далеко не новая. Однако идея о разграничении понятий биологического пола и пола социального возникла лишь в период постмодернизма.

Категория «gender» была введена в понятийный аппарат науки в конце 60-х — начале 70-х гг. прошлого века. В отличие от категории *sexus* гендерный статус, гендерная иерархия и гендерно обусловленные модели поведения задаются не природой, а «конструируются» обществом (*doing gender*), предписываются институтами социального контроля и культурными традициями. Гендерный фактор, учитывающий природный пол человека и его социальные «последствия», является одной из существенных характеристик личности и на протяжении всей ее жизни влияет на осознание своей идентичности, а также на идентификацию субъекта с другими членами социума.

В 1970-е гг. «гендер» использовался для описания социальных, культурных, психологических аспектов «женского» в сравнении с «мужским», речь шла преимуще-

ственно о женских исследованиях (*women's studies*). В 1980-е гг. появилось более уравновешенное понимание гендера как проблемы всестороннего исследования женственности и мужественности и связанных с ними социальных и культурных ожиданий. В 1990-е годы возникло направление, исследующее преимущественно мужественность и пришло осознание того, что маскулинность имеет разные проявления в обществах, главное из которых получило название доминирующей (гегемонической) мужественности (*hegemonic masculinity*). В настоящее время, в эпоху глобализации, актуально изучение гендерных аспектов межкультурной коммуникации, особенностей делового общения мужчин и женщин, лидерского стиля. В качестве иллюстрации сказанному опишем исследование, проведенное учебно-исследовательской социологической лабораторией факультета МЖ МГИМО(У) МИД России совместно с кафедрами философии и социологии в сентябре 2008 года.

Исследование было направлено на изучение влияния гендерного фактора на оценку таких категорий как «успех», «успешная личность», «успешная деятельность», на выявление гендерных представлений студентов, их предпочтений относительно семьи и карьеры. Данные, полученные в ходе исследования, актуальны, с нашей точки зрения, в свете проблематики V Конвента РАМИ — «Мировая политика: взгляд из будущего». Именно студенты МГИМО, получающие элитное образование, — будущие лидеры в политике, экономике, бизнесе. Это касается как мужчин, так и женщин (в МГИМО обучается та часть представителей женского пола, которая в большей степени обладает лидерскими качествами и способностями, ориентирована на достижение результатов в карьере, в самореализации).

Взгляд сегодня на будущих руководителей, лидеров через призму гендера позволил обнаружить интересные результаты.

Коротко опишем проведенное исследование, его результаты. В опросе приняло участие 110 учащихся старших курсов (55 студентов и 55 студенток) факультетов МЖ, МП, МО, МЭО, МБДА, ФП. Студентам было предложено ответить на пять вопросов анкеты, разработанной учебно-исследовательской социологической лабораторией:

- Мужчине или женщине легче добиться успеха в:
 - а) учебе; б) работе; в) карьере; г) самореализации; д) личной жизни
- Назовите качества успешного мужчины:
- Назовите качества успешной женщины:
- Кого Вы предпочитаете в роли начальника:
 - а) мужчину; б) женщину
- Вы отдаете предпочтение (в планах на ближайшее время и на перспективу)
 - а) карьере; б) семье

Полученные данные свидетельствуют о следующем:

1. Успешность человека ассоциируется у современных студентов, прежде всего, с успехом в карьере (99% опрошенных).
2. Мнения большинства студентов и большинства студенток по предложенным вопросам совпадают (что может свидетельствовать о достаточно гармоничных отношениях, об отсутствии противоречий и, наоборот, наличии общих позиций и взглядов, о терпимости друг к другу и одинаковых возможностях для развития).
3. Базовый набор качеств успешного мужчины и успешной женщины одинаков и включает, по оценкам студентов и студенток: целеустремленность, ум, уверен-

ность в себе, волевые качества, образованность, коммуникабельность, хитрость. Специфическими гендерными качествами успешного мужчины были названы чувство юмора, харизма; специфическими гендерными качествами успешной женщины — привлекательность, трудолюбие. Обозначим соотношения в оценках студентов и студенток: особенно значимыми качествами успешной женщины студенты считают привлекательность(29%), ум(16%), целеустремленность(15%), студентки — целеустремленность(17%), привлекательность(16%), ум(15%). Особенно значимыми качествами успешного мужчины студенты считают целеустремленность(15%), упорство(11%), ум(9%); студентки — ум(20%), целеустремленность(15%), самоуверенность(12%). (Возможно, на первые позиции студенты и студентки, оценивая противоположный пол, ставят те качества, которые недостаточно присутствуют у них самих или которые хотелось бы видеть у себя в большей степени — имеется в виду привлекательность и ум).

Анализ полученных данных может свидетельствовать об относительной независимости составляющих характеристик роли лидера от гендерного фактора. В обществе наблюдается процесс взаимообогащения лидерской роли мужскими и женскими качествами (при сохранении самобытности ролей в других сферах социальной жизни).

Полученные данные позволили также обнаружить интересные тенденции:

- Высказывания студентов и студенток отражают и сохраняют традиции патриархального общества.

Так, мужчине легче добиться успеха в карьере и в работе (по оценкам большинства студентов — 84% и 85% и большинства студенток 70% и 70%); женщине — в учебе и личной жизни (по мнению большинства студентов — 76% и 65% и большинства студенток — 67% и 65%). Мнения студентов и студенток разделились лишь по поводу успешности мужчин и женщин в самореализации: студенты(65%) считают, что добиться успеха в самореализации легче мужчине, студентки(56%) — женщине (см. рис.1).

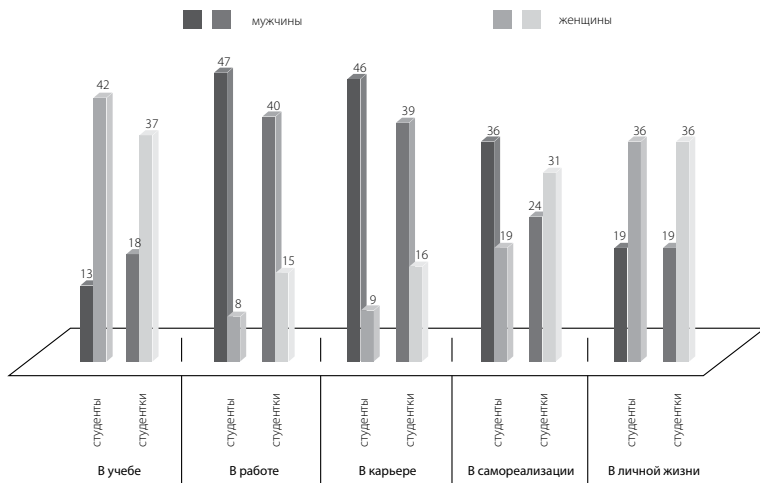


Рис.1: Мужчине или женщине легче добиться успеха

О сохранении традиций патриархального общества может свидетельствовать и тот факт, что начальник традиционно ассоциируется у студентов с мужчиной (65% студентов и 88% студенток хотели бы видеть в качестве своего начальника мужчину).

- Мнения студентов более амбициозны, однозначны и определены, мнения студенток более демократичны, объективны, чаще нейтральны по гендерному фактору (именно среди студенток встречаются высказывания типа: «Пол не имеет значения»).

Оценки студенток ближе к средним показателям, оценки студентов — ближе к полюсам. (Исключение составляет лишь позиция студентов и студенток относительно предпочитаемого начальника, так 35% студентов и лишь 7% студенток хотели бы видеть в качестве начальника женщину).

- В приоритете большинства студентов (62%) — карьера. Объясняя свой выбор студенты условно разделились на две группы: для одних карьера — это способ реализации творческого потенциала, для других — способ поддержания материального благополучия и содержания семьи.

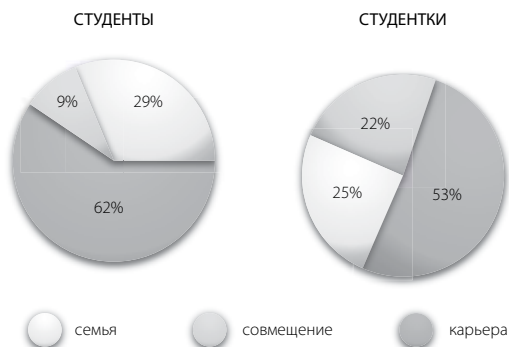


Рис. 2. Предпочтения студентов и студенток относительно карьеры и семьи

В приоритете большинства студенток (53%) — также карьера, выбор свой студентки не объясняли, при этом 23% студенток стремятся к гармоничному сочетанию учебы, карьеры, семьи.

- Выявилось два противоречия:
 - ◁ несмотря на то, что женщинам значительно легче добиться успеха в учебе (по мнению 76% студентов и 67% студенток) им значительно труднее добиться успеха в карьере (по мнению 84% студентов и 70% студенток);
 - ◁ несмотря на то, что женщинам труднее добиться успеха в карьере, большинство из них (53%) отдадут карьере предпочтение в планах на ближайшее будущее и на перспективу, семье отдали предпочтение лишь 25% студенток и 29% студентов.

56% студенток считает, что женщине легче добиться успеха в самореализации. Этот и другие факты говорят о том, что современные деловые женщины занимают достаточно активную жизненную позицию, о достаточно гармоничных и разносто-

ронных интересах. Мужчины по-прежнему стремятся к высоким карьерным достижениям, что во многом определяет, по их мнению, их социальный статус и престиж. При этом допускают существование рядом с собой успешных женщин.

В XXI веке появляются новые модели мужественности и женственности, новые модели лидерства, общество движется от идеи равенства полов до формулы «равенство в различии». Это выдвигает новые задачи перед гендерными исследованиями.

Остановимся подробнее на теориях, послуживших источниками гендерных исследований.

В этой связи выделим две основные группы источников:

1. Традиционные философские, социологические и психологические теории пола
2. Феминистские теории и женские исследования

Охарактеризуем первую группу источников, послуживших развитию гендерных исследований. Положительный вклад традиционных теорий пола заключается, прежде всего, в том, что они обозначили специфику маскулинного и феминного как культурных символов, показали значимость биологических и социально-психологических факторов в развитии мужественности и женственности. Несмотря на разное предметное содержание, все эти теории основаны на двух принципах: — различия между мужчинами и женщинами имеют исключительно биологическую природу; — роли мужчин и женщин позиционированы как противоположные.

Традиционные представления западной философии о категориях *маскулинное* и *феминное* формировались в периоды античности, средних веков, нового времени, просвещения, в рамках немецкой классической философии, либеральной философии права, социалистической и марксистской философии. Значительный вклад в разработку этих идей внесла русская философия.

Античная и средневековая философия закладывает основы дифференциации рационального и природного, маскулинного и феминного как культурных символов. Мужское и женское наделяется культурно-символической функцией: определить что-либо как мужское/маскулинное или как женское/феминное — это значит иерархизировать, обозначить одно из них как «лучшее» по отношению к другому, «худшему».

В философии *Нового времени* развиваются представления не только о дифференциации, как в античной и средневековой философии, но и о полярной оппозиции, резкой противоположности духовного и телесного, рационального и природного, познающего и познаваемого. Античное представление о знании как благе заменяется утверждением, что знание — это сила.

Отличительными чертами философии просвещения являются: отождествление земного, природного, телесного, чувственного с женским началом, обесценивание этих понятий и как следствие — выведение женщин и ассоциирующихся с ними форм бытия и сознания за сферы гражданского общества и морали.

Классическая либеральная философия права XVIII века заложила основы концепции прав человека. Однако женщины лишаются статуса «индивидуумов» и таким образом оказываются исключенными из этой концепции.

Начиная с XVIII века, в западной философии формируются новые подходы к оценке самого принципа гендерной дифференциации. Вторичность феминного и его следствие — дискриминация женщин в обществе — рассматривается социа-

листической и марксистской философией как частное проявление глобальной классовой стратификации.

Российские культурные традиции оценки и восприятия феминного и маскулинного в значительной степени схожи с западными — особенно это касается христианской системы норм и моральных ценностей. Однако в русской философии любви существовал весьма своеобразный и отличный от предыдущих подход к восприятию и оценке дифференциации маскулинного и феминного. Если на Западе понятия божественного и духовного ассоциируются с мужским/маскулинным началом, то в России и русской культуре идея Бога и божественного связывается через категорию любви с женским началом. В целом представление о феминности носит в философии пола крайне абстрактный и метафорический характер.

Психологическая теория пола Зигмунда Фрейда оказавшая глубокое влияние на все социальное и гуманитарное знание XX века, утверждает, что результатом «нормального» развития женской психики являются пассивность, отсутствие чувства справедливости, предрасположенность к зависти, слабые социальные интересы, неспособность к творчеству. По Фрейду это происходит вследствие биологической «ущербности» женщин, их зависти к биологической «полноценности» мужчин и вытекающей из этого их моральной неполноценности.

Первая социологическая концепция разделения половых ролей выдвинутая Т. Парсонсом исходит из того, что для стабильного существования любой социальной системы необходимо выполнение инструментальной и экспрессивной функций. Инструментальная — обеспечивает отношения системы с внешним миром, а экспрессивная функция нацелена на поддержание интеграции членов системы. Один и тот же человек не может выполнять одновременно и инструментальные (требующие властности и жесткости), и экспрессивные (предполагающие мягкость и умение погасить конфликт) функции. Именно поэтому разделение этих ролей глубоко функционально и существует во всех системах социального взаимодействия — в том числе и в семье. По мере роста влияния теории структурно-функционального анализа, ее представители стали утверждать, что эта модель универсальна и характерна не только для семьи, но и для общества в целом.

Теория структурно-функционального анализа и концепция разделения инструментальных и экспрессивных функций в семье играли ведущую роль в социологии вплоть до начала 70-х годов XX в. Социологию пола трудно отнести к гендерным исследованиям, хотя сам термин «половые роли» (sexual roles) объединяет биологическое понятие «пол» с социальным «роль».

Итак, названные выше философские, психологические, социологические теории пола, несмотря на дисциплинарные различия, сходны в одном — они покоятся на биодетерминистских позициях. Наличие биологических различий между женщинами и мужчинами принимается как факт и данные теории просто описывают и оправдывают эти различия. Гендерная теория не пытается оспорить существование биологических или психических различий между женщинами и мужчинами, но, учитывая наличие биологических особенностей пола, подчеркивает важность их социокультурной оценки и интерпретации.

Значительный вклад в дальнейшее становление гендерных исследований внесли феминистские теории и женские исследования.

Характеризуя вторую группу источников гендерных исследований, следует отметить, что решающую роль в становлении принципиально нового научного подхода — гендерного — к исследованиям пола сыграл феминизм, пройдя путь от феминистских теорий к женским и затем гендерным исследованиям.

Появление феминизма как социально-политического движения и теории обусловлено определенными социальными и интеллектуальными причинами. Социальные предпосылки феминизма сложились в процессе секуляризации общества, развития буржуазных отношений, вовлечения женщин в работу по найму. Интеллектуальными предпосылками выступают различные теории, критически относящиеся к существующему обществу, — начиная с философии прав человека и вплоть до современных постмодернистских концепций Мишеля Фуко и Жака Дерриды.

Начиная с 50-х годов XX века формировались *различные течения феминизма*: либеральное, социалистическое, радикальное, психоаналитическое, постмодернистское. Основные различия между ними можно свести к двум факторам: — что считается причиной неравного положения женщин; — каковы пути его преодоления. С этих точек зрения, проанализируем названные теории.

Главной задачей либерального феминизма было установление формально-правового равноправия. Толкование равноправия как буквального уравнивания прав и статуса женщин и мужчин, привело к пониманию женщины как подобия мужчины. Концептуальным основанием либерального феминизма служит теория социализации, или теория половых ролей (*sex roles theory*), согласно которой различия мужских и женских ролей, психических качеств и темперамента обусловлено воздействием воспитания. Либеральные теоретики полагали, что если девочки будут воспитываться как мальчики, то это разовьет в них силу и агрессивность, необходимые для успеха в социуме.

Социалистический феминизм на Западе объединяет марксистские и феминистские взгляды. Социалистический феминизм видит основную причину дискриминации женщин в частной собственности и классовой структуре общества. Разделение приватного и публичного труда носит классовый характер, и жены похожи на пролетариат. Только освобождение от капитализма и частной собственности освободит женщин от домашнего гнета и неоплачиваемой экономической службы обществу в целом.

Основная задача социалистического феминизма в России — патриархатное отрицание самостоятельного статуса женских проблем, их подчиненность классовым задачам, поглощение идеологии женского движения классово-партийной идеологией. В результате в советской России возник специфический тип традиционной гендерной системы — патриархат, при котором основным механизмом дискриминации женщин оказались не мужчины как группа, а тоталитарное государство.

Радикальный феминизм повернул феминистскую теорию к анализу патриархатной культуры, к поискам глубинного основания угнетения женщин. Исключение женщин из системы государственной власти — это, скорее, симптом, чем причина гендерного неравенства. Причины неравенства коренятся не в социально-публичной или экономической сфере, а в частной. Семья, считают радикалки, представляет собой вовсе не «естественное устройство», а общественный институт, в котором эксплуатируется женский труд, а мужчины проявляют свою сексуальную

власть в виде насилия. Иными словами, общая модель власти мужчин над женщинами сформирована в сфере частных отношений, а затем она распространяется на всю систему отношений между ними. Патриархат происходит из различия репродуктивных ролей женщин и мужчин.

Вместо разработки правовых реформ радикалки переходят к критике самого патриархатного общества и его институтов, в том числе права. Эти позиции основаны на признании естественности и необходимости различий в социальных ролях и статусах женщин и мужчин. Вместо утверждения схождения женщин с мужчинами обосновывается тезис о принципиальных различиях в мужской и женской природе (сущности). Радикалки отвергают борьбу за равноправие с мужчинами, ценой которого выступает принятие женщинами «мужских» ценностей и стандартов поведения; вместо этого они настаивают на ценности особого женского мира и необходимости развития женской культуры.

Данную теорию можно оценить как предгендерную.

Согласно психоаналитическому феминизму причиной возникновения патриархата как власти мужчин является мужской страх перед женщинами. Необходимо изменение глубинных установок в отношении женщин. Все мужчины испытывают страх перед матерью и женской репродуктивной способностью. Таким образом причина подавления женщин лежит глубоко в человеческой психике и связана с женской монополией на родительство. Мужчины должны стать равными родителями, чтобы освободить женщин от единственной ответственности за воспитание детей, таким образом «дуальное родительство» разрушит половое разделение труда и сфер жизни и положит конец патриархату.

Рассмотренные выше направления феминизма развиваются в основном в англоязычных странах. Во Франции развивается другой тип феминизма, который получил название постмодернистского. Сочетая в своих работах идеи радикального феминизма, постмодернистский феминизм берет у Симоны де Бовуар понимание Инаковости (отличия женщин от мужчин), однако оценивает его по-другому: ситуация «инаковости» позволяет женщинам критиковать нормы, ценности и практики, которые доминирующая культура (патриархат) пытается навязать каждому. Таким образом, «инаковость» интерпретируется постмодернистскими феминистками не как подавление и подчинение. Наоборот, это — способ бытия, мышления и говорения, который допускает отличия и различия, то есть плюрализм и разнообразие.

Развитие феминистской теории привело к тому, что женщины-ученые и преподаватели социальных и гуманитарных наук на Западе стали активнее заниматься изучением женской темы. Создается около 140 кафедр женских и гендерных исследований. «Женские исследования» (*women's studies*), возникшие в начале 1970-х годов в американских университетах, начали изучать и переосмысливать опыт женщин с позиций женщин.

Данные исследования показали, что: — социальные и гуманитарные науки андроцентричны; — система знаний о мире усваивает и воспроизводит гендерную асимметрию; — практически все сферы жизни, все социальные институты, нормы, правила, установки построены по принципу бинарной оппозиции и иерархии; — многие из феноменов, которые нуждались в объяснении с точки зрения женщин, вообще до сих пор не исследовались.

Постепенно «женские исследования» стали перерастать в гендерные, где на первый план выдвигаются подходы, согласно которым практически все аспекты общества, культуры и взаимоотношений людей пронизаны гендерной составляющей. Постепенно исследователи академического направления переходят от рассмотрения подавления женщин и мужского доминирования к анализу того, как система гендерной иерархии создается и воспроизводится во всех социальных процессах, и как это влияет на женщин и мужчин.

Антимужской пафос феминистской теории 1960-х годов и «женских исследований» 1970-х годов обусловлен недостаточной разработанностью в то время категорий «пол» и «гендер».

Охарактеризуем современное понимание гендера, основные направления и методологию гендерных исследований.

К основным, принятым сегодня в социальных и гуманитарных науках, можно отнести *три направления разработки гендерного подхода (гендерной теории)*.

1. структурно-конструктивистскую концепцию гендера
2. понимание гендера как стратификационной категории
3. интерпретацию гендера как культурного символа

В последние годы подчеркивается системный характер гендера, объединяющий интеракционистский и конструктивистский подходы. Структурный конструктивизм в гендерных исследованиях объединил структурно-функциональный (Т. Парсонс) и социально-конструктивистский (П. Бурдьё, Э. Гидденс) подходы. Сочетание структурного и конструктивистского подходов позволяет понять взаимообусловленность структурных условий и социальных действий, предпринимаемых активными субъектами. Данная концепция гендера основана на двух постулатах: во-первых, гендер конструируется посредством социализации, разделения труда, системой гендерных ролей, семьей, средствами массовой информации. Во-вторых, гендер конструируется (строится) и самими индивидами на уровне их сознания (то есть гендерной идентификации), интериоризации заданных обществом норм и ролей и соответствия этим нормам в поведении.

Структурный конструктивизм подчеркивает, что нельзя абсолютизировать социальные факторы в процессе приобретения индивидом гендерной идентичности. Важно разграничивать гендерную идентичность как определяющий психологический субстрат с одной стороны и идентификацию индивида с определенной гендерной ролью — с другой. Помимо того, что каждое общество располагает набором ресурсов для создания гендера, каждый индивид самостоятельно создает свою гендерную идентичность.

Пол, таким образом, состоит как бы из трех важнейших и взаимосвязанных компонентов: пола биологического (*sexus*), пола психологического и пола социального или психосоциального (*gender*). С учетом сказанного нам представляется неправильным определять гендер как только социальный пол, вместе с тем именно такое определение распространено в литературе. Дадим определение гендеру наиболее точное, с нашей точки зрения.

Гендер — это психосоциальный пол, представляющий собой единство биологических, психологических характеристик личности (экзистенциальный статус личности базируется прежде всего на таких сущностных категориях как возраст и пол)

и социальных особенностей, определяемых социальной ролью, статусом, стереотипами, ценностями, принятыми в обществе. Подобное понимание гендера отвечает современному системному подходу к его толкованию. Гендерный подход к исследованию — это учет многовариантного влияния фактора пола.

Понятие гендера, таким образом, означает и процесс формирования различий в мужских и женских ролях, поведении, ментальных и эмоциональных характеристиках, и сам результат — психосоциальный конструкт.

Гендер как стратификационная категория рассматривается во взаимосвязи с другими стратификационными категориями (классом, расой, национальностью, возрастом). Гендерная стратификация — это процесс, посредством которого гендер становится основой социальной стратификации. Традиционным элементом создания гендерных различий является противопоставление мужского и женского и подчинение женского начала мужскому началу.

Понимание гендера как культурного символа связано с тем, что пол человека имеет не только социально-психологическую, но и культурно-символическую интерпретацию. Гендер является компонентом как индивидуального, так и коллективного сознания. Иными словами, биологическая половая дифференциация представлена и закреплена в культуре через символику мужского или женского начала. Это выражается в том, что многие, не связанные с полом, понятия и явления (природа, стихии, культура, цвета, божественный или потусторонний мир, добро, зло и многое другое) ассоциируются с «мужским/маскулинным» или «женским/феминным» началом. Таким образом возникает символический смысл «женского» и «мужского». При помощи культурно-символической составляющей гендера создаются и поддерживаются мифы (миф о русской женщине, миф о женственности России). Классификация мира по признаку мужское/женское и половой символизм культуры отражают и поддерживают существующую гендерную иерархию общества в широком смысле слова.

Итак, как показывают изложенные в данной статье теории пристальное внимание к вопросам пола свойственно, прежде всего, западноевропейской культурной традиции. Бурное развитие гендерных исследований на западе совпало по времени с формированием новой философии науки — философии постмодернизма, критикой структурализма.

Хотя гендерная концепция была подготовлена предыдущим накоплением фактов и их осмыслением в рамках традиционных теорий пола, феминистских теорий, женских исследований, она оформилась в самостоятельное научное направление лишь в период постмодернизма. Это стало возможным благодаря отказу от постулата о том, что существует некоторая внешняя по отношению к человеческому познанию истина. Признание множественности истины, ее субъективности способствовало развитию антропоморфного взгляда на сознание и мышление и, следовательно, усилению внимания ученых к различным параметрам человеческой личности. Одним из таких параметров был признан пол, представляющий собой не только биологическую субстанцию, но и культурно обусловленный мыслительный конструкт. Это означает, что гендерная самоидентификация входит в число когнитивных ресурсов как отдельной личности, так и общества. В соответствии с этим гендер может и должен быть рассмотрен как измерение, как параметр исследования во многих гуманитарных науках и во многих сферах общества.

Религиозный фактор в английской и русской культурах. Проблемы взаимодействия

И. С. Чаплыгин

На сегодняшний день проблема восприятия демократических ценностей в России по-прежнему остается достаточно актуальной. При этом, избегая однозначных политизированных оценок, стоит внимательнее разобраться с существующими моделями ценностных ориентаций. Что, в свою очередь, позволит делать более обоснованные прогнозы относительно основных тенденций международного процесса, его ближайших и отдаленных перспектив.

Опираясь на методологический фундамент цивилизационного подхода, сопоставим роль религиозного фактора в английской и русской культурах. На этом основании, с нашей точки зрения, возможно сделать некоторые выводы аксиологического характера, имеющие научное и социопроективное значение. Так, автор одной из новейших версий цивилизационного подхода, Самюэль Хантингтон, выделяет два основных типа политической культуры, разграничивая их по религиозному признаку. *Первый тип* — завершенные политические культуры (менее восприимчивые к демократическим ценностям). Это системы, основанные на религиозных ценностях католицизма, мусульманства, конфуцианства. К данной категории, с нашей точки зрения, можно также отнести и отечественную культуру, которая базируется на нескольких религиях, — и, в первую очередь, на православии. *Второй тип* — инструментальные политические культуры (они более открыты демократическим ценностям). Это — культуры, связанные с религиозными нормами протестантизма, индуизма, синтоизма и т.д. К ним, несомненно, принадлежит Англия.

Итак, выбрав Англию и Россию в качестве представителей различных ценностных систем, рассмотрим роль религии в английской и русской культурах.

История принятия и дальнейшего развития православия на Руси демонстрирует сложный процесс взаимодействия привнесенной извне религии и существующей национальной культуры. Так, например, анализ концепции «Москва — третий Рим» позволяет сделать вывод о преимущественной ориентации идеолого-религиозного

комплекса не на реально существующую традицию (к тому времени ни православного Рима, ни Византии уже не было), но на *свое представление* о теократическом государстве. Таким образом, русское православие — не заимствование, а скорее творческая переработка, преобразование оригинала под свои особенности и нужды. В результате сформировалась самобытная культурная традиция, в которой огромная роль отводилась религиозному фактору. Среди основных показателей этой роли можно выделить следующие:

1. При непосредственном участии русской православной церкви были переосмыслены существовавшие ранее отношения власти и подчинения. Церковь конституировалась в качестве посредника между народом и государством. (Напомним: во времена Ивана Грозного выступление против царя приравнялось к выступлению против Бога).
2. Консолидируя нацию в качестве одного из условий внеэкономического принуждения, религиозный фактор играл особую роль в системе общественного производства, предоставив духовное обоснование «нерыночной психологии» русских (непрактичность, нежелание гнаться за прибылью, пассивность, аполитичность и конформизм), явившейся следствием геополитического положения страны.
3. Религия выполняла и выполняет духовно-нравственную и воспитательную функции. Через православие люди впитывали в себя нравственно-этические нормы, которые с течением времени все больше и больше соответствовали их менталитету. В свете взаимовлияния существовавших традиций и принятого христианства формировался духовный фундамент русской культуры, фундамент, который не изменился до сих пор.

Итак, отечественная христианская традиция направлена преимущественно интровертно. Она имеет в виду социализацию духовно растущей личности, отдавая при этом приоритет не преобразованию, а одухотворению внешнего мира через преобразование внутреннего мира человека.

Теперь рассмотрим роль протестантизма в английской культуре.

1. Соперничество государства и католической церкви, их взаимное ослабление во время реформации создавали условия для сохранения автономии личности. При проведении реформации английский король опирался на поддержку нового дворянства, джентри, что способствовало развитию взаимодействия между джентри и английским королевским домом. Это — отношения партнерства и делового сотрудничества, совсем не похожие на свойственные русскому обществу отношения всевластия и абсолютного подчинения.
2. Протестантизм явился духовным основанием становления буржуазных отношений. Как православие, принятое на Руси, было вынуждено считаться с уже существовавшей системой общественных взаимоотношений, так и протестантизм в Англии был призван обосновать и сакрализировать уже проявившиеся тенденции. Оформление феномена протестантской культуры дало духовную основу для актуализации потенциала отдельной личности. Протестантизм создал социально-психологические условия, способствующие конкуренции и состязательности в обогащении, т.е. побудил человека к предпринимательству и активной экономической деятельности.

3. В данной связи следует говорить о роли протестантизма в духовном и нравственном воспитании англичан. Если в православии духовные искания направлены во внутренний мир человека, то в протестантизме — наоборот. Протестантизм не признает границы между частной и общественной жизнью: человек всегда перед глазами Бога.

Таким образом, предпринятый компаративный анализ позволяет сделать следующие выводы.

Прежде всего, несомненно наличие сходства между политической культурой Англии и России. Оно состоит в том, что:

- ◁ выбор религии в обеих странах проходил на государственном уровне. Основанием для выбора было соответствие норм и ценностей, представленных в том или ином варианте христианства, экономическому и социальному устройству государства, что определило соответствие религиозных ценностей особенностям национального менталитета;
 - ◁ распространение православия на Руси и протестантизма в Англии проходило при взаимном влиянии религии и уже существующих культурных традиций. Сакрализация большинства существующих норм и их трансляция следующим поколениям уже в виде принятых и одобренных Богом поведенческих установок обеспечивали преемственность культуры;
- Вместе с тем, можно выделить ряд существенных различий:
- ◁ православие постулирует интровертность, внимание к внутреннему, а не к внешнему миру. Это — пассивная социальная позиция. Ее следствие — отсутствие гражданского общества в России. Напротив, протестантизм — религия, направленная на преобразование внешнего мира и подразумевающая активное участие человека в общественной деятельности;
 - ◁ ценности русской православной культуры (соборность, аскетизм и нестяжательство) вполне можно противопоставить индивидуализму и успешности, которые ценятся в протестантской культуре. Протестантизм — религия действия. Православие — религия созерцания.

Следовательно, политические силы современной России (в том числе стремящиеся сделать ее частью западной цивилизации), должны учитывать тот факт, что ценностные основания западной культуры существенно отличаются от их аналогов, свойственных отечественной культуре.

Образ России и русских в польской культуре второй половины XIX века

А. А. Травкина

В нашем докладе, посвященному образу России и русских в польской культуре второй половины XIX века, мы хотели бы обратить внимание на следующие основные положения:

1. **Основным феноменом польской культуры в целом XIX в. является мессианизм, получивший свое теоретическое определение и развитие в период польского романтизма.**
2. **На формирование образа России в польской культуре повлияли не только политические события, но и общественно-философская мысль, притом именно последнюю мы считаем первичнее, так как она истекает из религиозной сферы (католицизма).**
3. **Главный аспект противостояния России и Польши основан на антиномии: Польша — хранитель Божией Свободы, Россия — гонитель Свободы. Свободолюбие, присущее полякам — основная идеологема польского мессианизма.**
4. **Образ России и русских как этноса крайне негативен в польской мысли XIX в.**

Для начала следует рассмотреть польский мессианизм как идеологическую основу пейоративного отношения к другим этно-конфессиональным сообществам.

«Книги польского народа»¹⁹⁶ Адама Мицкевича

Первое издание «Книг польского народа» вышло в Париже в начале декабря 1832 г. В конце того же месяца вышло и второе издание. Авторство на книгах было указано в небольших кавычках, так как в самом повествовании присутствие автора было минимизировано, так как концепция этих книг предполагала включенность в них евангельских притч, аллюзий на Ветхий Завет.

¹⁹⁶ Księgi narodu polskiego // Mickiewicz Adam. Pisma prozą. Cz. 2. Warszawa, 1955. S. 7–18.

Польские исследования, рассматривающие структуру и смысловое содержание «Книг польского народа» и «Книг пилигримства польского», посвящены сравнению с Евангелием и Ветхим Заветом и выражению идейной конфронтации Польши со странами Запада¹⁹⁷.

Профетизм Мицкевича как таковой наиболее полно выразился в третьем и четвертом курсе Парижских лекций. Поэтому идеи, представленные в Книгах, важны для последующего рассмотрения Парижских лекций. Собственно, Мицкевич был последователен в своих идеях. Только к 1848 г. происходит разрыв с Товяньским, также Мицкевич постепенно отходил от идей сен-мартинизма, с которыми познакомился еще, будучи в Петербурге по французским источникам в конце 1820-х годов. Большое внимание уделяется среди польских исследователей рассмотрению отражения сен-симонизма, товянизма, фурьеризма в работах Мицкевича¹⁹⁸.

Мицкевич использует аллюзию на евангельское «Вначале было Слово...», заменяя основные понятия:

«Вначале была вера в Единого Бога, и была Свобода на свете. И не было прав, только Воля Бога, и не было панов и рабов, только патриархи и дети их»¹⁹⁹.

К христианскому народу, не разделяемому на национальности, а объединенному верой, Мицкевич причислил немцев, поляков, французов.

«А все народы, которые верили, будь то немцы, французы, поляки, считали себя одним народом, и назывался этот народ *христианством*»²⁰⁰.

«Был народ польский от начала до конца верный Богу предков своих. Его короли и рыцари **защищали христианство от язычников и варваров, несущих рабство**»²⁰¹. В парижских лекциях эта старая сарматская идея «Польша — бастион христианства и защита от варварства» приобретает дальнейшее развитие.

Обязательной составляющей польского романтического мессианизма является идеологема **воскресения польского народа**, аллегорическая форма Воскресения Христа.

Так же, как Христос своим Воскресением дал людям жизнь вечную и поправил смерть, так же народ польский, претерпевший мучения, прошедший свою Голгофу, воскреснет и освободит порабощенные народы:

«И замучен был народ польский, и положили его во гроб, а короли крикнули: Убили мы и похоронили Свободу... Народ же польский не умер, тело его лежит во гробе, а душа его отступила от земли, то есть от общественной жизни, к жизни страдающих от рабства людей в стране или в эмиграции, чтобы видеть их мучения. А на третий день душа вернется в тело и народ воскреснет, освободив все народы Европы от рабства»²⁰².

¹⁹⁷ Stefanowska Z. Historia i profecja. Studium o Księgach narodu i pielgrzymstwa polskiego Adama Mickiewicza; St. Pigoń O "Księgach narodu i pielgrzymstwa polskiego"; Z.J. Nowak Przypowieści "Książ pielgrzymstwa polskiego".

¹⁹⁸ Wientraub W. Poeta i prorok, St. Pigoń и другие.

¹⁹⁹ Ibid., s. 7.

²⁰⁰ Ibid., s. 9.

²⁰¹ Ibid., s. 15.

²⁰² Ibid., s. 17.

Согласно общей идее польского мессианизма, именно Польша станет очагом воскресения христианства.

Концепция славянства и отношение к русским в парижских лекциях Мицкевича

К сожалению, отечественными исследователями не были рассмотрены Парижские лекции Адама Мицкевича, в которых изложена его собственная идея славянства, важная для польского мессианизма в целом.

Рассмотрение этих лекций нам интересно, в первую очередь, тем, как Мицкевич обосновывает превосходство Польши над другими славянскими народами и Россией.

В третьем и четвертом курсе Парижских лекций Мицкевич излагает «славянскую философию»²⁰³, основывающуюся на «**чередех откровений**» (**szereg objawien**).

Самым большим откровением, данное христианам, стало **слово**. Слово ожидается **СЛАВ**янами (**SŁO**Wianie по-польски). Мицкевич отводит славянам роль «ждущих Слова» и охраняющих его.

Главным догматом славян является вера в постоянную трансформацию мира невидимого в мир видимый, т.е. посредством слов. «Славяне — народ слова, а именно Слова Божьего. Народ этот сохраняет чистую традицию понимания слова, которая у него включает понятие светлости и творческой мощи»²⁰⁴. Тогда как у других народов слово стало мыслью на бумаге, то славяне сохранили сакральное понимание слова, его двойственную природу, духовную и материальную. Славяне хранят именно Слово-Первопричину всего, Логос.

Основными чертами славян, согласно Мицкевичу, являются: покорность, смирение, терпение — «качества, которые характеризовали мучеников первых веков христианства и Средневековья»²⁰⁵.

Интересно то, что Мицкевич не отрицает славянское происхождение русских: «Чех, Поляк и Русский должны увидеть, что они братья»²⁰⁶, колыбель которых в многострадальной Польше.

Среди всех славянских народностей более всего страдал, конечно же, именно польский народ. «У нас есть право утверждать, что народ, который <...> больше всех выстрадал, народ польский, приготовлен для принятия великих и важных откровений»²⁰⁷.

Противоположностью институционально развитой Польше в славянском мире предстает Россия. Указ, тот «адский дух», который правит государством через царя, является целью каждого дела и побуждением к любому делу Москвитянина. «Все ему (духу) служат, выражение **служба** — пароль России»²⁰⁸.

²⁰³ Mickiewicz A. Dzieła, t. XI, s. 11.

²⁰⁴ Mickiewicz A. Dzieła, t. XI, s. 396.

²⁰⁵ Mickiewicz A. Dzieła, t. XI, s. 229.

²⁰⁶ Mickiewicz A. Dzieła, t. XI, s. 211.

²⁰⁷ Mickiewicz A. Dzieła, t. XI, s. 21.

²⁰⁸ Mickiewicz A. Dzieła, t. XI, s. 200.

Два полюса Славянства — Польша и Россия: в Польше — свобода, в России — самодержавие. В то же время, это самодержавие, подчиненность одному государю является той идеальной моделью средневековой Польши. Мицкевич был очарован мощью русского самодержавия. Русские цари, по мнению Мицкевича, приняли харизматичность монгольских ханов, в особенности Чингисхана. И эта харизматичность закрепилась в иерархии, в подчинении каждому русскому царю, в независимости от его личностных особенностей и совершенства его духа. И как в царе, так и в великих русских военачальниках не выражается личностный мессианизм, но харизма, закрепленная иерархически.

Мицкевич нашел подтверждение своей любимой идеи о том, что философия, связанные с ней дискуссия и понимание, не ведет ни к открытию правды, ни убеждения кого-либо в своей правоте. Как мы видим, Мицкевич полагается на веру читателя и его интуицию, способную помочь в верификации утверждений польского романтика-философа. Собственно, не надо было научно доказывать свои мысли, ведь они должны приниматься на интуитивном уровне, так как в религиозной практике. Поэтому, эта информация приобретает элитарный характер, доступный не каждому.

Рассмотрев основные понятия польского мессианизма, можно перейти к общему рассмотрению польской общественно-политической мысли XIX в. и связанного с ней «русского вопроса».

Революционный демократизм. Ярослав Домбровский (1836–1871)

Ярослав Домбровский — один из наиболее значимых представителей польского революционного демократизма. Домбровский был, по сути, *perpetuum mobile* революции. Не только его активность в организации восстания 1863 года в Королевстве Польском, но и защита рабочего класса в дни Парижской коммуны свидетельствуют нам о верности своим политическим убеждениям, которыми, он, по его словам, никогда не торговал.

Домбровский, как известно, закончил Академию генерального штаба, после чего стал офицером русской армии. Накануне январского восстания был арестован. Бежал с Колымажного двора, что в Москве, в конце 1864 г.

Для Домбровского главным в его действиях было понятие свободы. Борьба против России не была борьбой против русских, такого же угнетенного народа, как и польский, а во имя освобождения Польши. Вспомним понимание свободы польскими мессианистами: свобода — это дар Божий польскому народу.

В воззвании «Русским войскам в Польше» (май 1862) говорилось: «Если вы откажетесь бить поляков, то и этим сделаете много; но это не все. Вы должны стать за них, и только тогда вы своей кровью сможете смыть с себя пятна мученической крови...»²⁰⁹.

С дружелюбным расположением к русским революционерам и всему угнетенному народу соседствовало крайнее неприятие таких правых радикалов, как Катков. В своем письме Каткову, опубликованному в «Колоколе» и в «Отчизне» в 1865 году, Домбровский указывает на несостоятельность тайной полиции, которая не смогла воспрепятствовать его побегу. Катков в глазах Домбровского — «человек, старав-

²⁰⁹ Цит. по кн.: Дьяков В. Ярослав Домбровский. М., Молодая Гвардия, ЖЗЛ, 1969. с. 82.

шийся разжечь международную вражду, опозоривший свое имя ликованием над разбоем и убийством и запятнавший себя ложью и клеветой». А «толпы изгнанников наших разнесли в самые глухие уголки России истинные понятия о наших усилиях и о нашем народе»²¹⁰.

Именно с публикации писем Домбровского в «Колоколе» начались его контакты с его издателями, в том числе и Герценом.

В эмиграции Домбровский принадлежал к левому крылу.

Даже по русинскому вопросу Домбровский оставался последовательным своим идеям: его предложение дать независимость украинцам во имя свободы, создав союз между народами на ее основе. Эта позиция по русинскому вопросу оттолкнула многих единомышленников Домбровского.

Квинтэссенцией его политических воззрений, можно сказать, стало его «Кредо». «Верую в *воскресенье* (выделение — А.Т.) Польши демократической, а значит, свободной, счастливой, могучей. Единственным средством освобождения признаю народное восстание»²¹¹.

Исторический прогресс он видел в развитии справедливости в политической области и в распределении материальных благ.

«Воспитание сознания братства и солидарности наций — вот моральные основы нашей деятельности»²¹². Как видим, Домбровскому был свойственен и интернационализм.

Консервативное направление. Партия станьчиков: Россия — враг № 1

Сознательным консерватором становился тот, кто рассматривал католическую религию как основание мировоззрения, «органическую» жизнь противопоставлял анархизму, а эволюцию — революции.

Два основных пункта консерватизма:

1. Польша пришла в упадок прежде всего потому, что политическая сознательность общества, а особенно его элиты, в XVII и на протяжении XVIII века была очень примитивной.
2. Надежда на независимость не напрасна, но нужно считаться с тем фактом, что поляки еще на протяжении многих лет и не одного десятилетия будут терпеть неволю. Поэтому взгляд и надежды консерваторов были направлены в будущее, на развитие в настоящем политического самосознания народов, работа над выработкой правильного восприятия гражданственности среди поляков (речь о крестьянах практически не поднималась), так как главными носителями политической культуры была шляхта.

В Польше XIX века развились только две школы консервативной направленности: Отель Ламберт в эмиграции и станьчики²¹³.

²¹⁰ Там же, с. 150–151. На русском языке было опубликовано в журнале «Колокол» от 15 июля 1865 года.

²¹¹ Там же, с. 168.

²¹² Там же, с. 170.

²¹³ Этой партии мы уделим внимание ниже, ввиду того, что анализируемый нами журнал «Польское обозрение» издавался именно этой школой консервативной мысли.

Отель Ламберт, прежде всего, «был школой практической политики, ограниченной территориально, школой политической администрации и бюрократии, терпения, искусства спонсирования политических целей и написания писем»²¹⁴. Нам важно то, что станьчики, за исключением Юзефа Шуйского прошли через эту школу.

Основными идеологами рассматриваемой нами партии являлись Станислав Козьмян, граф Станислав Тарновский*, Юзеф Шуйский*.

Программой данной партии принято считать манифест Юзефа Шуйского «Несколько правд из нашей истории»²¹⁵, который в целом и посвящен противостоянию Польши и Востока в лице «схизматической Москвы».

Партия станьчиков нам тем и интересна, что для нее врагом №1 была вся Россия: ее царское правление, православие, русский народ.

Одним из главных факторов политической мысли станьчиков был курс на сотрудничество с Австрийской империей, как европейской цивилизованной страной, и противопоставление себя Российской империи, как азиатскому и варварскому государству, которому основой для ее совершенствования может послужить Польша.

Цивилизационный оксидентализм станьчиков не был исключительно каноном их мировоззрения, но он включал в себя конкретное политическое переложение в их антирусском отношении. Их мнения находились по ту сторону оси симметрии от Каткова, Достоевского и других славянофилов, утверждавших, что Польша — предательница славянского мира и форпост иезуитства. Россия для Тарновского, Шуйского, это не только захватчик левой части земель Речи Посполитой, но и оплот православной схизмы, автократичный, а не авторитарный византизм, азиатское «кацапство». Польша же противопоставлена России, как своему антиподу. Положение Польши на пограничье «театра военных действий» между Востоком и Западом послужило основой для исключительной польской миссии: обороны латинизма.

Между востоком и западом

Польша находится на пограничье между двумя мировоззренческими системами: на востоке — православие, на западе — латинская цивилизация.

По мнению станьчиков, Польша принадлежит к носителям западной культуры. Польша всегда стояла на стороне Европы и была настроена против России. «Мы всю нашу цивилизацию приняли из западного, латинского мира <...> В битве между западной и восточной цивилизацией, которая идет незаметно, а может, когда-нибудь, вспыхнет явно, если мы не хотим сгубить себя самих, мы должны быть вместе с За-

²¹⁴ Цит. по кн.: Marcin Król // *Stańczycy*. Warszawa, 1985, s. 7.

²¹⁵ Цитаты из данной работы см. в Приложении.

* Станислав Тарновский (псевдонимы Эдвард Рембовский, Световид) родился 7 ноября 1837 года в Дзикове, умер 31 декабря 1917 года в Кракове. Польский историк литературы, литературный критик, политический публицист, лидер краковских консервативов, профессор и ректор Ягеллонского университета, председатель Академии Ремесел в Кракове, граф.

* За свои политические заслуги Шуйский был удостоен пожизненного членства в Совете Депутатов (Izba Panów) австрийского парламента.

падом против Востока» (Станислав Тарновский)²¹⁶.

В одной из своих статей Тарновский говорил следующее: «Если, например, дойдет дело до войны, то мы надеемся, что в такой войне австрийский король и его армия будут на правильной стороне, что их победа будет победой западной цивилизации над восточной, католической над византийской или петербургской...»²¹⁷.

Москва же, от начала разделов, является главным врагом Польши, потому, что «не может соединить деспотизм со свободой, схизму с католицизмом, антитезу с теозой, цивилизацию с нигилизмом. Вот наш враг, начиная от царя и заканчивая последним кацапом российским; от Муравьева до Бакунина и Герцена»²¹⁸.

Коварность российского правительства выражается в созданной искусственно им же самим идеологеме панславизма: за желанием освободить всех славян и соединить их в рамках империи кроются империалистические интересы.

Наиболее всего станьчики в действиях российского правительства критиковали борьбу с Католической церковью: они видели угрозу вере не только в действиях Бисмарка, в идеях западного коммунизма и социализма, приобретающих формы российского нигилизма. Не зря в список врагов попали Герцен, Бакунин.

В понимании станьчиков польский вопрос был тождественен вопросу католическому, причем в мире без Бога не было места для Польши.

Польша является хранителем той европейско-латинской традиции, которая не сохраняется другими странами латинской цивилизации. Именно Польша станет для других народов источником аксиологического традиционалистского богатства*.

Юзеф Шуйский, один из идеологов станьчиков, пишет в 1865 году: «На протяжении 10 веков мы были восточным валом христианской цивилизации против полумесяца и схизмы, мы были старшими братьями между славянами против немецкого натиска. С другой стороны, на протяжении всех этих веков, мы были представителями политической свободы. <...> Мы действительно являемся хранителями множества задушенных и забытых идей в мире, склонном к материализму, мы являемся представителями веры и духа, но не можем быть только хранителями старых форм, наше предназначение — возродить забытые святыни для святыни будущего, идеального общества»²¹⁹. Стоит подчеркнуть тот факт, что мессианистская идея продолжает жить и у консерваторов, с той разницей, что станьчикам был присущ так называемый исторический пессимизм**.

²¹⁶ Цит. по кн.: Marcin Król. *Konserwatyści a niepodległość*. Warszawa, 1985, s. 225–226.

²¹⁷ Tarnowski St. *Studia polityczne*. Kraków, t. I–II. t. I: s. 194.

²¹⁸ Szujski J. *Kilka prawd z dziejów naszych*// Król Marcin. *Stańczycy*. Warszawa, 1985. s. 70.

²¹⁹ *Dumania samotną godziną. Nepoemata I nierozprawy* // Józef Szujski. *Pisma polityczne*. Kraków, 1885, t. 1, s. 223.

* Опять же мы видим избранность Польши. Польша остается хранителем, но теперь хранителем традиции, и бывшей защитницей европейской цивилизации. А Станислав Тарновский задавался вопросом: Если бы не было Польши, было бы возможным появление государства Панамы? Станьчики мечтали о том, что когда-нибудь вся Европа признает, что она обязана своими достижениями многострадальной Польше, презревшей (пожертвовавшей себя) ради латинского мира.

** Исторический пессимизм — историософское течение, представители которого пессимистически относятся к будущему историческому развитию, идеал же составляет былое, а настоящее — в упадке.

В конце XIX века в Польше появляются партии, отличные от станьчиков, с другой политической организацией, деятельностью на местах, разветвленной сетью отделений. Так как модель партии станьчиков больше походила на элитарный клуб, то эта консервативная школа приходит в упадок. Пессимистический историзм, пропагандируемый станьчиками, последними польскими консерваторами, уже никого не интересовал.

Правда, в Кракове продолжал выходить консервативный журнал «Время»*, но количество экземпляров было невелико, а идеи и статьи уже не оказывали сильного воздействия на читателя. Консервативная партия в своем поклонении Австрии и императору Францу Иосифу не оправдала надежд народа. Нет электората — нет и партии. А рассуждать о политике можно и в клубе, чем собственно они и занимались.

Им на смену приходят социалистические и демократические партии.

Характеристика польского позитивизма

Польский позитивизм явился общественным и философским движением, представленным демократической интеллигенцией. Его представителями, главным образом, были публицисты, литераторы, которые начали отход от романтизма, как в политической области, так и в литературной. Позитивисты начали борьбу за народное воспитание и обучение с упорядочивания экономической области, ее модернизации и развития.

Социальная программа позитивистов нашла свое выражение в статьях Александра Щвентоховского и Леопольда Микульского. Эти статьи были опубликованы в «Еженедельном обозрении» в 1873 году. Объединены они были под названием *Труд у основания (Praca u podstaw)*, ставшим *sredo* польского позитивизма. Авторы сформировали ряд постулатов, реализация которых должна была направить общественную энергию на народное образование. Одним из главных пунктов программы стал крестьянский вопрос, важнейший вопрос польского общества того времени.

Позитивисты, отвергнув мечты об освобождении своих современников, не оставили борьбы с притеснениями захватнических правительств, осуждая репрессии, которым подвергались многие поляки того времени.

Александр Щвентоховский — основной идеолог польского позитивизма варшавского направления

Щвентоховского принято связывать с главным представителем и основателем школы варшавского позитивизма. Правда, Анджей Валицкий²²⁰ и Барбара Скарга²²¹ указывают, что предтечей варшавской школы позитивизма можно считать Юлиана Охоровича и Юзефа Супиньского.

²²⁰ Walicki A. 700 lat myśli polskiej. Filozofia i myśl społeczna w latach 1831–1864. Warszawa, 1977.

²²¹ Skarga B. Narodziny pozytywizmu polskiego. 1831–1864. Warszawa, 1964.

* Краковские консерваторы старшего поколения, издавали журнал с 1848 года «Время», в издательстве которого позднее печатался «Обозрение польское». Это был журнал, послуживший основой для будущего «Обозрения польского», на страницах которого высказывалось неприязненное отношение к Велёпольскому. И хотя в 1863 году авторов данного журнала немного удивило вспыхнувшее восстание, уже 13 февраля они (авторский коллектив журнала «Время») признали его народным. Можно сказать, что именно «Время» своими неправдоподобно-инсценированными репортажами с места действия создал образ массового взрыва восстания.

Щвентоховский, как и другие позитивисты-публицисты, знание поднял на уровень культа (присвоил знанию статус культа). Всеобщее образование, благополучие общества, зависящее от просвещенности каждого, выступления за эмансипацию женщин — вот некоторые из общих положений Щвентоховского, присущих всем польским позитивистам.

Отношение к России определялось главной целью позитивистов: достижение свободы и благополучия посредством просвещения, поэтому «*Liberum veto!* Вето против неволи мысли, принижения других, обмана, ультрамонтанизма и другим чертам «двойной бухгалтерии» духа. Пусть будет воспега свобода убеждений, справедливость, наука, толерантность и правда»²²². Россия воспринималась позитивистами в одних случаях нейтрально, в других негативно, ввиду того, что и польский язык, и благосостояние народа оставляло желать лучшего для развития польской культуры.

То, что ограничивает свободу личности человека, его стремление к самовыражению и просвещению, должно подвергаться критике (остракизму), не-Свобода во всех ее проявлениях пагубна для развития человека, пусть это интеллектуальная или политическая не-Свобода.

Опять же мы видим подтверждение того, что идеологема мессианизма, основывающаяся на свободе и жертвенности ради нее, находит свое проявление и в позитивизме. Ксёндз Станислав Бартник причислял Щвентоховского к главному представителю мессианистского позитивизма.

Первое поколение марксистов и их отношение к России

Одним из первых идеологов польского марксизма был Адам Сонщедзкий. В его брошюре «Дела житейские», изданной по случаю 50-летия ноябрьского восстания, были подняты общетеоретические вопросы с позиций марксизма. Эта брошюра во многом явилась апологией социализма, вызванной неприятием его консервативной краковской партией. «Патриотизм наш, — утверждал А. Сонщедзкий, — не стремится к Польше от моря до моря, а только к независимости Польши в ее народных границах. У других народов — русинов*, литвинов, мы не отбираем родины»²²³.

Марксизм отрицает так называемый «народный эгоизм», поэтому каждый народ имеет право на свое развитие, существование, успехи, достижения. Идеологема избранности польского народа нивелируется. Теперь польский народ не противопоставляется русскому, как антипод, а рассматривается как союзник в борьбе за общую идею победы пролетариата над царским угнетающим режимом. Стоит сказать, что раннее поколение марксистов не ставило во главу угла своей деятельности подготовку революции и освобождение края.

В то же время, другой видный деятель польского марксизма Людвик Варынь-

²²² Цит. по кн.: Aleksander Świętochowski. Publicystyka społeczna i oświatowa. Warszawa, 1987. s. 81–82.

²²³ Цит. по кн. Walicki A. Polska, Rosja, marksizm. Warszawa, 1983, s. 189.

* Русины населяют Закарпатскую область Украины, Восточную Словакию (северо-восток Прешовского края) и часть польских Бескидов. Помимо самоназваний «русины» и «руснаки», другими народами русины также называются угорорусины, угорорусы, карпатороссы, рутены. Было польским названием украинцев и белорусов в XIII–XX веках, самоназванием частей этих народов в XIII–XIX столетиях.

ский*, сотрудничавший с землевольцами, а позднее с партией «Черный передел», утверждал, что польский марксизм не имеет ничего общего с политикой. Интересно то, что Варыньский писал на русском языке обращения к русским социалистам. «Родина наша — весь мир. <...> мы являемся только членами одной большой народности, еще более несчастной, чем Польша, пролетариата»²²⁴.

К началу 90-х годов в Королевстве Польском начинает набирать силы рабочее движение. В 1892 г. произошел так называемый «лодзский бунт», в котором приняло участие несколько десятков тысяч рабочих Лодзи. В это же время оживляется мысль об обретении независимости Польши: в 1887 г. создается Лига Польская, преобразованная в 1893 г. в националистическую Народную Лигу. И независимой Польша должна стать для пролетариата. И уже такие социалисты как: Роза Люксембург, Юлиан Мархлевский, Казимир Келлес-Краузе, Станислав Бжозовский, Эдвард Абрамовский, обосновали позднее свое понимание независимости и марксизма.

Очень важным для целостностной картины образа России и русских в польской культуре является рассмотрение ВОСПОМИНАНИЙ ПОЛЬСКИХ ССЫЛЬНЫХ В СИБИРИ.

Рафал Блоньский (1821–1873) — один из польских ссыльных в Сибири. Он был осужден за попытку создания в 1839 году молодежного кружка в Ломжи. Вернулся на Родину уже в 1857 году. Нас интересует его работа «Пребывание в Сибири». Высланная рукопись. Издание Ю. И. Крашевского. Дрезно, 1873.

Крашевский сказал об этой книге, что «это карта работы духа нашего»²²⁵.

Эта работа интересна для нашего исследования потому что, во-первых, она была издана Крашевским, видным представителем польской литературы, также пострадавшим от российской власти, а, во-вторых, в ней представлено негативное отношение к русским. Мы выделим из рассматриваемого нами произведения цитаты, относящиеся непосредственно к нашей теме.

«Я же предпочитаю, чтобы мой сын был простым, мало образованным поляком и для Польши жил и защищал ее кровью...Меньше демократизма в словах, больше видимого слияния с народом. Это главные замечания к деятельности Польши на территории московской»²²⁶.

По мнению Блоньского, вольности у великороссов не существует, она сведена

²²⁴ Цит. по кн.: Walicki A. Polska, Rosja, marksizm. Warszawa, 1983. s. 193.

²²⁵ Цит. по кн.: Blonski R. Pobyt na Syberii. Rekopism nadeslany. Wydanie J.I. Kraszewskiego. Drezno, 1873.

²²⁶ Ibid., s. 13.

* Людвик Варыньский. С 1874 года учился в петербургском технологическом институте. Во время обучения в первый раз заинтересовался социализмом, вступил в организацию Польская Социалистическая Молодежь. В 1875 г. за участие в стачках был отчислен из института. С 1876 года находится в Варшаве, редактирует журналы «Ровность» и «Заря», основывает первые социалистические кружки в Королевстве Польском. Политическую деятельность не прекращал, был одним из составителей первой социалистической программы (брюссельская программа). Из-за притеснений царской полицией вынужден был уехать в Галицию. Развернул социалистическую деятельность в Кракове и Львове, за что был арестован в 1879 г. и выслан за пределы Австрийской империи. В 1882 г. возвращается в Варшаву, где организует партию «Пролетариат», в этом же году налаживает контакты с народовольцами. 28 сентября 1883 г. был арестован царской полицией, осужден на 16 лет каторжных работ. Умер в Шлиссельбургской крепости в возрасте 33 лет.

к административному единству. Сердце его раздирается из-за того, что молодежь польская ищет карьерного роста на земле московской, утратив патриотизм в погоне за самообеспечением. Дух народа отравлен. И в первую очередь нужно воспитать в молодежи этот дух свободолюбия. Необходимо в условиях русификации воспитать любовь и уважение к родной культуре. Это все связано с тем, что после восстания 1863 была начата политика русификации. Было запрещено употребление польского языка в государственных учреждениях с 1869 г. В этом же году была закрыта Школа Глывна, взамен которой был открыт царский университет с преподаванием на русском языке. В 1885 в начальных школах вводится ведение уроков на русском языке, за исключением урока Слова Божьего.

«Мы объявляем России о наших границах: Мы, Славяне, и вы, хоть отчасти. У вас под влиянием татарского ига разродилось самодержавие... У нас свобода обернулась своеволием. Цари Москвы на царей России выступают и, по большей части, стремятся уничтожить гнездо анархии, мать славянского духа свободы — Польшу»²²⁷.

Вот строки, написанные Блоньским еще в 1869 г.: «Киев, этот исконно славянский город, захватила Москва и зовет его своей колыбелью. Ни Киев, ни целая Малороссия не слиты и не сольются с Москвой». Не повторение ли это сегодняшних настроений польского общества по отношению к Киеву и Западной Украине?²²⁸

Агатон Гиллер

Гиллер попал в Сибирь в 1854 г., в возрасте 23 лет и прибывал там до 1860 г., осудили его за нелегальный выезд из Королевства Польского в 1849 г. провел в Сибири 6 лет. В основном, для аргументирования своих идей, он опирался на парижские лекции по истории Адама Мицкевича. Что интересно, Гиллер принял те идеи Мицкевича, которые могли послужить для создания «черного» образа России.

В первую очередь он принял теорию монголизма. Согласно этой теории, русские — только в основе своей славяне, а менталитет у них больше схож с монгольским, в особенности похоже государственное устройство. Русским, как и монголам, свойственно подчинение самодержавию, и мы не знаем, что такое свобода. Гиллер особо подчеркивал, что в России нет граждан, а только подданные царя, ошибка которого может привести к несчастью всего народа. «В деспотическом государстве все подданные являются рабами и не имеют права думать и хотеть иначе, нежели царь, так как над ними и страхом в них правит он и угрожает, как страшный ураган». Территориальные экспансии России Гиллер объясняет также духом монголизма.

Нам интересно то, какую разницу видит Гиллер между поляком и русским: у поляка в крови течет вольность, а у москаля — неволя — именно из-за этого противоречия складывается наиболее важный конфликт в современной ему Европе — конфликт между Россией-«завоевательницей» и Польшей-«мученицей». Поэтому дружеских отношений быть не может. Важно заметить, что Гиллер вообще выносил Россию как государство за борт европейской политики, ссылаясь на то, что Россия, в сущности, европейской страной не является, так как ей свойственен монголизм

²²⁷ Ibid., s. 90.

²²⁸ Ibid., s. 120.

и азиатские стремления захватить как можно больше земель.

Он упоминает в своей книге небезызвестного своими страданиями в Сибири за веру ксендза Львовича: «Мы уверены в том, что польский духовник должен быть таким, как ксендз Львович... Нет общества и народа без церкви, и наоборот, нет церкви без общества и народа»²²⁹.

«Царь Николай систематично подавляя польскую народность, обратил свой уничтожающий взгляд на ту мелкую шляхту и постановил обеспечить ее привилегиями под московской властью... Забирались они массово в солдаты, а детей в мундиры московские, трудной службой, голодом, битьем, заключением, иронией вырывались из польской сферы понятий и чувств»²³⁰.

«Польшу, как остров, окружило море московского и немецкого рабства... Могущество неприятельских источников постоянно усиливается и неустанно сходит с ума притеснением, которое подавляет жизнь, закрывает ее свободное дыхание и пульсирование: как в госучреждении, так и в костеле, как в школе, так и в армии, как в доме, так и в поле»²³¹.

«С момента начала московского рабства начинается нищета сельского люда, похожая на ирландскую. Вкусный польский хлеб из жита заменен хлебом из пшеницы. Пан московский, а по его примеру и польский, высосал все силы из польского крестьянина...»²³². Удивительно, что это было написано после известной реформы Киселева 1864 года.

«Не движет нами ненависть по отношению к людям из правящих над нами народов и духом правительства пропитанных, но любовь к нашей Отчизне, собственная для нас безопасность, которая находится под угрозой именно с их стороны»²³³.

«Все рассчитано на то, чтобы в госучреждении и армии <...> сделать из поляка москаля»²³⁴.

«Неудачное восстание 1831 г. было паролем для активного и неудержимого покушения Николая на унию. Время ее подрыва выбрал замечательно. Униатское духовенство, особенно высшее, уже было подкуплено, а низшее стало глупым из-за плохого обучения в семинариях»²³⁵.

В то же время, Гиллер, как впрочем и Мицкевич, не отказывает москалю в религиозности: «А все же, этот народ религиозен. Москаль уже издалека снимает шапку, завидев церковь... Обычай этот — доказательство памяти о Боге, понимание которого, если бы не было связано с царем и не поддерживало автократии, было бы сподобно выкинуть из сердца московского позорящее его рабство. Сейчас религия на-

²²⁹ Giller A. Z wygnania. t. I. Lwów, Nakładem Richtera, 1870, s. 13.

²³⁰ Ibid., s. 23–24.

²³¹ Ibid., s. 63.

²³² Ibid., s. 71.

²³³ Ibid., s. 75.

²³⁴ Ibid., s. 85.

²³⁵ Ibid., s. 99.

ходится в состоянии науки о тирании»²³⁶.

Одной из самых больших проблем, замеченных Гиллером, является пьянство. И это явление характерное не только для одной губернии, но для всех. Пьянство с безудержной тратой денег влечет за собой кражи, убийства, нападения на людей с целью «возврата» пропитых денег. Гиллер называет это «народным московским обычаем»²³⁷.

На примере Рафала Блоньского и Агатона Гиллера мы увидели мнение двух из тысяч пострадавших от российской власти, которые не являлись видными политически деятелями. Можно сказать, что их мнение — это мнение обывателей. Но для нас это и важно, потому что точка зрения элиты не всегда аналогична народным и гражданским представлениям.

Нам удалось найти книгу «Право и бесправие на захваченных Россией землях» Д-ра Х.* За этим псевдонимом скрывался Станислав Кшеминьский — профессиональный юрист, поэтому книга его изобилует статьями из законов и поражает высоким знанием российской правовой системы.

Как поляк, Кшеминьский противопоставляет бесправие российское вольности польской. Само слово «право» применительно к российской действительности является, по сути, оксюморонам, как считает автор.

«В России право имеет характер силы гнетущей, молнии, сходящей с неба, даже тогда, когда личность и целостность берет под свою опеку... Дух права в России — это дыхание царизма. Не уважается в России право — уважаемо только начальство, законов не слушаются — слушаются только властвующего, его делегатов власти и воли»²³⁸.

Европеец с трудом мог бы разглядеть в Российской империи привычное ему управление, соблюдение прав человека, уважение к подданным. На смену всего этого пришла полиция как следствие инстинкта самосохранения царизма.

Российское право в Польше подобно «глине, угнетаемое, вдавливаемое секретными инструциями в нужные правительству формы»²³⁹.

Особое внимание уделяется притеснению католицизма и униатства. Кшеминьский не остается равнодушным к запрету вести службы на польском языке, устанавливая кресты.

Ущемление религиозной жизни народа, на наш взгляд, первый и определяющий толчок к развитию фобий по отношению к притесняющей стороне. После подавления восстания в Царстве Польском в 1864–1865 гг. принимается ряд мер по ужесточению контроля за католическим духовенством и монастырями в Западном

²³⁶ Ibid., s. 191.

²³⁷ Ibid., t. II, s. 122.

²³⁸ Prawo a bezprawie w zaborze rosyjskim. Przez Dr. X. Lwów, 1894, s. 2.

²³⁹ Ibid., s. 9.

* Станислав Кшеминьский. Фамилия и имя автора установлены нами по кн.: Ludwik Czarkowski. Pseudonimy i kryptonimy polskie. Wilno, 1922.

крае. Указы императора от 27 октября 1864 г. по римско-католическим монастырям и от 14 декабря 1865 г. по обустройству приходского духовенства в Западном крае вводили новый порядок назначения на должности в римско-католических церквях, что стало "яблоком раздора" в отношениях между Римом и Россией. Александр II обнародовал указ от 22 ноября 1866 г. об объявлении конкордата 1847 г. недействительным и о расторжении отношений со св. Престолом. Полякам запрещалось приобретать в собственность земли в Западном крае. Крестные ходы вне зданий костелов в городах и вне оград церквей в деревнях могли проводить у католиков только православные священники. Это считалось одним из серьезных шагов к соединению с православием. Также были приняты меры по унификации по русскому образцу польского образования, транспортной, таможенной и почтовой служб.

«И каковы же могут быть права католицизма под правительством, которое, дыша ненавистью православия к религии западной, церкви католические поджигает... кресты ставить запрещает, русский язык вводит в богослужение»²⁴⁰.

Также в книге приводятся размеры многочисленных штрафов, наложенных на польские газеты и журналы, жителей за те или иные мелкие правонарушения (к примеру, ношение одежды «не того цвета»), законы, запрещающие использование польского языка, примеры нарушения по отношению к полякам в госучреждениях и много другое.

«Россия дать может все, кроме свободы!»²⁴¹ — к такому выводу приходит Кшеминский, подтверждая тем самым мнение своих соотечественников по отношению к России.

Очень важно подвести итог вышесказанному. Мы опять-таки сталкиваемся с антиномичностью Польша-Россия, основанном на понимании двумя народами свободы. Как польские ссыльные, консерваторы, так и юристы указывали именно на отсутствие в России Свободы, некоторые же видели причину этого в русском монголизме (Блонский, Тарновский). Татарская неволя, по их мнению сыграла свою роль. Понимание русских как славян со времени Мицкевича эволюционировало от положительного до отрицательного: от идеи возникновения славян из одной колыбели до сомнения в причастности русских к славянскому миру.

Определяющим, на наш взгляд фактором формирования пейоративного образа русского явился феномен польского мессианизма, проявления которого мы показали в разных общественно-политических системах.

Мы выявили специфические черты польского мессианизма: страдание польского народа и вера в его последующее воскресение, понимание Свободы с сакральной точки зрения, которая определяет избранность польского народа, традиционализм, ревностное хранение Веры.

Поляки становятся «воинами Божьими» XIX в. в борьбе за собственную независимость, Веру, Родину и Свободу с Российской Империей.

Анализируя все вышесказанное в нашей работе, мы можем сделать следующие выводы:

- польский мессианизм является основной чертой польской культуры XIX в.;

²⁴⁰ *ibid.*, s. 14.

²⁴¹ *ibid.*, s. 18.

Постсекулярные общества: перспективы и реальность

- образ русского складывался в рамках польского мессианизма, под влиянием империалистической политики Государства Российского;
- русские ассоциируются с пьяницами, чиновниками, они двуличны, не держат слова, не имеют понятия о праве и свободе. Россия по многим показателям становится антиподом Польши.

Вышеотмеченные пейоративные черты, присущие русским в польской культуре рассматриваемого нами периода (XIX века), сохраняются в польской культуре и до сих пор.

Место межконфессионального диалога в российско-египетских отношениях

М. А. Халиль

Проблема национально-культурной идентификации в современном мире стремительно становится одной из ключевых, ее разнообразные проявления изучаются множеством гуманитарных наук (от политологии и экономики до культурологии и этнопсихологии), а средства массовой коммуникации уделяют все больше внимания как процессу формирования идентичностей, так и взаимодействию различных идентичностей в том или ином обществе.

Для более корректного понимания специфики современной социальности представляется необходимым вкратце обозначить общие тенденции, связанные с теорией идентификации. Безусловно, человеческая потребность в самоидентификации имела место всегда, так как изначально является психологической необходимостью для индивида²⁴². Однако события конца XX века до крайности ее актуализировали. Несомненно, основным явлением, активизировавшим потребность в самоидентификации современной личности, явилась глобализация.

Одной из наиболее очевидных и опасных тенденций глобализации представляется унификация мировых культур и сведение их к единому западному стандарту, поскольку в основе современных глобализационных процессов лежит вестернизация, не только провоцирующая размывание уникальных культур, но и навязывающая не-западным культурам ценности и установки западной цивилизации. Нередко под вестернизацией понимают американизацию, так как США представляют собой «центр системы» западного мира, а соответственно и основную культурно-цивилизационную доминанту.

Процессы глобализации и вестернизации стали результатом массивного распространения, а нередко и прямого навязывания мировому сообществу идеологии евроцентризма — относительно недавней мифологической реконструкции истории Европы и мира, согласно С. Амину, полагающей «Запад» вершиной развития человеческого общества.

²⁴² См. Э. Фромм. Искусство любить. СПб., Азбука-Классика, 2007, с. 60.

Совершенно естественно, что глобализационные процессы вызвали ответную реакцию разных не-западных обществ и культур в виде локализационных или регионализационных процессов. Ситуация, при которой процессы глобализации и локализации сосуществуют, получила название «глокализация». Итак, одновременно с прорастанием западных ценностей и представлений в не-западные общества в них усиливается интерес к собственным традициям и культуре, характеризующийся в первую очередь поисками собственной идентичности.

На сегодняшний день этот поиск в сознании многих людей связывается непосредственно с религиозной принадлежностью. То есть возрастание религиозности в мире в значительной степени вызвано потребностью именно в самоидентификации. Окончание периода всеобщего секуляризма, которым характеризовался XX век, и наступление в XXI веке новой волны религиозности, остроумно названной Ж. Кипелем «реваншем бога», также способствует росту значимости религиозной принадлежности. При этом можно с уверенностью утверждать, что в рассматриваемых нами обществах современного Египта и России религиозная идентификация является одной из важнейших, а роль религиозного фактора многократно возрастает.

Так, для египетского общества на сегодняшний день характерны три основные идентификации: национальная (египетская или фараонская), субнациональная (арабская), конфессионально-субнациональная (арабо-мусульманская). Можно говорить и о возрастающей конфессиональной идентификации египетских христиан — коптов. При этом главной из вышеперечисленных идентификаций оказывается последняя — арабо-мусульманская, то есть религиозная идентификация. Согласно социологическим опросам, по значимости религия занимает в личной жизни египтян твердое первое место — как среди молодых людей (от 18 до 29 лет), так и среди людей старше 30 лет²⁴³.

Еще одним подтверждением того, что религиозный фактор играет сегодня первостепенную роль в египетском обществе служит наличие столкновения идентификаций, которое развивается по двум направлениям: межконфессиональному (коптская идентификация *versus* арабо-мусульманская идентификация) и по направлению религиозность — секуляризм (между религиозной и секулярной идентификациями, будь то мусульмане или копты-христиане).

Что касается России, то религиозная идентичность на данный момент не является определяющей, однако, в последние годы она стала одним из основных способов самоотождествления россиян. Как справедливо отмечает В.И. Пантин, «само слово «россиянин» не вошло в сознание и язык большинства людей, которые предпочитают идентифицировать себя, прежде всего, по этническому (например, «русский», «татарин», «башкир») и конфессиональному («православный», «мусульманин», «атеист») признаку или же по месту жительства («москвич», «петербуржец», «пермяк», «ростовчанин», «сибиряк» и т.п.)»²⁴⁴. Более того, если в 1996 г. не считали себя верующими 43% россиян, то в 2007 г. число их уменьшилось и стало уже лишь 33%²⁴⁵. Важно также под-

²⁴³ What Arabs Think. Values, Beliefs, Concerns. By Dr. James J. Zogby. September 2002. P. 10.

²⁴⁴ Пантин В.И. Политическая и цивилизационная самоидентификация современного российского общества в условиях глобализации (<http://www.politstudies.ru/fulltext/2008/3/3.htm>).

²⁴⁵ Ежегодник «Общественное мнение 2007». М., Левада-Центр, 2007, с. 193.

черкнуть, что в сознании россиян этнические и религиозные идентификации очень тесно связаны, нередко даже взаимозаменяемы. То есть отождествление этнической и конфессиональной принадлежностей имеет широкое распространение. Достаточно вспомнить известное обозначение России как «православной цивилизации», а также обратить внимание на устоявшееся клише, сводящиеся к формулам «русский = православный», «татарин = мусульманин» и т.д. в понятийной системе россиян. По мнению директора Информационно-аналитического центра «Сова» А. Верховского, общая тенденция сегодня сводится к интерпретации известной максимы «русский — значит, православный» как констатации сущностного тождества этих понятий, так как в России срабатывает широко распространенное в российском обществе сближение этнической и религиозной идентификации по «культурным корням»²⁴⁶.

Обращаясь к рассмотрению российско-египетских отношений, необходимо отметить, что многие политические события в Советском Союзе и России, а также решения руководства страны конца XX — начала XXI веков нанесли мощный негативный удар по образу России на Ближнем Востоке в целом и в Египте в частности. И религиозный фактор в этом процессе играл одну из ключевых ролей. Так, окончание периода дружественного советского присутствия и помощи Египту в конце 1960-х — начале 1970-х гг. сменилось уже к 1974 г. прочным американским влиянием. Советский Союз отныне объявлялся недружественной страной, а традиционно религиозное египетское сознание охотно восприняло подобную подачу: атеистический СССР представлялся отныне как «страна безбожников», что оценивалось теоцентричным сознанием египтян резко отрицательно.

Впоследствии война в Афганистане, а позже в Чечне были восприняты как «агрессия русских против мусульман». Западные средства массовой информации времен Холодной войны и в годы после Перестройки всячески способствовали укреплению именно такого видения ситуации и формированию образа России как врага исламского мира. Ни в случае со «страной безбожников», ни в случае с восприятием России как страны — врага исламского мира целенаправленных программ по развенчанию этих ложных стереотипов проведено не было. Единичные высказывания руководства государства о дружественном настрое России по отношению к мусульманам и арабскому миру проблемы естественно не решали.

В то же время сепаратистское движение чеченских боевиков, волна террористических актов, произведенных выходцами из мусульманского мира внутри России и за ее пределами, спровоцировала возникновение и распространение понятия исламской угрозы в сознании россиян. Последовавшая за событиями в Нью-Йорке 11 сентября эскалация исламофобских настроений в Европе и США не обошла стороной и Россию и также способствовала развитию негативного отношения к исламу среди немусульманского большинства страны.

В мусульманском мире, в свою очередь, нарастает отрицательное отношение к представителям «западного христианского мира» (именно так часто арабское со-

²⁴⁶ С. Градиловский и С. Переслегин приводят следующий пример: «На конференции, посвященной «Русскому Миру», пришлось услышать и негативную форму этого утверждения: если Вы не православный, Вы не имеете права называть себя русским». А. Верховенский в свою очередь приводит слова архимандрита Панкратия (Жердева): «Невозможно говорить о русском человеке, если он не православный». — // «Русский Ватикан», 05.04. 2005. «Религия и СМИ» (<http://www.religare.ru/article16249.htm>).

знание воспринимает Запад), особенно обострившееся после войны в Афганистане, и особенно после американского вторжения в Ирак, а также недавней военной операции в Ливане. Все чаще действия западных держав по отношению к региону воспринимаются на Ближнем Востоке как вторая волна кровавых крестовых походов против мусульман.

Активное позиционирование России как западной державы, целенаправленное ориентирование страны на США и параллельное игнорирование арабского региона в начале 90-х годов привело к тому, что население Египта все еще по инерции продолжает воспринимать Россию как маловлиятельную, периферийную часть западного мира, навязывающего им не только войны, бедствия и насилие, но и вестернизацию, ведущую, в свою очередь, к утрате культурных и моральных, а значит и религиозных ценностей.

Но, в отличие от западных стран, христиане и мусульмане как России, так и Египта являются коренным населением, а не религиозной диаспорой, проживающей вдали от своей исторической родины, что характерно для стран Запада. При изучении межконфессионального сотрудничества России и Египта кажется особенно важным, что на территории обеих стран проживают и мусульмане и христиане. Так, в России большинство населения исповедует православное христианство, вторая по численности религия страны — ислам; в Египте картина прямо противоположная — ислам является религией большинства, а меньшинство составляют православные христиане-копты.

Традиционно межконфессиональный диалог является частью диалога межкультурного, поскольку религия, как известно, лежит в основе любой культуры. «Сколько бы ни был сложен процесс приобщения этноса к определенной религии, последняя, став для него «своей», в полном смысле духовной едой и пищей, входит во все поры национальной культуры...», — пишет М. П. Мчедлов²⁴⁷.

Более того, в современном мире ни одно государство не может эффективно взаимодействовать с другим государством (или регионом), а также проводить в его отношении какую-либо политику, не имея представления о его культуре, традициях и особенностях. Наиболее вопиющим примером подобного невежества, отразившегося на целом ближневосточном регионе и значительно дестабилизировавшем глобальную ситуацию, в современном мире стала оккупация Ирака коалиционными войсками под эгидой США. Незнание местных особенностей и локальной ситуации руководителями США и Великобритании привело к разжиганию кровопролитной гражданской войны в этой арабской стране.

В случае взаимодействия России и Египта мусульмано-христианский диалог занимает особое место, что связано с неуклонным ростом религиозного фактора, повышением религиозного сознания в обеих странах, а также с не спадающей межконфессиональной напряженностью как в мире в целом, так и в рассматриваемых нами государствах в частности.

Российско-египетский межконфессиональный диалог имеет как минимум три измерения: политическое, собственно религиозное и социальное.

²⁴⁷ «Вера. Этнос. Нация. Религиозный компонент этнического сознания» (сборник). М., «Культурная революция», 2007, с. 15.

Межрелигиозный диалог может стать эффективным механизмом для укрепления политического авторитета государства в том или ином регионе мира. Политическое измерение межконфессионального сотрудничества осуществляется посредством взаимодействия религиозных организаций и их лидеров с политическими структурами и их лидерами.

Религиозный фактор на сегодняшний день все активнее оказывает влияние не только на внутреннюю политику, но и на внешнюю политику государств. Не давая оценок этому явлению, следует признать, что налицо повсеместный отход от секуляризации международных отношений и неуклонное влияние конфессиональных институтов и их лидеров на внешнюю политику.

Более того, существует мнение, что десекуляризация дипломатии, как назвал эти процессы профессор Томас Фарр, может иметь позитивное воздействие. В своей статье «Дипломатия в эпоху веры» Фарр пишет: «Политические деятели должны относиться к религии так же, как они относятся к экономике и политике, т.е. как к чему-то, что воздействует на поведение людей и правительств в значительной мере. Так же, как и политические и экономические мотивы, религиозные мотивы могут служить усилителем как деструктивного, так и созидательного поведения, нередко приводя к серьезным результатам. Когда вера ассоциируется с социальной идентичностью, этносом или национальностью, она становится еще более важной как центр внешней политики». И главным предметом критики в адрес нынешней администрации США для Фарра является именно «неспособность внешней политики США понять и обратиться к религии»²⁴⁸.

Таким образом, можно утверждать, что религиозный фактор становится сегодня одной из важнейших составляющих внешнеполитической дипломатии. Однако Россия является государством, в котором церковь и фактически, и юридически отделена от государства: «Российская Федерация — светское государство. Никакая религия не может устанавливаться в качестве государственной или обязательной. Религиозные объединения отделены от государства и равны перед законом»²⁴⁹. И, как светское государство, она не способна выступать в качестве субъекта религиозной дипломатии, поэтому эту функцию выполняют религиозные организации, представляющие четыре традиционных конфессии России — православное христианство, ислам, иудаизм и буддизм: Русская Православная Церковь, Совет муфтиев России, Духовное Управление мусульман Центрально-Европейской части России (Московский муфтият), Духовное Управление мусульман азиатской части России, Высший координационный совет мусульман России, Конгресс еврейских религиозных общин и организаций России (КРЕОПР), Федерация еврейских общин России (ФЕОРР), Буддийская традиционная сангха России.

Схожая картина наблюдается и в Египте, где схема взаимодействия власти и религии большинства (естественно, исламской) гораздо сложнее. Скорее всего, если следовать классификации М.П. Мчедлова, это взаимодействие можно обозначить как теократию смешанного типа: «История дала пример сложных взаимоотношений духовной и светской власти, когда под влиянием тех или иных объективных

²⁴⁸ Farr Th. Diplomacy in the Age of Faith. — "Foreign Affairs", March–April, 2008.

²⁴⁹ Конституция Российской Федерации, статья 14, пп. 1, 2.

и субъективных факторов степень взаимодействия, согласования или противостояния их интересов постоянно менялась»²⁵⁰.

Действительно, с одной стороны, власть в Египте является светской, однако в Конституции закреплён официальный статус религии и религиозного законодательства: «Ислам — государственная религия. Арабский — официальный язык, а основным источником законодательства является исламское право (Шариат)»²⁵¹. Такое положение дел даёт возможность охарактеризовать нынешние взаимоотношения религии и власти как гибрида, в котором светская власть и все её институты подвержены колоссальному религиозному влиянию. И если во второй половине XX века секуляризация египетской власти казалась вопросом решённым, то полвека спустя смыкание власти и религии не только происходит, но и легитимизируется.

Однако, несмотря на вышесказанное, как и в России, субъектами религиозной дипломатии в Египте являются религиозные институты, а именно — главный исламский институт «Аль-Азхар» и Патриархия Коптской Православной Церкви.

Наряду с религиозными структурами в России и Египте существуют светские государственные и общественные организации, занимающиеся межконфессиональным диалогом.

В России к первой категории относятся: МИД РФ, Комитет Государственной Думы РФ по делам общественных объединений и религиозных организаций, Объединённая комиссия по национальной политике и взаимоотношениям государства и религиозных объединений при Совете Федераций РФ, Совет по взаимодействию с религиозными объединениями при Президенте РФ, Комиссия Правительства РФ по вопросам религиозных объединений, Комиссия Общественной палаты по межнациональным отношениям и свободе совести, региональные организации по межконфессиональным отношениям (Комиссия по межнациональным и межконфессиональным отношениям Московской Городской Думы) и др.

Ко второй категории относятся «Центр Национальной Славы России», «Фонд Андрея Первозванного», Общество «Хакк», Православное императорское палестинское общество, другие.

В Египте среди государственных организаций, занимающихся межконфессиональным диалогом можно выделить МИД АРЕ, Комитет по религиозным, общественным и вукуфным делам Народного Собрания, Министерство Вукуфов.

Негосударственными структурами, занимающимися вопросами межрелигиозного и межцивилизационного диалога являются Комитет диалога между религиями при Верховном Совете по исламским делам, Институт исследования мира при международном женском движении за мир Сюзан Мубарак, Каирский институт по правам человека, Международный союз за иудео-мусульмано-христианский диалог и обучение миру, другие.

Политическое измерение межконфессионального диалога между Россией и Египтом находит отражение в официальной позиции глав обоих государств. Так, в «Совместном заявлении о дальнейшем углублении дружественных отношений и партнерства между Российской Федерацией и Арабской Республикой Египет»,

²⁵⁰ «Вера. Этнос. Нация. Религиозный компонент этнического сознания», с. 100.

²⁵¹ Конституция Арабской Республики Египет, пп. 1.1. и 1.2.

принятом 27 апреля 2005 года в Каире Президентом Российской Федерации Владимиром Путиным и Президентом Египта Хосни Мубараком сказано, что стороны «заявляют о своем твердом намерении всемерно способствовать диалогу цивилизаций. Россия и Египет, обладая позитивным опытом сосуществования многих религий, — христианства, ислама и иудаизма — считают, что в условиях роста в мире межконфессиональных противоречий и конфликтов следует активизировать диалог между различными культурами и цивилизациями»²⁵².

Стали проходить встречи официальных лиц с представителями конфессий другой страны. Примером является состоявшаяся 27 июня 2006 г. встреча Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия II с послом Египта в России Эззатом Саадом.

Основываясь на вышесказанном, представляется возможным сделать вывод о том, что как в России, так и в Египте существует достаточное число организаций (и государственных, и общественных), способных стимулировать политическое измерение межконфессионального диалога между двумя странами, что, в свою очередь, способствовало бы повышению общего уровня взаимопонимания между РФ и АРЕ. При этом очевидно, что на сегодняшний день механизмы и инструменты такого взаимодействия задействованы в незначительной степени, а их активизация требует выработки специальных программ и повестки.

Собственно религиозное измерение межконфессионального сотрудничества предполагает взаимодействие религиозных деятелей и институтов России и Египта, главным образом взаимодействие представителей Русской Православной Церкви и Духовных Управлений Мусульман России с представителями египетского мусульманского духовенства и Коптской Православной Церкви. Но следует отметить, что встречи и взаимодействие религиозных деятелей двух стран, как правило, ограничиваются работой в рамках международных саммитов, форумов и конференций, объединяющих представителей различных конфессий мира. При этом двусторонние встречи российских и египетских религиозных лидеров не проводятся (в отличие от интенсивных контактов между египетскими духовными лидерами и Римской Католической Церковью), что бесспорно является значительным упущением. Ведь христиано-мусульманское сотрудничество между религиозными деятелями России и Египта могло бы эффективно содействовать выработке общих подходов к вызовам современности, а также снятию межконфессиональной напряженности в обеих странах и продвижению идеи толерантности. Более того, диалог русского православия и египетского ислама способен внести важнейший вклад в понимание друг другом особенностей этих двух конфессий. Так, в большинстве своем египетские мусульмане под христианским миром понимают мир протестанско-католический, тогда как встречи и диалог с представителями Русской Православной Церкви помогли бы не только прояснить различия между русским православным христианством и западными церквями, но и познакомить исламский мир в целом и египетских мусульман в частности с русским

²⁵² «Совместное заявление о дальнейшем углублении дружественных отношений и партнерства между Российской Федерацией и Арабской Республикой Египет Принято 27 апреля 2005 года в Каире Президентом Российской Федерации Владимиром Путиным и Президентом Египта Хосни Мубараком» (<http://www.kremlin.ru/text/docs/2005/04/87177.shtml>).

православием — конфессией, которая никогда не имела конфликтов с исламским миром. Один из наиболее влиятельных и авторитетных практиков диалога русского православия с исламским миром Митрополит Ташкентский и Среднеазиатский Владимир уточнял, что отсутствие таких конфликтов обусловлено тем, что православие (в отличие от западных христианских конфессий) всегда соблюдало главное условие добрососедства с исламом — невмешательство в его внутренние дела. Более того, Митрополит Владимир справедливо убежден, что «из всех мировых религий православие и ислам видятся наиболее близкими друг другу»²⁵³, опасность же для обеих конфессий, по его мнению, исходит от перенимаемой у Запада аморальной «масс-культуры»²⁵⁴. При этом Митрополит Владимир очень точно обозначает рамки межрелигиозного диалога между православными и мусульманскими богословами: «Выяснение общих черт наших религий — это та граница, которую не следует переступать в православно-мусульманском диалоге <...> Это во времена халифатов мусульманские и христианские богословы к общему удовольствию могли устраивать всесторонние дискуссии. В наше сложнейшее время, когда межрелигиозная напряженность подогревается искусственно и искусно, такое для нас — непозволительная роскошь. Заострение наших расхождений, обсуждение взаимно заведомо неприемлемых догматов, полемика не могут принести ничего, кроме вреда <...> Нам важно и действительно необходимо не рассуждать о тонкостях учений, а выявить основы для взаимопонимания и общих благих дел»²⁵⁵. Свое мнение Митрополит Владимир подкрепляет неизменно актуальными для России словами великого князя Александра Невского: «Крепить оборону на Западе, а друзей искать на Востоке»²⁵⁶.

В то же время именно египетский вариант ислама мог бы быть актуален для России, где религиозная жизнь российских мусульман стремительно возрождается. «Различные слои цивилизации, предшествовавшие исламу, оказали влияние на мусульман Египта. Им присуща более мягкая манера общения со своими соседями и с обществом в целом, и они всем сердцем воспринимают культуру принятия «другого». История помогла создать в Египте уникальный ислам, лишенный догматизма и не приверженный только одному направлению или доктрине»²⁵⁷.

При этом между двумя странами имеет место конфессиональный обмен. Так, в Каире действует Русский Православный Храм Св. Дмитрия Салунского, а в Москве египтяне имеют возможность совершать молитвы в помещении Культурного Центра при посольстве Египта.

Итак, можно сделать вывод о том, что собственно религиозное измерение российско-египетского межконфессионального сотрудничества, а именно прямой,

²⁵³ «Христианство и ислам: пути реального взаимодействия». М., Фонд Святого Всехвального Апостола Андрея Первозванного, 2006, с. 15.

²⁵⁴ Там же, с. 27.

²⁵⁵ Там же, с. 14.

²⁵⁶ Там же, с. 28.

²⁵⁷ Ханна М. Принятие другого. М., «Центр гуманитарного сотрудничества», 2007, с. 87.

активный и эффективный диалог представителей христианства и ислама России и Египта мог бы в значительной мере способствовать исправлению негативных образов ислама в РФ и православного христианства в АРЕ. Более того, подобный диалог вне всяких сомнений оказал бы существенное влияние на развитие в обеих странах культуры толерантности и принятия «другого».

Социальное измерение межконфессионального сотрудничества предполагает взаимодействие россиян и египтян, которые в свою очередь являются в большей или меньшей степени представителями православно-христианской и мусульманской конфессий. Религия все активнее в последние годы вплетается в гуманитарный диалог России и Египта.

В качестве примера можно привести акцию поминовения моряков российского крейсера «Пересвет», состоявшуюся в египетском городе Порт-Саид в августе 2006 г. Организаторами этого мероприятия выступили издательский совет Русской Православной Церкви, православный благотворительный фонд «Пересвет» при поддержке Управления делами президента РФ, посольства России в Египте и Российского культурного центра в Каире. Другой пример социального измерения межконфессионального российско-египетского сотрудничества — проведение Российским культурным центром в Каире в 2004 г. фотовыставки «Ислам и мусульмане в России», которая, по словам ее автора Мухаммеда Саламы, была призвана поддержать вступление России в качестве наблюдателя в Организацию Исламская конференция. Однако наиболее парадоксальным и неоднозначным стало решение о проведении торжественного открытия Дней культуры Египта в России в 2005 г., организованные министерствами культуры России и Египта, Российским Агентством по Культуре и Кинематографии, Российским Фондом Культуры и посольством Египта в России в зале церковных Соборов Храма Христа Спасителя.

Социальное измерение христиано-мусульманского диалога, которое можно также обозначить как народную дипломатию, представляется особенно важным. Это объясняется в первую очередь тем, что именно данное измерение российско-египетского взаимодействия развивается наиболее интенсивно. Этому способствует огромный поток российских туристов в Египет (в 2007 г. Арабскую Республику Египет посетило около 1.5 миллиона россиян), а также беспрецедентное количество (тысячи) смешанных браков между россиянками и египтянами. Таким образом, российские туристы и египтяне, с которыми они взаимодействуют во время поездок так же, как и российско-египетские смешанные семейные пары и их родственники являются колоссальным ресурсом межконфессионального диалога между Россией и Египтом, непроизвольно становясь акторами народной дипломатии. В данном случае народную дипломатию будем понимать в соответствии с определением толкового словаря русского языка Ожегова как «разнообразные формы широкого общественного движения людей разных стран в целях общения, познания друг друга (марши мира, международные круизы, туризм)»²⁵⁸.

Согласно В. И. Якунину, именно народная дипломатия, которая ресурсна и дополнительна к официальной, «явно и недвусмысленно проявляет потребность в сохранении и продвижении цивилизационных параметров государственных, регио-

²⁵⁸ <http://www.ozhegov.org/words/7178.shtml>

нальных и иных интересов граждан различных стран мира»²⁵⁹. В то же время он отмечает, что важнейшей функцией народной дипломатии в сфере мировой политики является усиление гуманистического характера последней. При этом именно народная дипломатия «способствует вытеснению из трансграничного диалога различного рода радикальных и экстремистских сил, проповедующих исключительность и крайнюю непримиримость позиций, и предполагает необходимость толерантного отношения к внутреннему содержанию каждой из ценностных и поведенческих систем, практически поддерживает легальные и гуманные рамки такого диалога». В то же самое время институты народной дипломатии «обязаны поддерживать те ценности и модели поведения, которые отрицают навязываемые людям идеалы потребительского общества»²⁶⁰.

Что же касается межконфессионального контекста, то многие религиозные деятели убеждены: избежать профанации исламо-православного диалога можно только одним способом — включить в процесс диалога широкие круги верующих, чтобы сближение двух конфессий стало делом народной дипломатии²⁶¹.

Таким образом, можно утверждать, что социальное измерение межконфессионального сотрудничества России и Египта является на сегодняшний день наименее предсказуемым и регулируемым из всех, при этом оно, несомненно, требует внимательного изучения и максимального упорядочивания с целью снижения межконфессиональной напряженности и продвижению толерантности между христианами и мусульманами двух государств.

В заключение представляется возможным сделать следующие выводы.

Во-первых, межконфессиональный диалог обладает колоссальным потенциалом в сфере решения проблем межнациональной и межконфессиональной нетерпимости, ксенофобии и вражды, так как пронизывает практически все области взаимодействия народов разных стран.

Во-вторых, приходится констатировать, что на данный момент особенности, механизмы и инструменты межконфессионального диалога не достаточно исследованы, а международный опыт межконфессионального диалога требует систематизации и тщательного изучения.

В-третьих, на сегодняшний день межконфессиональный диалог является значительной составляющей российско-египетских отношений.

В-четвертых, развитие и эффективное использование трех измерений (политического, религиозного, социального) межконфессионального диалога России и Египта способно не только улучшить двусторонние отношения между странами, но и способствовать понижению напряженности между православными христианами и мусульманами, а также распространению позитивного образа православных и мусульман в мире.

²⁵⁹ Янунин В.И. Народная дипломатия как фактор мировой политики и инструмент межцивилизационного взаимодействия. От диалога цивилизаций к сотрудничеству и интеграции. Наброски проблемного анализа. М., Научный эксперт, 2006, с. 98.

²⁶⁰ Там же, с. 103.

²⁶¹ «Православным и правоверным нужна народная дипломатия» (<http://www.islam.ru/pressclub/tema/dialog/>).

ЧАСТЬ III

Постсекуляризм в современной арабской национальной мысли

Н. С. Глебова

В 2004 г. Программой развития ООН совместно с Арабским фондом экономического и социального развития был издан третий по счету доклад, посвященный развитию людских ресурсов в странах арабского мира (AHDR). Этот документ получил название «К свободе в арабском мире». Составленный арабскими авторами — специалистами в различных областях знания, интеллектуалами, доклад имел целью продемонстрировать ситуацию, сложившуюся в арабском мире, представить сценарии действий по выходу из тех или иных проблем, пути дальнейшего развития региона. Ключевым выводом из доклада может служить мнение большинства арабских авторов о том, что без проведения поэтапных и решительных реформ страны региона рискуют навсегда остаться «за бортом» всеобщего развития и погрязнуть в отсталости, сопоставимой с отсталостью мрачной средневековой Европы при сравнении с выдающимися достижениями Востока того же периода.

Одним из путей выхода из сложившейся сложной ситуации многие арабские и западные исследователи видят секуляризацию общественной жизни стран арабского мира. Активная полемика между многочисленными сторонниками и противниками этой идеи имеет давнюю историю и ведется, по крайней мере, последние сто с лишним лет.

Противники секуляризации настаивают на том, что: «Светское сознание является понятием, пришедшим с Запада и редко встречающимся в странах Ближнего Востока»²⁶². Некоторые авторы утверждают, к числу которых относится и мыслитель Омар Маскауи, что: «Светское сознание как философская концепция, имеющая за-

²⁶² Булос Дж. Светское сознание и Средний Восток в свете истории. Секуляризация. Каслик, Бейрут, 1978, с. 78.

падное происхождение, отрицает роль церкви в рамках государства»²⁶³, что неприемлемо для арабо-мусульманского общества. В ходе многочисленных научных конференций и симпозиумов многими представителями арабского мира выдвигается тезис об отсутствии светского сознания в современном арабо-исламском мире. Также отрицается возможность ее возникновения в ближайшем историческом будущем. Существует устойчивое мнение, смысл которого состоит в том, что в исламе нет разделения между религиозным и светским, в отличие от светского христианства.

Вместе с тем, необходимо отметить, что с возникновением ислама и утверждением халифата общественная мысль в арабском мире развивается в двух направлениях: религиозно-духовном и мирском. В рамках первого направления изучается божественная сущность и религия, а также обязанности верующих. Мирское направление исследует природу власти, проблемы общественного устройства, политики и т.п.

Обращаясь к мусульманскому наследию, Корану, истории ислама, мусульманскому праву можно отметить что, несмотря на явное преобладание религиозного фактора, существуют указания на постепенное развитие мирского направления в арабо-мусульманской общественной мысли. Они демонстрируют существование в арабской культуре истоков рационализма и светского сознания. На протяжении всей истории коранические тексты не препятствовали развитию, к примеру, естественных наук. Система взглядов, основой которой был ислам, не мешала развиваться литературе, науке и искусствам. В свою очередь на протяжении всей истории арабо-мусульманские философы, литераторы и ученые относились критически и рационалистично к явлениям, связанным с религией и окружающим их миром. Не являются исключением и современные арабские мыслители и исследователи, стремящиеся выявить рационалистические элементы в историческом наследии своих стран и использовать их для стимулирования процессов модернизации. То есть именно того, чего в данный момент так не хватает странам арабо-мусульманского мира.

В последние годы узко понимаемое наследие прошлого активно противопоставляется некоторыми политическими течениями современности. Опасность подобного противопоставления в значительной мере кроется в воздействии на психику людей. Это воздействие усиливается за счет невысокого уровня образования, который присущ большому числу населения в странах арабского мира. Подобная ситуация способствует усилению сектантства в этом регионе. Сектанты действуют как активные пропагандисты, распространяют догмы, формирующие сознание толпы на бытовом и политическом уровнях.

Для последователей сектантских идеологов фундаменталистского толка присуще неприятие «Другого», т.е. образований, исповедующих иную религию или имеющих иной цивилизационный опыт. Характерной чертой сектантов является абсолютная приверженность собственному мировоззрению. Такие концепты, как развитие, идея, закон, государство, воспринимаются ими только в соответствии с их догматическими взглядами. Тот, кто мыслит или действует иначе, для них просто не

²⁶³ Маскауи О. Отношение к вопросам светского сознания в исламе. — «Аль-Гадир», 1991, № 6, 1991, с. 36.

существует. Всякое действие, направленное на обновление, полностью отвергается. Как показывает практика, для укрепления собственных позиций сектанты используют не только теологию, но и непосредственно оружие.

В поведении политизированных сообществ, какими в значительной степени являются многочисленные сообщества в странах арабо-мусульманского мира, опасны попытки оправдания их антидемократических действий неким видом религиозной законности, их утверждений о том, что они ведут борьбу в защиту Священного Писания. Фундаменталисты осознают, что положение приверженцев Книги всегда найдет отклик в широких массах населения. Видный марокканский мыслитель Мохаммед Абид аль-Джабри, получивший в 1999 г. премию, присуждаемую странами Магриба, за выдающийся вклад в арабское и общечеловеческое наследие, полагает, что «религия представляет собой абсолютное и неизменное, политика — относительное и меняющееся. Политика движима интересом и направлена на получение выгоды. Религия должна быть свободна от этого, иначе она утратит свой дух. Религия объединяет, а не разделяет. Политика же действует там, где существует раздор»²⁶⁴.

В арабо-мусульманском мире существуют различные группы, так или иначе относящиеся к установлению секуляризма в регионе. К первой группе можно отнести религиозные и политические структуры, которые являются активными противниками светского сознания. Их позиция объясняется их нежеланием отказываться от собственной власти и привилегий.

Вторая группа занимает промежуточное положение, выступая за светские ценности, но на практике базируясь на конфессиональных позициях. Одна из последних инициатив этой группы выразилась в призыве к отмене конфессионализма, но в реальности она (группа) не предпринимает никаких серьезных усилий для искоренения конфессиональных принципов из сознания и нравственных установок людей.

Третья группа состоит в основном из представителей интеллигенции. Она в значительной степени привержена светским ценностям, но не обладает достаточным потенциалом для их воплощения в жизнь. Чаще всего представители этой группы отказываются от политической деятельности в виду отсутствия веры в практическую реализацию собственных идей и программ, по крайней мере, в краткосрочной перспективе.

Четвертая группа состоит из видных представителей научных, политических, деловых и религиозных кругов, полагающих, что только в установлении секуляризма лежит разрешение многих актуальных проблем развития арабо-мусульманских государств. Однако позиции сторонников этой группы чаще являются предметом научных исследований и общественных заседаний, нежели планами конкретной реализации.

Пятую группу можно отнести к «пораженческой или спотыкающейся» из-за ее идейно-политической установки. Ее «светскость» базируется на позитивистском или марксистском наследии. Отсутствие элементов демократизма и готовности к трансформации делает эту группу нежизнеспособной в современном арабском мире.

²⁶⁴ Аль-Джабри М.А. К пересмотру проблем современной арабской мысли, Аль-Марказ ас-сакафий аль-арабий, Дар аль-Байда. Бейрут, 1992, с. 114.

В современном арабском светском движении существует ряд проблем. Главная из них — неумение использовать наследие арабского Средневековья и светский опыт Запада. Также представители этого движения пассивны в выявлении опасностей, которые заключаются в фундаменталистских установках, призывающих к соблюдению «чистоты веры». Религия используется и официальными властями, и фундаменталистскими движениями в политических и идеологических целях, создавая напряженность в обществе. Как обращает внимание арабский мыслитель Кемаль Абд аль-Латиф: «Светское сознание способно разоблачить извращение смысла религии, допуская ее соединение с политикой»²⁶⁵. Чем более продуманно и тщательно будут разграничены компетенции религиозных и светских властей, тем более плодотворной станет их деятельность и устойчивее равновесие между ними.

Новое светское сознание дает надежду на возрождение общества и обновление религиозной составляющей жизни современного арабского общества. «Секуляризм жизненно необходим для современного арабо-мусульманского мира», — так считает известный тунисский ученый ал-Афиф аль-Ахдар²⁶⁶. В своих многочисленных работах и выступлениях этот мыслитель исследует природу явления секуляризма и возможность его реализации в странах этого региона.

Аль-Ахдар обращает внимание на то, что большинство арабских стран находится в промежуточном состоянии — между теократическим и светским государствами. Исследователь обращает внимание на тот факт, что подавляющее большинство государств арабского мира находятся в переходном состоянии: Государство, переходящее от теократии к секуляризму, является тем государством, в конституции которого шариат определяется в качестве главного источника права. Этот источник не гарантирует равных прав и обязанностей для мужчин и женщин, мусульман и немусульман. Женщины и немусульмане в подобном государстве являются гражданами, чьи права частично ущемлены, а иногда и поправлены. К примеру, в ряде арабских государств женщинам отказано в праве быть избранными в представительные органы власти. Это происходит ввиду того, что они все еще рассматриваются многими в качестве нуждающихся в управлении. Арабский мыслитель особо подчеркивает, что в государстве переходного состояния в определенных областях применяются светские законы наряду с тем, как в то же время в иных областях «царит» шариат.

По мнению аль-Ахдара, арабским и мусульманским странам не избежать секуляризации: «История учит нас тому, что секуляризация, широко распространяющаяся, не остановится на границе арабо-мусульманского мира. Эта часть планеты не избежит участи всего человечества. История не делает различий, которые позволили бы избегать какой-либо части мира вовлечения во всеобъемлющие процессы в течение долгого времени. Таким образом, мусульманам так же, как и все-

²⁶⁵ Кемаль Абд аль-Латиф. Столкновение и анализ: к уяснению философских корней арабской политической мысли, Аль-Марказ ас-сакафий аль-арабий. Рабат-Бейрут, 1978, с. 79.

²⁶⁶ Здесь и далее цитаты приведены из <http://www.elaph.com/ElaphWriter/2005/4/57653.htm>, April 24, 2005; http://www.metransparent.com/texts/latif_lakhdar_secularism_key_to_full_citizenship.htm, April 25, 2005; Al-Ahdath Al-Maghribiyya (Morocco), April 25, 2005.

му человечеству, предстоит принять современность во всем ее многообразии, а значит — принять секуляризацию»²⁶⁷.

Аль-Ахдар обращает внимание на то, что исламисты не в состоянии выявить различий между научной и религиозной логикой, между правами индивидуума и Божьего изволения в отношении человека. Секуляризация никогда не была широко распространена в арабо-мусульманских странах. Интеллектуал поясняет: «секуляризация потерпела поражение в арабском мире, т.к. ислам никогда не подвергался той необходимой религиозной трансформации, которой подверглись иудаизм и христианство в Европе. Современная религия — это реформированная религия, которая признает свое отделение от государства и соглашается ограничиться лишь духовной сферой, отдавая мирские дела в ведение государства»²⁶⁸.

Второй причиной неудачи распространения секуляризации, по мнению автора, является «трусость политических лидеров. Ислам не подвергся изменению в Турции, но, несмотря на это, благодаря лидерству Гамала Атаатюрка пришел конец теократии Оттоманской империи, на руинах которой возникло светское государство, которое не стыдится своей идентичности»²⁶⁹.

Аль-Ахдар отвергает обвинение в антирелигиозном характере секуляризации: «Тот, кто говорит о том, что секуляризация антирелигиозна, является невежественным человеком, не знающим определения этого явления, или человеком, имеющим злые намерения. К последнему типу можно отнести многих политических лидеров исламских государств»²⁷⁰. В качестве примера он приводит тот факт, что в светской Франции никто не запрещает строительство мечетей так же, как и в светской Турции, конституция гарантирует право на возведение молельных домов для представителей всех религий.

Мыслитель не согласен с противниками секуляризации, настаивающими на том, что в светском государстве религия не может развиваться, отсутствуют возможности для широкого религиозного образования населения. Автор указывает на то, что существующее религиозное образование должно быть реформировано. Правда, он не говорит о том, кто и в соответствии с какими нормами будет проводить реформы в данной области, а также какие сроки приемлемы, с его точки зрения, для осуществления подобной задачи. Говоря об образовании в религиозной сфере, аль-Ахдар поясняет лишь, что «учащийся должен изучать религию с помощью современных наук: сравнительной истории религий, социологии религий, психологии, религиозной антропологии, исследований священных текстов и философии с тем, чтобы развить навык критического мышления в последующих поколениях»²⁷¹. В качестве примера он приводит систему обучения в тунисском Университете аз-Зейтун²⁷², где

²⁶⁷ Там же.

²⁶⁸ Там же.

²⁶⁹ Там же.

²⁷⁰ http://www.mettransparent.com/texts/lafif_lakhdar_secularism_key_to_full_citizenship.htm, April 25, 2005; Al-Ahdath Al-Maghribiyya (Morocco), April 25, 2005.

²⁷¹ Там же.

²⁷² Университет аз-Зейтун является одним из религиозных университетов Туниса.

«студенты на протяжении четырех лет обучаются истории западной и исламской философии. Те, кто изучает естественные науки, включая медицину, также проходят курс современной философии»²⁷³.

Аль-Афиф аль-Ахдар убежден в том, что подобное реформированное религиозное образование, способное «оказать сопротивление» фанатизму, терроризму и религиозной нетерпимости, является наиболее оптимальным и даже обязательным для государств арабо-мусульманского мира.

При исследовании проблемы секуляризации в государствах данного региона практически всегда сталкиваешься с вопросом, поставленным в той или иной форме различными сторонами, участвующими в дискуссии на данную тему. А именно: «Равнозначно ли принятие секуляризации отходу от ислама?» Аль-Ахдар поясняет, что отход может произойти только по причине автократии и теократии, существующих в мусульманском мире. В то же время обращение к секуляризации означает следование другим элементам, присущим исламу. Под этими элементами автор подразумевает учение муатазилитов, философские школы суфиев и друзов.

Обращаясь к мусульманскому наследию, аль-Ахдар указывает на то, что в нем уже имеются примеры отделения религиозного от светского начал. При этом автор обращается к временам правления праведных халифов, когда было распределение ролей между клерикалами, которые отвечали за религиозные вопросы жизни мусульманского общества, и халифами, занимавшимися мирскими делами. Это распределение не имеет места в ваххабизме, в котором не признается отделение религии от политики, а также в политическом исламе, представителями которого, в частности, можно назвать приверженцев организации «Братья-мусульмане».

Аль-Ахдар считает, что активная негативная позиция исламистов в отношении секуляризации основывается на том, что «секуляризация является частью политической модернизации, т.е. того, что, по их мнению, угрожает существованию самих основ их воззрений»²⁷⁴. Указывая на реалии современной политической ситуации в странах арабского мира, аль-Ахдар опасается, что в ближайшее время «некоторые страны не способны стать светскими. Судя по всему, они не избежат в своем развитии джихадистского и фундаменталистского этапов»²⁷⁵.

По мнению аль-Афифа аль-Ахдара, в будущем секуляризация позволит мирно сосуществовать всем составным частям арабского мира: «Развитие государства в соответствии с принципами секуляризации создает основы для благоприятной общественной жизни как на национальном, так и на глобальном уровнях»²⁷⁶.

Только в мусульманском мире существуют государства, жизнь которых регулируется Божьим законом — шариатом. По мнению многих арабских интеллектуалов, одной из проблем современного арабского мира является исполнение некоторых его норм. Речь идет об избиении камнями обвиненного (-ой) в супружеской неверности,

²⁷³ http://www.metransparent.com/texts/lafif_lakhdar_secularism_key_to_full_citizenship.htm, April 25, 2005; Al-Ahdath Al-Maghribiyya (Morocco), April 25, 2005.

²⁷⁴ Там же.

²⁷⁵ Там же.

²⁷⁶ Там же.

отрубание руки у обвиненного в воровстве, убийство обвиненного в отступничестве и т.п. Подобные меры наказания подозреваемых и обвиненных в определенных видах преступлений вызывают протест среди приверженцев других религий, а также светских мусульман. Аль-Ахдар призывает арабскую интеллигенцию обратиться к международному сообществу, ООН, международным средствам массовой информации с призывом осудить систему телесных наказаний, существующую в странах арабского мира. Надо отметить, что с этим призывом аль-Ахдар обращался еще в 2001 г. в ходе своего интервью телеканалу «Аль-Джазира». После этого интервью его работа в арабоязычной газете «Аль-Хайят» была приостановлена. Аль-Ахдар утверждает, что это произошло в результате редакционной цензуры.

В своих работах Аль-Ахдар задает наиболее острые вопросы развития современного арабского общества: «Где проходит линия разделения между приверженцем какой-либо религии и гражданином? Как достичь такого понимания гражданства, которое подразумевает лишь приверженность Родине, а не какой-либо доминирующей религии? Как можно добиться того, чтобы в арабо-мусульманских странах дела рассматривались в соответствии с гражданским и международным правом?»²⁷⁷ По его мнению, одним из путей по разрешению данных вопросов является установление светского характера государства, когда последнее вмешивается только тогда, когда действия отдельных индивидумов или групп лиц в соответствии с их религиозными убеждениями нарушают законы, установленные обществом.

Также должна быть преодолена позиция, которая видит в исламе единственную истинную религию в мире. Именно эта позиция, по мнению аль-Ахдара, Мохаммеда Абид аль-Джабри и других исследователей проблемы, способствует развитию исламского терроризма и сопротивлению большого числа мусульман, живущих на Западе, усвоению традиций и норм светского общества. Создание межрелигиозного диалога является одной из приоритетных задач для любой религии. Для осуществления этой задачи могут способствовать различные научно-практические конференции, телевизионные просветительские программы и т.п. Переводы исследований и научных трудов, но уже с западных и других восточных языков (в отличие от средневекового периода), посвященных истории и развитию других мировых религий таких, как христианство и иудаизм, должны помочь мусульманам преодолеть религиозную нетерпимость к представителям иных вероисповеданий.

Итак, к главным целям секуляризации в арабском мире на современном этапе относятся: установление института гражданского общества, при котором женщины и немусульмане получают возможность быть избранными в органы власти. Для того, чтобы процесс не был негативно и болезненно воспринят, это право в начале может быть символическим, а лишь затем приобрести статус фактического права. Второй целью является признание права всех граждан на свободу вероисповедания и свободу совести. Под последней аль-Афиф аль-Ахдар понимает свободу исповедовать какую-либо религию или не исповедовать ее вовсе. Мыслитель настаивает на том, что разделение религиозного и светского, соблюдение и защита прав и свобод являются необходимыми условиями прогресса человеческой цивилизации.

Говоря о секуляризации в странах арабского Востока, надо отметить, что на со-

²⁷⁷ Там же.

временном этапе в ряде стран отмечается рост влияния религиозного фактора на общество. Резкая политическая и религиозная дифференциация не создает гармонии в арабском обществе, которая так необходима для решения наиболее актуальных задач современности. Тем не менее, есть надежда, что со временем определенные положения, характерные для явления секуляризации, станут неотъемлемой частью жизни на арабском Востоке. Несмотря на то, что уже есть некоторые признаки движения в данном направлении (к примеру, участие женщин в муниципальных выборах в Саудовской Аравии), необходимо признать, что в настоящее время проблема секуляризации в странах арабо-мусульманского мира является больше предметом исследований арабских и западных интеллектуалов, нежели частью программ общественно-политических партий и движений, способных влиять на положение в регионе. А значит практическое развитие в данном направлении откладывается на неопределенный срок, создавая возможность для увеличения сторонников конфессионализма и фундаментализма при объективном значительном усложнении ситуации.

Философия С.Х. Насра в диалоге цивилизаций

А. П. Шмаков

Распад биполярной системы международных отношений привел к выработке в 1990–2000 гг. новых геополитических концепций, поставивших задачей обосновать новый расклад сил на международной арене. Несмотря на то, что разговоры о «глобализации» стали своего рода «общим местом», немалое значение, на фоне эскалации этнорелигиозной проблематики, придается и феноменам отдельных цивилизаций, а также вопросам их взаимодействия друг с другом. Если ранние исследователи-представители, условно говоря, англо-саксонской школы (Б. Льюис, С. Хантингтон) предпочитали заострять внимание на эвентуальных конфликтах в процессе подобного взаимодействия, то по мере появления в политологическом обороте термина «диалог цивилизаций» право на существование получила новая тенденция, с одной стороны учитывающая многополярность глобального миропорядка, многоплановый характер этноконфессиональной карты планеты, с другой же — дистанцирующаяся от постулата о том, что некоторые цивилизации служат источником потенциальных вызовов и угроз для других.

Характерно, что понятие «диалог цивилизаций» первоначально появилось в иранском истеблишменте. В XX веке Иран вообще стал «генератором» многих идей, имевших значительный резонанс как непосредственно в регионе Ближнего и Среднего Востока, так и в мире в целом. Причем, задолго до того, как конфессиональный фактор стал играть одну из определяющих ролей в международной политике, иранские мыслители (Р.М. Хомейни, А. Шариаги) стали прибегать к религиозной трактовке проблем современного мира. К этой же плеяде мыслителей относится и рассматриваемый в настоящем докладе Сейид Хоссейн Наср.

Сейид Хусейн Наср родился в 1933 году в Иране, в семье, восходящей к Пророку Мухаммаду. Отец — Валиулла Наср был видным общественным деятелем в стране, занимая одно время пост министра образования. До 12 лет С.Х. Наср проходил обучение дома на основе традиционных мусульманских методик преподавания, затем был направлен отцом в американскую школу в Нью-Джерси, по окончании которой поступил в Массачусетский университет, где изучал геологию и геофизику. Среди

его лекторов значились Р. Оппенгеймер и Б. Рассел. В те же годы молодой иранец впервые познакомился с учением Р. Генона²⁷⁸.

Школа традиционализма Р. Генона возникла во Франции в начале XX века, получив в дальнейшем развитие в трудах его учеников, в т.ч. Ф. Шюона, Т. Буркхардта, М. Лингза. Взгляды Генона явились развитием мистико-ориентированной французской консервативной мысли XIX века (де Мэстра, Фабра д'Оливье, Сент-Ив д'Альвейдра)²⁷⁹. Подобно им Генон выступал против политических, социальных и экономических основ современного ему западного общества. Вместе с тем, в отличие от предшественников, его труды демонстрируют близкое знакомство с внешневропейскими религиозными доктринами (ислам, индуизм, даосизм), из постулатов которых он, в основном, и исходил в ходе критики идей Модерна. На сегодняшний день традиционализм в наиболее структурированном виде представлен движением «Марьямия», основанным учеником Генона, Ф.Шюоном, и являющимся по форме суфийским тарикатом (Шюон принял Ислам в 1930-х гг. в Алжире, где он проходил учебу у одного из шейхов духовного ордена Шазилия; в настоящее время большинство т.н. «традиционалистов» геноновской школы являются мусульманами)²⁸⁰. Движение объединяет в своих рядах значительное число востоковедов и специалистов по сравнительному религиоведению Европы, Америки и мусульманских стран (помимо упоминающихся в настоящем докладе — также О. Бакар, Р.-Ш. Каземи, Ж.-Л. Мишон, У. Стоддарт и т.д.). Фактически, ему принадлежит целая серия издательств, специализирующихся на выпуске востоковедческой и религиоведческой литературы, а также академических изданий классических трудов исламской мысли («Fons Vitae», «Islamic Texts Society», «Sophia Perennis», «World Wisdom»).

Под влиянием традиционализма Наср переключился на изучение философии, защитив в Гарварде диссертацию («Концепции натурфилософии и методы ее изучения в трудах "Ихван эль-Сафа", Бируни и Ибн Сины»)²⁸¹ и продолжив классическое мусульманское образование на родине под руководством шиитских теологов (Х. Табатабаи, А. Казвини). В те же годы он вступил в «Марьямию» и с кончиной Ф. Шюона (1998 г.) и М. Лингза (2005 г.) является ее наиболее авторитетным лидером.

До революции 1979 г. С. Х. Наср преподавал в Тегеранском университете. Пользуясь покровительством шахского двора и будучи чрезвычайно близок к императрице Фара, в 1974 г. он основывает Императорскую Иранскую Академию философии. Издававшийся при ней журнал «Джавидан Херад» (перс. «Вечная мудрость» — аллюзия на термин «изначальная Традиция», «Sophia Perennis») выпускается Насром до сих пор в США на английском языке под титулом «Sophia» и служит трибуной для публикаций традиционалистских авторов. Успеху данного начинания в значительной степени способствовала личная дружба философа с выдающимся французским ориенталистом А. Корбэном, 1940-х гг. впервые занявших

²⁷⁸ Sedgwick M. *Against the Modern World*. Oxford University Press, 2004.

²⁷⁹ Дугин А. «Пророк Золотого Века» (послесловие к: Генон Р. Кризис современного мира. М., «Арктогея», 1991.)

²⁸⁰ Sedgwick M. *Against the Modern World*. Oxford University Press, 2004.

²⁸¹ Ibidem.

ся переводом и изданием со своими комментариями таких ранее малоизвестных иранских мистиков, как Сохраварди и других представителей основанной им близкой учению неоплатоников школы «восточного озарения» («ишрак»), исмаилитских авторов и т.д. К учениками Насра по Императорской Академии можно отнести видного специалиста — исследователя суфизма американца В. Читтика, внесшего весомый вклад в популяризацию для англоязычной аудитории творчества Ибн Араби и Джеляль ад-Дина Руми; японку С. Мурата, одной из первых начавшей академическое изучение гендерного аспекта суфийской метафизики; французам П. Лори, преемника Корбэна в качестве заведующего кафедрой востоковедения в Сорбонне; а также иранцев, таких как аятолла Дж. Аштияни (крупнейший в Иране исследователь философии школы «ишрак»), Г. Авани (глава Академии после свержения шаха и прихода к власти исламистов), Х. Адил (профессор философии Тегеранского университета, влиятельная фигура в первые годы существования режима «исламской республики»), Х. Шарифи (основатель «Furqan Foundation», один из действующих до сих пор шейхов «Марьями»).

Несмотря на близость Насра окружению свергнутого шаха и тот факт, что он сам и часть его коллег последовали вместе с другими представителями иранской элиты в эмиграцию, влияние его идей ощутимо в Иране и поныне. В числе членов сформированного после 1979 г. Совета по вопросам культурной революции трое были на тот момент приверженцами традиционалистских взглядов (Н. Пуржавади, Р.Д. Ардакани, А. Соруш). Упомянувшийся Х. Адил долгое время представлял консерваторов в меджлисе (парламенте) страны и до сих пор близок к высшим эшелонам власти благодаря родству с Верховным Лидером ИРИ, аятоллой Хаменеи (сын последнего женат на дочери Адила).

В среде иранской диаспоры получили развитие взгляды таких представителей насровской Академии, как Л. Бахтиар (участница женского революционного движения, в первые годы после революции издавала журнала для мусульманок — «Мах-джуба») и Д. Шайеган (автор нашумевшей в 1970-х гг. книги «Азия против Запада»). Оба, на первых порах, поддерживали революционный пафос хомейнизма, однако затем вынуждены были покинуть страну.

Сильное увлечение идеями Насра (и Генона) в молодости испытал, как уже указывалось, один из ведущих идеологов иранских «реформаторов» из круга лиц, близких преждему Президенту страны, М. Хатами — А. Соруш, ставший в 1998 г. инициатором широкой интеллектуальной дискуссии в среде представителей иранских религиозных кругов по вопросу о плюрализме и выборе новых путей развития страны. Таким образом, идеи традиционализма затронули в той или иной степени как иранские консервативные круги, так и либералов, как сторонников победившей революции, так и эмигрантов.

О продолжающейся популярности Насра в Иране в 1980–1990-х гг. свидетельствует тот факт, что его книги (большинство из них написаны на английском) продолжали все эти годы переводиться и издаваться на фарси. Так же обстоят дела и с выходом в Иране трудов традиционалистской классики (Генон, Шюон, Буркхардт, Лингз). Особенно примечателен тот факт, что в стране легально действует отделение «Марьями» (возглавляемое одним из профессоров Тегеранского университета), несмотря на довольно сомнительный, с точки зрения исламской ортодоксии, ха-

рактер данного тариката. Вообще, по оценкам наблюдателей, по состоянию на 2001 г. большинство преподавателей философии в иранских вузах либо были традиционалистами сами, либо были знакомы с основополагающими доктринами этой школы²⁸².

В настоящее время С. Х. Наср — профессор Университета Джорджа Вашингтона, постоянно проживает в Соединенных Штатах, активно способствует развитию исламских исследований в американских и европейских вузах. Автор более 50 трудов, в т.ч.: «Идеалы и реалии современного человечества», «Исламские исследования: очерки о законодательстве, обществе, науке, философии и суфизме», «Наука и цивилизация в Исламе», «Человек и природа: духовный кризис современного человечества», «Ислам и ситуация современного человечества», «Исламская наука: иллюстрированное исследование», «Наука и технология в Исламе», «Исламская жизнь и мышление», «Знание и сакральное», «Традиционный Ислам в современном мире».

Сын — Вали Реза Наср, автор книг по различным аспектам шиизма («Шиизм: доктрины, мышление и духовность», «Ожидания в канун нового тысячелетия: шиизм в истории»), а также исследователь исламского фундаментализма на примере Пакистана («Авангард исламской революции: пакистанская «Джамаат-и Ислами», «Маудуди и становление исламского ревайализма»).

В последние годы отдельные произведения Насра стали издаваться также и на русском языке. Основную роль в этом деле играет Посольство Ирана в Москве и Культурный центр ИРИ, что также свидетельствует о том, что рассматриваемый философ, несмотря на его неоднозначные отношения с существующим после 1979 г. режимом, продолжает пользоваться у себя на родине значительным авторитетом.

Основные темы, затрагиваемые в произведениях С. Х. Насра, следующие: история мусульманской философии²⁸³, диалог Ислама и современной цивилизации²⁸⁴; исламские подходы к вопросам экологии и вызовам техногенного характера²⁸⁵.

В первом аспекте, иранец следует концепции своего французского коллеги А. Корбэна и учителя — аятоллы Табатабаи, полагавших, что ядром исламской мысли были особые герметические подходы к толкованию Корана, наиболее полно разработанные в таких течениях, как исмаилизм, иранский шиизм, и, особенно, в философии Сохраварди. Неоплатонические по сути взгляды Сохраварди (и его предшественников среди суфиев VIII–XII веков), согласно собственному призванию этого мыслителя, имеют общие истоки с традицией западной платонической школы²⁸⁶. Постулирование единой парадигмы для выявленного Корбэном «эзотерического» ядра средневековой мусульманской мысли (прежде всего в Иране), с одной стороны, и классической европейской философии — с другой, сподвигло более поздних

²⁸² Ibidem.

²⁸³ Nasr S.H. *Ideals and Realities of Islam*. New York, Praeger, 1966; Nasr S.H. *Traditional Islam in the Modern World*. London and New York, Kegan Paul, 1987.

²⁸⁴ Nasr S.H. *Islam and the plight of Modern Man*. London, Longman, 1975; Nasr S.H. *Traditional Islam in the Modern World*. London and New York, Kegan Paul, 1987.

²⁸⁵ Nasr S.H. *Science and Civilization in Islam*. Cambridge. Harvard University Press, 1968; Nasr S.H. *The Encounter of Man and Nature. The Spiritual Crisis of Modern Man*. London, Allen & Unwin, 1968.

²⁸⁶ Корбэн А. История мусульманской философии (на сайте <http://www.fatuma.net>, et al.)

исследователей на поиски параллелей в учении иранских теологов Нового времени (мулла Садра, Мир Дамади, Фендерески и другие представители т.н. «исфаханской школы» и ее наследники вплоть до идеологов революции 1979 г.: Хомени, Монтазери и др.) с концепциями, например, М. Хайдеггера. Рассмотрение мусульманской мысли под таким углом призвано способствовать ее сближению с менталитетом западного человека.

Наср использует свое специфическое положение в американской элите для наведения мостов с миром Ислама западников, включая представителей Администраций Б. Клинтона и Дж. Буша. Как аутентичный представитель «Востока», он — удобная для американских и британских СМИ фигура в деле опровержения тезисов, озвучиваемых идеологами фундаментализма. Следуя логике Генона, Насру неоднократно приходилось (несмотря на вполне предсказуемую неоднозначную реакцию на это части мусульман) публично признавать совместимость своей религии с Христианством и Иудаизмом. С другой стороны, вследствие той же линии, его идеи с настороженностью воспринимаются в кругах христианских правых, которые, как считается, после 2000 г. оказывают все большее влияние на внутреннюю и внешнюю политику Вашингтона.

Более того, Ислам для Запада, по Насру, может стать не просто союзником, но чуть ли не панацеей от современных вызовов и угроз. Демонстрируя неплохое знакомство с первоисточниками, представители насровской школы популяризируют предлагаемые Исламом модели противодействия социальным кризисам, проблемам урбанизации, издержек научно-технического прогресса и т.д. Таковые заходы вызывают серьезный интерес со стороны некоторых представителей западной элиты, особенно известного своими симпатиями к мусульманскому миру и лично знакомому с С. Х. Насром наследнику британского престола принцу Чарльзу.

Вообще, на такой прикладной аспект насровской мысли, как вопрос элит, необходимо обратить особое внимание. Р. Генон, последователем которого считает себя иранский философ, считал определяющим условием для их формирования факт т.н. «инициации», т.е. приобщения к реальностям сверхъестественного порядка. Разумеется, речь в таком случае может идти в первую очередь о «духовной элите», однако геноновская школа объединяет как раз такой тип людей, «людей знания», условно говоря — «брахманов», и считает той категорией, которая достойна вершить общественные процессы. Возвращение к «золотому веку», по Генону, невозможно без реставрации власти клерикального сословия, которое в «нормальном» (в их понимании) обществе должно «подмять» под себя военно-бюрократическую касту («кшатриев») и тем более — буржуазию, пролетариат, т.е. «приземленные» классы социума.

Естественным инкубатором «духовной элиты» в данном понимании служат структуры наподобие суфийских тарикатов, военно-монашеских орденов и т.д. Движение «Марьямийа», к которому принадлежит С. Х. Наср и которым он в значительной степени руководит, как раз и претендует на статус суфийского тариката. Несмотря на то, что консервативно настроенные мусульмане (особенно среди салафитов, неприемлющих суфизм в целом) встречают такие заявления с глубоким скепсисом, с 30-х гг. прошлого века основанное Ф. Шьюном движение по-прежнему позиционирует себя именно в данном качестве. В отличие от псевдо-суфийских сект, основанных на Западе разного рода шарлатанами из стран Исламского мира, «Марья-

мия» привлекает в свои ряды не только броских на «экзотику» европейцев и американцев, но и аутентичных мусульман, зачастую представляющих культурную и политическую элиту своих стран (сам Наср — яркий тому пример), а также имеющих солидный «бэкграунд» в плане религиозного образования. С другой стороны, «Марьямию» отличает от классических тарикатов Востока в первую очередь то, что она была основана европейцами, ее центр базируется на Западе, и в основе идеологии (при сохранении мусульманских внешних форм) лежат труды европейских интеллектуалов XX века. Единственное отчасти схожее с «Марьямией» движение в суфийской среде — сообщество «Мурабитун» шотландца шейха Абдель-Кадера ас-Суфи (Иан Даллес). С шюоновской структурой их роднит западное происхождение «отцов-основателей» и апелляции к европейскому интеллектуальному наследию (хотя специфика «Мурабитун» такова, что они акцентируют в большей степени политическую культуру Запада). Однако по сравнению с эклектической «Марьямией», в плане идеологии движение Абдель-Кадера исходит строго из классического наследия Ислама (маликитского мазхаба), поэтому оно в большей мере попадает в разряд «традиционных» для арабо-мусульманского мира форм.

Уникальный в этом плане статус «Марьями» делает из нее удобный инструмент, канализирующий движение интеллектуальных импульсов, зародившихся на Западе, в среду восточных элит. Парадоксальным в данной ситуации представляется то обстоятельство, что сами подобные «импульсы» носят ярко обозначенный антизападный характер, т.к. взгляды учителей Насра — Генона, Шюона и даже отчасти Корбэна — исходят из противопоставления Традиции Модерну, рассматривая последний как синоним «западного» образа жизни. Неудивительно, что, как следствие подобной двойственности, отношение к «Марьямии» в арабо-мусульманских кругах зачастую амбивалентно. Наиболее удобное объяснение (пропагандируемое, кстати, вышеупомянутым движением «Мурабитун» в лице его теоретика У.И. Вадильо) — обвинить «Марьямию» в соучастии во франк-масонском или ином похожем «заговоре». Такие выпады, однако, делаются либо людьми, поверхностно знакомыми с объектом критики, либо сознательно вводящих в заблуждение свою аудиторию. Дело в том, что при всей парадоксальности, «Марьямия», будучи плоть от плоти порождением Запада (на что, в частности, обращает внимание М. Седгвик²⁸⁷), в своем противостоянии процессам модернизма и вестернизации совершенно искренняя.

Итак, в рамках исламской религии традиционализм по Насру становится своего рода «третьим путем», дистанцированным как от официального мейнстрима, так и от сектанства (в т.ч. радикальной направленности). Данное обстоятельство, вкупе с тем фактом, что сам Наср проживает и преподает в США, будучи полноценным членом тамошнего академического истеблишмента, не говоря уже о достаточно большой популярности его идей в исламском мире, не может не вызывать интереса американской Администрации в свете все большей эскалации ее активности на Ближнем и Среднем Востоке. Хотя сам Наср, по крайней мере, в личном общении, демонстрирует определенную сдержанность в отношении Президента Соединенных Штатов Дж. Буша и «неоконов» из его окружения, объективно его вес как общественного и религиозного деятеля оказался востребован, в частности, в 2001 г.,

²⁸⁷ Sedgwick M. *Against the Modern World*. Oxford University Press, 2004.

когда Наср выступил организатором и участником серии межконфессиональных форумов, нацеленных на поиск формулы сосуществования Исламской и Христианской цивилизаций.

Так, 18–20 октября 2001 г. — через месяц после трагических событий в Нью-Йорке и Вашингтоне и в разгар антиисламской истерии, подогреваемой в некоторых западных СМИ на фоне начавшихся в те дни авиаударов по Афганистану, — в Университете Южной Каролины проводится конференция под несколько поэтическим названием «Пути к сердцу: Суфизм и Христианский Восток». Выбор подобного названия был обусловлен составом участников, среди которых значились серьезные специалисты по метафизической проблематике Христианства и Ислама, являющиеся, в то же время, достаточно авторитетными людьми в христианском и мусульманском сообществах. Помимо Насра, в мероприятии приняли участие Владыка Каллист (Уэр) — епископ Диоклейский в юрисдикции Вселенского Патриархата; Винсент Росси — директор образовательных программ Американского Экзархата Иерусалимского Патриархата; Иоанн Хрисаугис — профессор богословия Богословского колледжа Святого Креста (Holy Cross Greek Orthodox School of Theology — основан в 1937 г. в Бруклине, крупнейшее учебное заведение юрисдикции Вселенского Патриархата в Западном полушарии); Джеймс Катсингер — профессор богословия Университета Южной Каролины; упоминавшиеся выше профессор У. Читтик и Р.-Ш. Каземи (последний — ведущий специалист лондонского Института исламилитских исследований, являющегося интеллектуальным центром «империи Агахана»); Х. Смит — автор научно-популярных книг по религиоведению (справочник «The World's Religions» за последние десятилетия выдержал несколько переизданий общим тиражом в сотни тысяч экземпляров). Не меньший, нежели состав участников, интерес вызвали намеченные в материалах конференции пути преодоления исламско-христианской напряженности, что позволило издательствам «World Wisdom» и «Fons Vitae» предпринять в 2002 г. издание отдельного сборника, содержащего доклады участников²⁸⁸.

Закономерно, что подавляющая часть авторов-христиан представлена православными. Наср вслед за Геноном²⁸⁹ и Шюоном²⁹⁰ считает Православие наиболее аутентичной ветвью Христианства, сохранившей в неприкосновенности внутренний смысл таинств и догматов. В редакцию издаваемого им журнала «Sophia Perennis» также входит православный автор — упомянутый Дж. Катсингер. С другой стороны, Наср, как и марьямиты в целом, считают истинным ядром традиционного Ислама суфизм, и таким образом методологически сближают аутентичное Христианство с аутентичным Исламом.

Последователи Насра имеют склонность подчеркивать, что поскольку они выступают за диалог мусульман с христианами, буддистами и представителями иных, в разной мере далеких от Ислама цивилизаций, то уж, дескать, в рамках собствен-

²⁸⁸ Paths to the Heart: Sufism and the Christian East. Bloomington, World Wisdom, 2002 (под ред. Дж. Катсингера).

²⁸⁹ Guénon R. Initiation et réalisation spirituelle. Paris: Ed. traditionnelles, 1952.

²⁹⁰ Paths to the Heart: Sufism and the Christian East. Bloomington, World Wisdom, 2002 (под ред. Дж. Катсингера).

но исламской традиции они тем более склонны продвигать политику единства различных мусульманских течений — суннизма, шиизма, суфизма. «Всеядность» традиционализма по Насру распространяется и на исмаилизм низаритов — закрытую секту, развившуюся на индо-пакистанском Субконтиненте, однако играющую все большую роль в межцивилизационных отношениях благодаря, не в последнюю очередь, вхожести ее наследственных лидеров, Ага-ханов, в первые эшелоны европейской элиты. Предпосылки для сближения между марьямитами и исмаилитами очевидны, поскольку оба течения не просто исповедуют высокую степень толерантности по отношению к другим религиозным традициям, но и зачастую черпают в них основания своей легитимности. Особенно это касается Индуизма (Имам исмаилитов, согласно популярным трактовкам, представляет собой аватару индуского божества Вишну; метафизика Веданты лежит в основе метафизики Генона, Шюона и, следовательно, где непосредственно, а где опосредованно, сказывается и на взглядах рассматриваемого здесь философа). Эти аспекты насровской мысли вполне отчетливо понимают в Тегеране, однако не исключено, что и в Вашингтоне рано или поздно он станет одним из элементов идеологического обоснования американских планов по созданию «Большого Ближнего Востока», особенно в свете усиливающейся конфронтации между шиитами и суннитами в Ираке, Ливане, государствах Персидского Залива и других «жизненно важных» для США странах региона.

Воистину, степень влияния идей С. Х. Насра на мусульманский мир уже сейчас не следует недооценивать. К настоящему времени в мусульманских странах (не считая Ирана) изданы следующие его книги: «Введение в исламские космологические доктрины» (Куала-Лумпур: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1992; Стамбул: İnsan Yayinlari, 1985); «Три мусульманских ученых: Авиценна, Сохраварди, Ибн Араби» (Бейрут: Dar al-nahar li'l-nashr, 1986; Стамбул: İnsan Yayinlari, 1985, 1996); «Идеалы и реалии Ислама» (Каир: AUC Press, 1989, англ. яз.; Стамбул: İz Yayincılık, 1996); «Исламские исследования: очерки о законодательстве, обществе, науке, философии и суфизме» (Бейрут: Al-dar al-Muttahida li'l-Nashr, 1975); «Наука и цивилизация в Исламе» (Лакхор: Suhail Academy, 1983, англ. яз.; Шах Алям: Dewan Pustaka Fajar, 1984; Бандунг: Penerbit Pustaka, 1986; Стамбул: İnsan Yayinlari, 1989); «Человек и природа: духовный кризис современного человечества» (Стамбул: Yeryüzü Yayinlai, 1982; там же: Ağaç Yayincılık, 1991); «Ислам и ситуация современного человечества» (Стамбул: İnsan Yayinlari, 1984, 1996); «Исламская наука: аннотированная библиография» (Лакхор: Suhail Academy, 1985, англ. яз.); «Наука и технология в Исламе» (Стамбул: İnsan Yayinlari, 1992); «Западная наука и азиатские культуры» (Дели: Indian Council for Cultural Relations, 1976, англ. яз.); «Садр ад-Дин Ширази и его трансцендентальная философия» (Куала-Лумпур: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1992); «Исламская жизнь и мышление» (Стамбул: İnsan Yayinlari, 1988); «Знание и сакральное» (Стамбул: İz Yayincılık, без даты); «Мухаммад — человек Аллаха» (Куала-Лумпур: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1993); «Традиционный Ислам в современном мире» (Куала-Лумпур: Foundation for Traditional Studies, 1988; Стамбул: İnsan Yayinlari, 1989, 1996); «Исламское искусство и духовность» (Дели: Indira Gandhi National Center for the Arts, 1990; Бандунг: Mizan, 1993, англ. яз.); «Путеводитель молодого мусульманина по современному миру» (Петалинг Джая: Mekar Publisers, 1994; İz Yayincılık, 1995, 1996); «Ислам и вызовы 21 века» (Куала-Лумпур: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1993); «Путеше-

ствие через мир персидской истории и культуры» (Лахор: Iqbal Academy, 2000; англ. яз.). За исключением специально отмеченных случаев, издания выполнены в переводах на национальные языки.

Своего рода «полигоном» для обкатки идей С. Х. Насра в перспективе может стать Босния, чему способствует ярко выраженный европейский характер Ислама, с одной стороны, и укорененность среди боснийцев суфийского, мистико-ориентированного (во многом, «крипто-шиитского») Ислама — оба эти аспекта роднят боснийских мусульман с «марьямитами». И действительно, в БиГ наблюдается непропорционально большое для такой маленькой страны число последователей рассматриваемого нами тариката. В их числе — такие постоянные авторы издающегося Насром журнала «София», как бывший Министр образования в Правительстве А. Изетбеговича Энес Карич и популярный среди англоязычной аудитории автор книг на боснийскую тематику Рушмир Махмутчахаджич. Кроме того, в Боснии функционируют отдельные интеллектуальные кружки мусульман-традиционалистов, включая т.н. «Институт Ибн Сины» (Сараево), группирующий вокруг журнала «Знамена времени» («Znakovi vremena»). Основные публикации посвящены исламскому гнозису с сильным уклоном в шиизм. Показательно, что в политическом плане эта среда ориентируется на Иран.

Влияние идей С. Х. Насра и традиционалистской школы в целом ощутимо также и в еще одной стране на стыке европейского и исламского миров — Турции. Так, уже к 2000 г. на турецкий язык были переведены все произведения этого автора²⁹¹. Причем эти труды включают и переводы с персидского, на западных языках никогда не издававшиеся. Специфика лаицистского режима Анкары не позволяет в данном случае делать столь далеко идущих выводов, как применительно к Боснии, однако вместе с тем опосредованное воздействие Насра — через суфийские тарикаты, особенно классический для турков Накшбандию в его различных модификациях (включая модернизированный вариант в лице последователей шейха Низама Купруси), — имеет место быть. В числе активных популяризаторов Насра в Турции — выходец из старинного албанского суфийского рода М. Килич. Ведущий переводчик Насра на турецкий — М. Тахрали — также принадлежит одному из тарикатов (Рифаия). Обращает внимание, что по сравнению с боснийским и даже иранским, турецкий традиционализм носит куда более выраженный исламский характер. Вместе с тем, геополитическое положение Турции и рост турецкой диаспоры на Западе служат дополнительными факторами, в перспективе способствующими, в рамках взаимодействия европейцев и Ислама, консолидации насровской идеологии в качестве одного из межцивилизационных мостов.

Таким образом, Наср в контексте влияния его философии на Исламский мир представляет интерес по меньшей мере в двух ипостасях. Во-первых — как шейх ордена Марьямья, важность которого в трансляции западных интеллектуальных импульсов во Восток (равно как и в обратном направлении) вкратце раскрыта выше. Во-вторых, как только что было отмечено, Наср как мыслитель, вне связи с «окормляемой» им структурой, также пользуется достаточной известностью в мусульманских кругах тех стран, которые располагаются в зоне межкультурного

²⁹¹ Sedgwick M. *Against the Modern World*. Oxford University Press, 2004.

разлома. К этому можно присовокупить и влияние Насра на его родине — в Иране, о чем подробно говорилось в начале доклада. Таким образом, в обоих случаях рассматриваемая фигура может служить фактором, затрагивающим диалог цивилизаций. В этой связи нельзя недооценивать тот факт, что С. Х. Наср проживает в США, близок американскому истеблишменту и может быть использован в соответствующем ключе в «большой политике».

Литература

1. Guénon R. Initiation et réalisation spirituelle. Paris: Ed. traditionnelles, 1952.
2. Nasr S. H. Ideals and Realities of Islam. New York, Praeger, 1966; Nasr S. H. Traditional Islam in the Modern World. London and New York, Kegan Paul, 1987.
3. Nasr S. H. Science and Civilization in Islam. Cambridge. Harvard University Press, 1968.
4. Nasr S. H. The Encounter of Man and Nature. The Spiritual Crisis of Modern Man. London, Allen & Unwin, 1968.
5. Nasr S. H. Islam and the plight of Modern Man. London, Longman, 1975; Nasr S. H. Traditional Islam in the Modern World. London and New York, Kegan Paul, 1987.
6. Nasr S. H. Knowledge and the Sacred. New York, Crossroad, 1981.
7. Nasr S. H. Traditional Islam in the Modern World. London and New York, Kegan Paul, 1987.
8. Paths to the Heart: Sufism and the Christian East. Bloomington, World Wisdom, 2002 (под ред. Дж. Катсингера).
9. Sedgwick M. Against the Modern World. Oxford University Press, 2004.
10. Дугин А. «Пророк Золотого Века» (послесловие к: Генон Р. Кризис современного мира. М., «Арктогея», 1991.)
11. Корбэн А. История мусульманской философии (на сайте www.fatuma.net, et al.)

Фактор ислама во внешней политике Азербайджана

Н. Алиев

Глобальные процессы, произошедшие в конце XX века, такие как завершение «холодной войны» и распад СССР, привели к серьезному изменению системы международных отношений, и, в целом как следствие, к новой геополитической ситуации в мире. На постсоветском пространстве образовались новые независимые государства, одним из которых был Азербайджан.

Азербайджанская Республика вышла на мировую арену в качестве независимого суверенного государства. На первом этапе своей независимости в период с 1991 по 1993 г. страна столкнулась с экономическими, социальными, политическими проблемами, с военной агрессией со стороны Армении и была на грани гражданской войны. Неумелое политическое руководство усугубило ситуацию, это сказывалось на всех уровнях жизнедеятельности страны. Так обстояла ситуация и с внешней политикой, векторы которой были односторонними, принимались необдуманные решения, не учитывалась геополитическая обстановка в регионе.

В новых геополитических условиях такая внешняя политика была обречена, так как Азербайджан географически расположен между востоком и западом, а богатые природные ресурсы, транзитный потенциал «восток—запад» и «север—юг» определяют проведение многовекторной, сбалансированной и стратегически обдуманной политики. В 1993 г. после прихода Гейдара Алиева к власти, происходит смена политического курса как во внутренней, так и во внешней политике. Именно благодаря Гейдару Алиеву стране удалось выйти из кризисного положения. Внешняя политика приобрела независимый, многовекторный и прагматичный характер, основой которого стали национальные интересы государства. Были определены основные направления и стратегические приоритеты внешней политики²⁹². Одним из направлений стали отношения с Исламским миром.

В современном мире возрастает роль и значение исламских стран, международных исламских организаций. Это явление связано с огромными запасами природ-

²⁹² Мехтиева Р. Азербайджан: Вызовы Глобализации. Баку, 2004, с. 269.

ных ресурсов, в частности, нефте-газовых ресурсов мусульманских стран ОПЕК (Организация стран-экспортеров нефти). Как пример можно назвать мировой энергетический кризис 1973 г., организованный арабскими странами ОПЕК против США и других западных стран, в связи с арабо-израильской войной 1973 г., свидетельствует о большой зависимости мира в энергетической сфере от исламских стран, и о том, что исламские страны могут принимать самостоятельные коллективные решения, не учитывая интересы западных стран.

В результате Исламской революции в Иране в 1979 г. мир пережил очередной виток энергетического кризиса и роста цен на нефть. Нефтедобывающие государства получили в свои руки огромные финансовые ресурсы. Нефть и нефтедоллары стали инструментом не только экономического развития соответствующих стран региона, но и их внешней политики. Немаловажное значение имело и то, что экспортеры нефти стали крупнейшими инвесторами, в том числе и в экономику стран Запада. Нефтедобывающие страны стали одними из основных заказчиков и покупателей на мировом рынке оружия и боеприпасов. В результате роста зависимости экономики индустриально развитых стран от ближневосточной нефти Ближний Восток и Средний Восток превратился в один из самых значимых регионов мира²⁹³.

Демографический рост в мусульманских странах также способствует миграции мусульманского населения в западные страны, где растет мусульманское население, примером может служить скандал связанный с карикатурами.

Организация Исламская Конференция является самой крупной и наиболее авторитетной правительственной мусульманской международной организацией. В настоящее время членами организации являются 57 стран с населением около 1,2 млрд человек²⁹⁴.

В Международных отношениях фактор Ислама также приобретает важное значение. Страны Исламского мира превращаются в центры силы на мировой арене.

Азербайджан исторически является частью исламского мира со своей историей, культурой, религией, традициями и обычаями. В силу того, что большинство населения страны исповедует Ислам, отношения с исламским миром всегда стояли в приоритетах внешней политики Азербайджана. Большое внимание уделялось возрождению исторических связей с мусульманскими странами и с международными организациями, членами которых они являются. Азербайджан развивает экономическое, политическое, культурное сотрудничество как на уровне двухсторонних отношений, так и во многостороннем формате.

С 1991 г. Азербайджан является членом Организации Исламская конференция, вступив вместе с Кыргызстаном, Таджикистаном, Туркменистаном²⁹⁵. Принятие Азербайджана в ОИК было важным событием на пути вступления в мировое исламское сообщество.

5 июня 1992 г. Азербайджан первым из мусульманских стран бывшего Союза стал членом Исламского банка развития, объединившего к тому времени 44 стра-

²⁹³ Гаджиев К.С. Геополитические горизонты России (контуры нового миропорядка). М., 2007, с. 475.

²⁹⁴ Там же, с. 471.

²⁹⁵ Гусейнов Э., Абдуллаев Р. В Мекке прошел саммит ОИК. — «Вышка», 12–18.05.2006, № 48.

ны исламского мира. С момента своего вступления в ОИК Азербайджанская Республика пользуется неизменной поддержкой этой организации. Членство в ОИК является для Азербайджана фактором, укрепляющим внешнеполитические позиции республики²⁹⁶. Организация Исламская Конференция открывала для Азербайджана возможности расширения международных связей и укрепление позиций страны, также политической, экономической и моральной поддержки. Организация Исламская конференция была одной из первых, поддержавшая позицию Азербайджана в армяно-азербайджанском конфликте. С интенсификацией связей страны с ОИК армяно-азербайджанский, нагорно-карабахский конфликт был включен в список проблем по сотрудничеству ОИК с ООН²⁹⁷.

Организация Исламская Конференция была первой авторитетной трибуной для доведения всей правды об Азербайджане, об армяно-азербайджанском конфликте мировому сообществу. В декабре 1994 г. национальный лидер Азербайджана Гейдар Алиев принял участие на VII конференции глав государств и правительств стран-членов ОИК в Касабланке (Марокко). Руководителя Азербайджана в аэропорту Касабланки встречал лично сам Король Гасан II. Этот знак глубокого уважения монарх оказывал далеко не всем²⁹⁸.

В ходе саммита Президент Азербайджана провел ряд двусторонних встреч с руководителями стран Турции, Египта, Кувейта, Объединенных Арабских Эмиратов, Иордании, Пакистана, Ирана, Саудовской Аравии, Малайзии, Брунея, Палестины, Мальдивских островов и др²⁹⁹. Эти встречи еще больше сблизили страны и дали новый импульс для дальнейшего расширения сотрудничества и связей Азербайджана с другими мусульманскими странами.

На саммите было принято 2 резолюции, связанные с Азербайджаном. В первом документе содержалось «осуждение агрессии Армении против Азербайджана, требование немедленного и безоговорочного освобождения всех оккупированных азербайджанских территорий, включая Шушу и Лачин». Во второй говорилось: «Призыв ко всем странам-участницам, исламским учреждениям и международным организациям оказывать экономическую и гуманитарную помощь Азербайджану, более миллиона граждан которого оказались в положении беженцев и вынужденных переселенцев»³⁰⁰.

Надо отметить, что резолюции были приняты единогласно. Выступление Президента Азербайджана произвело глубокие впечатления на участников саммита, что позволило мировому мусульманскому сообществу близко ознакомиться с ситуацией в Азербайджане, в частности, с Карабахской проблемой. «Сегодня здесь впервые прозвучала информация об Азербайджане и его проблемах, — говорил Г. Али-

²⁹⁶ Шекирзаде Н. Содружество Независимых Государств (СНГ). Азербайджанская Республика во внешнеполитических и внешнеэкономических процессах (1991–2006 гг.). Баку, 2007, с. 187.

²⁹⁷ Гасанов А. Современные международные отношения и внешняя политика Азербайджана. Баку, 2007, с. 646.

²⁹⁸ Ахундова Э. Мгновения истины, Баку, 2003, с. 45.

²⁹⁹ Гасанов А. Ук. соч., с. 646.

³⁰⁰ Ахундова Э. Ук. соч., с. 45.

ев. Многие ораторы в своих выступлениях почти не упоминали о конфликте между Азербайджаном и Арменией. И это происходит от незнания существа дела, поэтому я уверен, что наш нынешний визит в Марокко будет способствовать расширению и углублению сотрудничества Азербайджана со всем исламским миром»³⁰¹.

Секретариат ОИК и руководители ряда государств обратились к Гейдару Алиеву с просьбой выступить с речью от имени стран Азии на заключительном заседании саммита в Касабланке (Марокко). Президент Азербайджана, принявший эту просьбу, выступил от имени стран континента, проанализировал итоги конференции и высоко оценил ее результаты³⁰².

Возвращаясь с саммита в Касабланке на родину, Гейдар Алиев сказал журналистам в самолете: «За истекшие три года Азербайджан осуществлял определенное сотрудничество с ОИК, но оно не было достаточно эффективным. Поэтому участие Азербайджана в VII саммите на уровне главы государства, несомненно, является большим событием в связи с положением Азербайджанской республики на международном арене, и с точки зрения его внешней политики. А то, что в первой части этой встречи мне было представлено слово и моя речь была внимательно выслушана, положительные отзывы большинства глав государств о моем выступлении, реакция, порожденная этим выступлением, свидетельствует о том, что Азербайджанская Республика уже заняла свое достойное место... И проделанная нами на этом саммите работа, и мое выступление, и резолюции, и наши двусторонние встречи с главами государств, встречи и беседы, проводившиеся в перерывах между заседаниями, послужили тому, что теперь Азербайджан знают, можно сказать, почти все исламские государства»³⁰³.

Аналогичные, принятым на саммите в Касабланке в 1994 г., резолюции были приняты и на последующих саммитах ОИК в Исламабаде в 1997 г., Тегеране (1997), Угадугу (Буркина-Фасо) (1999) и в последующих саммитах ОИК.

Результатом этой работы с ОИК и его структурами стало принятие Исламским банком развития решения о проведении в Баку Международной инвестиционной конференции. Конференция состоялась 21 сентября 1996 г. В мероприятии наряду с президентом Банка и членами Совета директоров участвовало около 180 деятелей из 17 стран. Выступая на конференции, Президент Азербайджана Гейдар Алиев выразил надежду, что впервые проводимая ИБР конференция на столь высоком уровне придаст импульс деятельности банка во всех мусульманских странах, в том числе и в Азербайджане. Он сказал: «По своим историческим корням, обычаям и традициям, религиозной принадлежности Азербайджан является исламской страной и ввиду своей близости с исламскими странами как с географической точки зрения, так и с точки зрения схожести наших обычаев и традиций имеет возможность для более тесного сотрудничества с ними. Исламские страны расположены на таких точках мира, что их климат, почва, природа, люди, а также их нравы, обычаи и традиции очень похожи, взаимосвязаны друг с другом. Все это требует поддер-

³⁰¹ Там же, с. 48.

³⁰² Гасанов А. Ук. соч., с. 647.

³⁰³ Там же.

жания более тесных связей между нашими странами, создает возможности для этого. Я желаю, чтобы деловые люди, частный сектор исламских стран пришли в Азербайджан, и я приглашаю вас в нашу страну. Я желаю, чтобы Исламский банк развития развернул здесь более широкую деятельность, хочу выразить надежду, что впредь так оно и будет»³⁰⁴.

Спустя некоторое время после завершения конференции, в январе 1997 г., Совет директоров Исламского Банка Развития принял решение о выделении Азербайджану льготного кредита на сумму 13,144 млн дол. США для реконструкции автомобильной дороги Алят — Гаджикабул. В целом, банк в разные годы предоставил льготные кредиты Азербайджану на сумму 74 млн дол. США и 5 млн дол. безвозмездно для оказания гуманитарной помощи³⁰⁵.

Азербайджан является достаточно активным членом Организации Исламская Конференция. В 2006 г. страна провела в Азербайджане две конференции этой организации на высшем уровне — заседания министров иностранных дел и министров туризма.

Азербайджан выдвинул несколько инициатив в рамках ОИК: был создан Молодежный форум Организации Исламская Конференция. Большую часть населения стран-членов Организации Исламская Конференция составляет молодежь. По мнению руководства Азербайджана, создание такого форума способствует контактам молодежи из стран ОИК и установлению дружественных отношений между ними.

Азербайджан уделяет большое внимание и организации Лига Арабских государств. Об этом говорят постоянные визиты президента Ильхама Алиева в арабские страны, встречи с послами стран-участниц Лиги арабских государств. Выступая на встрече с послами стран-участниц Лиги арабских государств 7 мая 2007 г., Президент Азербайджана Ильхам Алиев сказал: «В культуре, традициях стран-участниц Лиги арабских государств и нашей страны много общего. У нас одна религия. Это прочная основа для нашего сотрудничества. Мы хотим расширить свои отношения с арабскими странами. За очень короткий срок мы открыли в странах-участницах организации 7 посольств и планируем в дальнейшем увеличить их число. Это свидетельствует о значении, которое мы придаем двусторонним отношениям со странами-участницами»³⁰⁶.

Можно отметить, что Азербайджан пользуется постоянной поддержкой исламского мира и в других международных организациях.

Азербайджан уделяет важное место в своей внешней политике, попыткам правильно и достойно преподнести миру Ислам. Так, выступая на торжественной церемонии открытия постоянного штаба Молодежного Форума «За Диалог и Сотрудничество» 3 сентября 2006 г., Ильхам Алиев сказал: «Мы должны преподнести себя миру еще шире, такими, какие мы есть. В некоторых случаях в мире формируются совершенно ложные и, могу сказать, опасные представления об исламских странах и исламской религии. Мы видим, что такие попытки совершаются иногда умышлен-

³⁰⁴ Там же, с. 649.

³⁰⁵ Там же.

³⁰⁶ <http://www.president.az>

но, а в некоторых случаях — по незнанию. Но это факт. Мы должны преподносить себя, демонстрировать всему миру, что Ислам — это религия мира. Ислам никогда нельзя отождествлять с террором»³⁰⁷.

В связи с этим в Азербайджане проводятся форумы, семинары, конференции на тему Ислама в международных отношениях, в пример можно привести семинары на тему «Ислам в Современных Международных Отношениях», проведенные летом 2008 г. Азербайджанской Дипломатической Академией при Министерстве Иностранных Дел Азербайджана, где участвовали студенты, профессора, дипломаты из разных стран мира. Семинары вели профессора из США, России, Швейцарии и Азербайджана.

На современном этапе Азербайджан активно участвует в диалоге цивилизаций, выступая в качестве посредника между цивилизациями.

Нынешний Президент страны Ильхам Алиев продолжает и развивает курс как внутренней, так и внешней политики Гейдара Алиева, совершает многочисленные визиты в исламские страны и подписывает соглашения об экономическом, политическом и культурном сотрудничестве, также участвует в разных мероприятиях, бизнес-форумах со странами Исламского мира. Президент Азербайджана регулярно проводит встречи с послами исламских стран, развивает отношения с ними в двухстороннем и многостороннем формате.

Рассматривая исламский фактор во внешней политике Азербайджана, становится очевидно, что установление взаимовыгодных, дружественных отношений с мусульманскими странами — это приоритетное направление во внешней политике страны. Стороны имеют большой потенциал для развития экономических, политических, культурных отношений, так как Азербайджан является частью Исламского мира, и их связывает общая религия, культура, обычаи и традиции. Именно мусульманские страны одними из первых признали независимость Азербайджана, и в рамках Организации Исламская Конференция приняли и продолжают принимать резолюции, осуждающие оккупацию азербайджанских территорий, также требовали немедленного вывода армянских войск из оккупированных азербайджанских территорий.

Исламский Мир не оставался в стороне в оказании помощи Азербайджану, и непосредственно оказывал гуманитарную, экономическую, моральную помощь, пострадавшим в результате войны с Арменией. Сотрудничество не прекратилось оказанием помощи, но и получило свое развитие в экономике, политике и культуре.

Азербайджан в силу своего экономического развития, политической стабильности, независимой и инициативной политики на международной арене, транзитного потенциала превратился в регионального лидера, и одну из ведущих стран Исламского Мира. Азербайджан заинтересован в интенсификации и развитии всесторонних отношений и сотрудничества с мусульманскими странами.

³⁰⁷ <http://www.president.az>

Постсекулярная Европа как часть исламского мира

В. С. Водопьянов

Основные тенденции современного развития определяет глобализация, которая представляет собой не стихийный процесс, а осуществление целенаправленной стратегии, отражающей интересы транснациональной экономической, политической и интеллектуальной элиты. Она создает свою собственную реальность, в которой традиционные государственные структуры постепенно заменяются новыми институтами. На уровне мировой экономики, капиталов и финансов образуется универсальный финансово-промышленный синдикат, управление которым осуществляется через систему ВТО, МВФ и других организаций. На политическом уровне возрастает роль международных форумов и саммитов в решении кардинальных вопросов развития мирового сообщества. Психологической основой глобализации должно стать духовное единение. Предполагается нивелировать человеческое сознание путем создания мировой синтетической религии — глобальной и всеохватной.

В этих условиях европейская элита оказалась в затруднительном положении. С одной стороны, она, являясь частью мировой элиты, участвует в глобальных процессах (например, строительство единой Европы для противостояния гегемонии США) на принципах глобальной конкуренции. С другой стороны, Европа выступает против глобализации с ее американскими ценностями, желая сохранить свою идентичность.

Главным следствием глобализации стали глубокие изменения в массовом сознании европейцев. Они переживают сегодня духовной кризис. Происходит упадок секуляризованной традиционной религии. Обнаружилась неспособность европейцев противостоять активному влиянию исламского фактора на идейно-политическое развитие современной Европы. Проблема ислама в Европе сегодня является одной из наиболее актуальных. Это подтверждается следующими фактами:

1. Ростом численности мусульман в Европе.
2. Провалом секулярной европеизации мусульман.
3. Ростом числа исламских неофитов из европейцев.
4. Усилением радикализации исламских группировок, рост их числа.
5. Угрозой терроризма.

Напомним, что теракты 11 сентября 2001 г. в США, в Мадриде и Лондоне 2005 г. были совершены мусульманами-выходцами из европейских стран, которые фактически стали базой террористов, создавая почву для экстремизма.

По мнению некоторых западных исследователей, исламизация Европы зашла настолько далеко, что начинает приобретать необратимый характер и делает будущее Евросоюза туманным и неопределенным, ставя перед ним задачу самоопределения в своих отношениях с этой религией.

Обзор демографических и миграционных процессов

Особенностью демографических процессов последних десятилетий стал быстрый рост численности мусульман. Сегодня ислам является второй по количеству последователей (после христианства) мировой религией, уже опередив католичество³⁰⁸. Особенно стремительно растет мусульманское население в Европе, в первую очередь, за счет миграции.

Значительные мусульманские общины находятся во всех западноевропейских странах, в первую очередь во Франции, от 5 до 7 млн (до 10% населения), а также в Германии (4 млн человек), Великобритании (1,7 млн), Италии и Голландии (по 1 млн). По разным подсчетам в Западной Европе сейчас проживает легально и нелегально от 15 до 25 млн мусульман. На сессии ПАСЕ в докладе «Европейские мусульманские общины перед лицом экстремизма» указывается, что доля выходцев из исламских стран в Евросоюзе к 2050 г. может составить треть или даже половину населения ЕС.

Население Европейского Союза, в состав которого входят 27 стран — 495 млн человек³⁰⁹. Для региона характерна сложная демографическая ситуация, что объясняется низким естественным приростом. Последние 20 лет регион не воспроизводит своего населения³¹⁰. Причинами этого являются сознательный отказ от рождения детей (ради карьеры и комфортной жизни) и свобода гомосексуальных отношений: в ряде стран (Голландия, Бельгия, Испания и Швейцария) законодательно разрешены однополые браки.

Как следствие, понижение доли детских возрастов — повышение доли пожилых возрастов. По прогнозам, соотношение работающих и пенсионеров в ближайшие 50 лет изменится с 5:1 до 2:1³¹¹.

В результате, плодовитость вселяющихся сюда мигрантов-мусульман превышает плодовитость европейцев в 2–3 раза. Рост населения ЕС в последние годы осуществляется на 85% за счет мигрантов. Таким образом, мусульмане-мигранты об-

³⁰⁸ Еще в прошлом году американский институт World Christian Database, занимающийся изучением мировых религиозных тенденций, заявил о численном преимуществе мусульман над католиками. В марте 2008 г. Ватикан, публикуя данные *Annuario Pontificio*, официально признал происшедшие в мире изменения: 1,13 миллиарда католиков (17,4% мирового населения), 1,322 миллиарда мусульман (19,2%).

³⁰⁹ <http://www.europa.eu>

³¹⁰ Четверикова О.Н. Религия и политика в современной Европе. М., Московские учебники и Картолитография, 2005.

³¹¹ Уткин А. Полюс богатства против полюса населения. — НГ, 26.03.2003, № 59 (2896).

разуют в современной Европе внушительную социальную прослойку, обладающую растущим демографическим потенциалом³¹².

Провал секулярной европеизации мусульман

Ведущие европейские страны в силу своего многолетнего колониального господства в Азии и Северной Африке сегодня в основе своей политики имеют представление о том, что ислам можно ассимилировать. В связи с этим появилось новое понятие «евроислам» для обозначения умеренного ислама. Его основными характеристиками должны стать отказ от законов шариата, верность конституции страны проживания, признание прав человека и демократических норм. Европейцы хотят сделать с исламом то же самое, что и с христианством, ограничив его частной сферой и приписав ему те же характеристики и статус, удалив от государства.

Однако интегрируемый ислам не «секуляризуется». Сама суть ислама заключается в единстве религии, государства и общества. Ислам — религия политическая, политика приобретает здесь сакральный характер, поэтому говорить о светском исламе также неверно, как невозможно отделить веру от шариата. Любой «умеренный ислам», являясь лишь декларацией, часто ссылается на опасность их радикализации, чтобы получить для себя еще больше уступок.

Трудности, связанные с интеграцией мусульман в новое сообщество объясняются, кроме того, их социально-экономическим положением в Европе, которое всегда отличалось непрочностью и нестабильностью, обуславливая их маргинальный характер. Несмотря на формирование среднего класса мусульман в европейских странах, для большей части иммигрантов условия социального развития остаются крайне трудными, что выражается в первую очередь в высоком уровне безработицы или неполной занятости. Мусульмане заняты в основном низкоквалифицированным трудом. Они обычно проживают в дешевых кварталах или в пригородах крупных городов, далеких от благоустроенности. Иммигрантов часто воспринимают как граждан «второго сорта». Всего 37% граждан Европейского Союза считают, что интегрирующие в европейское общество меньшинства и представители других культур будут играть важную роль в жизни континента³¹³.

Мусульмане настойчиво утверждают свою религиозно-культурную самобытность, используя светский характер европейских политических структур и принцип свободы вероисповедования. Демократическая Европа во имя прав человека и свобод религиозных меньшинств, способствует распространению у себя теократической культуры. Принцип религиозной и политической терпимости создал фактически благоприятные условия для радикализации ислама. Внутри европейских государств создается автономное сообщество, обладающее собственными социальными, культурными структурами с собственными целями и задачами.

Эти процессы во многом напоминают те, что происходили в Индии в конце XIX в. и завершились созданием Пакистана. Как только мусульманское меньшин-

³¹² Видеман В. Политическая динамика миграционных процессов в современной Европе (Европейский Русский Альянс, Лондон) Доклад на Люксембургском саммите европейских этнических меньшинств (Люксембург, 16–18 мая 2008).

³¹³ Special Eurobarometer (European Commission) Social values, Science and Technology, June 2005. P. 67.

ство становится более или менее значительным и организованным, оно входит в состояние «латентного восстания», поскольку не считает своим долгом подчиняться неисламской «безбожной власти».

Корреспонденты журнала Time, проведя опрос среди нескольких десятков мусульман в Европе, выяснили, что приводит их в экстремистские организации. В качестве причин, помимо социально-экономических проблем, назывались отсутствие чувства принадлежности к европейскому обществу и война в Ираке, которую воспринимают как войну Запада против самого ислама.

Радикальные исламисты используют протестные настроения и недовольство европейцев мусульманского происхождения, усиливая напряженность в отношениях между «коренными» европейцами и иммигрантами; таким образом, конфликт, являющийся по существу социальным, переводится в культурную плоскость. Культурный аспект отчетливо проявился и в получившем широкий резонанс деле о карикатурах, изображающих пророка Мухаммеда, которые были размещены сначала в датской газете, а потом перепечатаны в СМИ других европейских стран. Повысилась вероятность осуществления террористических актов на европейской территории, вследствие чего еще больше усилится негативное отношение к иммигрантам со стороны «коренного» европейского населения.

Другая проблема, стоящая перед европейскими властями в их отношениях с исламом, — чисто организационная. Заключается она в том, что ислам в Европе как единое целое не существует. Мусульманские общины формируются здесь не столько по религиозному принципу, сколько по этническому (сунниты, алевиты, шииты, турки, арабы, боснийские мусульмане). Отношения устанавливаются с каждой общиной в отдельности, т.к. единый официальный представительный орган мусульман, с которым государство могло бы вести диалог, отсутствует.

Кроме того, европейцы не выработали единой модели интеграции ислама, в каждой из стран эта политика имеет свои особенности. Выделяется две основных модели: английская коммунитарная, в основе которой лежит признание общины и включенности ее в общество, и французская светская, основывающаяся на универсальной республиканской идее интеграции.

Большую роль в этом играют следующие факторы: своеобразие церковно-государственных отношений, условия предоставления гражданства, национально-культурные традиции, своеобразие политической культуры, экономическая политика, позиция правительства, мнение национальной общественности.

В процессе осуществления политики институционализации мусульманских обществ, то есть встраивания их в гражданские структуры, европейские правительства сталкиваются с общими проблемами. Главные из них — следующие:

- Признание религии и отправления культов.
- Признание их как общественных организаций (а для этого необходимо единое представительство).
- Решение проблемы традиционного образования.
- Использование в общественных местах соответствующей одежды, символов или знаков принадлежности к мусульманской культуре.
- Представительство в государственных органах управления.
- Финансирование деятельности общин.

Исламские неопиты из европейцев: статистика и тренды

Численность европейских мусульман растет не только за счет миграционного притока или высокого уровня рождаемости, но и за счет новообращенных — европейцев, принявших ислам. Неопитов уже насчитывается сотни тысяч. Веру в основном меняют европейские женщины — они опережают мужчин в пропорции 4:1.

В Италии, где проживает около миллиона мусульман, за последние два-три года в ислам обратились 5 тыс. человек. Мировыми СМИ с большим интересом было воспринято принятие ислама Послом Италии в Саудовской Аравии Торквато Кардилли. Выполнявший до него обязанности посла в Саудовской Аравии Марио Сциало также стал мусульманином.

В Великобритании 10 тыс. белых британцев-мусульман, во Франции — более 50 тыс. человек, а в Германии — 100 тысяч.

Стать правоверным мусульманином в Боснии не только легко, но и выгодно. «Ношение длинной правоверной бороды стоит около 150 евро в месяц, — объясняет главный редактор журнала «Свободная Босния» Сенад Авдич. — Ношение хиджаба и традиционных мусульманских одежд для женщин — около 200-300 евро в месяц. В целом семья может получать до 500 евро в месяц от бесчисленных мусульманских благотворительных организаций (средняя зарплата в Боснии — 300 евро). Никто не может отследить эти деньги, они передаются наличными в мечетях и исламских культурных центрах».

Сегодня хиджаб для молодой мусульманки — это возможность пополнить семейный бюджет, условность или даже мода, а вот для ее дочери хиджаб будет естественен и обязателен. Вкладывание денег в такие символические вещи, как одежда, — долгосрочный проект, направленный на завоевание Европы верой.

Сильные стороны ислама в свободной конкуренции с христианством в Европе

Западное реформированное христианство не может удовлетворить духовных потребностей европейцев. В этих условиях ислам представляется очень привлекательным. Очень глубокий и точный анализ причин перехода европейцев в ислам дал Ю. Максимов³¹⁴:

- a) **Рационализм.** Религия проста и доступна любому. Здесь нет таинств, парадоксов, символов. У неопита создается впечатление, что это религия справедливости, позволяющая «общаться напрямую, без посредников».
- b) **Суфийская мистика** с ее стремлением к богосозерцанию, которая особенно привлекательна для представителей интеллектуальной элиты Запада.
- c) **Традиционализм.** В отличие от христианства в исламе нет пересмотренных или исправленных догм.
- d) Вопреки сложившемуся мнению, ни один закон и ни в одной стране не защищает права женщин, как священное право шариат. По шариату конкретизированы обязательства отца по отношению как к ребенку, так и к матери. По исламским законам экономическая защита женщины остается главной как в случае развода, так и в случае смерти отца.

³¹⁴ Максимов Ю. Религия креста и религия полумесяца. М., 2004.

- e) Заниженный объем требований. Ислам по сравнению с христианством имеет низкий порог того, что считается грехом, и в нем отсутствует дисциплина покаяния. Единственный грех — отпадение от ислама. К сильным сторонам ислама также относятся:
- a) Единство божественной и светской власти (в теории). Исламская концепция миропорядка исходит из того, что вся власть принадлежит Аллаху.
- b) Общественный идеал ислама выражается в теократии, создании единого исламского государства.
- c) Распространение ислама — религиозный долг мусульманина.
- d) Способность оказывать давление на европейских политиков через массовые уличные действия или через поддержку, избирательно оказываемую исламским электоратом неисламским политическим партиям.

Албания

В мае 2008 г. премьер-министр Албании Сали Бериша заявил о предстоящем праздновании 130-летнего юбилея основания «Призренской Лиги» (10 июля 1878 г. Призрен, Косово). Формирование «Призренской Лиги» — это событие, которое стало точкой отсчета в реализации идеи «Великой Албании» — «государства», которое намеревается включить в свой состав Албанию, Косово, а также значительные части территории Македонии, Греции и Черногории. В XIX веке идею создания Великой Албании для недопущения продвижения на Балканах России поддержала Великобритания, в XX веке — нацистская Германия. У экспертов нет сомнений в том, что сегодня главным дирижером создания «Великой Албании» являются США.

Сценарий исламизации Западной Европы осуществляется очень последовательно по принципу «разделяй и властвуй» в интересах объективного стратегического американо-исламского союза, который в 1990-е гг. позволил США управлять исламизмом в собственных целях, поддерживая напряженность, раскол или провоцируя их в представляющих для них ключевой интерес зонах. В целях ликвидации конкурентоспособности Европы и недопущения ее самостоятельности, исламский фактор используется американцами очень целенаправленно и прагматично. Европейская толерантность и зависимость от мусульманских общин служат тут главным рычагом.

Для достижения цели наряду с дипломатическими они используют также и военные методы. Начав осуществление стратегии «зеленого пояса» сначала на юге СССР, а затем России, США последовательно довели ее до Балкан, развязав здесь войну, создав мусульманские государства (Босния и Герцеговина и Косово), где поддерживают постоянно тлеющий мусульманский очаг напряженности. Есть много данных о том, что албанских террористов в Сербии, Македонии и Черногории поддерживает Вашингтон. В 2001 г. произошло массовое восстание албанских террористов в Македонии. НАТО открыто встало на сторону незаконных албанских формирований: во-первых, когда в селении Арачиново (около Скопье) македонские правительственные силы окружили боевиков-албанцев, руководство Альянса потребовало прекратить операцию по уничтожению террористов. Причина — в Арачинове находилось 17 натовских советников, обучавших албанских террористов. Кроме того, Вашингтон не позволил властям в Скопье в целях проведения антитеррористической операции закупить оружие и вертолеты за границей (на Украине).

В Черногории подобных вооруженных столкновений не было, однако в сентябре 2006 г. в окрестностях Подгорицы, в селении Тузи была раскрыта албанская террористическая группа. Тогда было арестовано 17 боевиков, среди них 3 гражданина США. В Сербии с 1998 г. поддержка натовцами албанского сепаратистского террористического движения выразилась 78-дневной бомбардировкой Сербии (в 1999 г.). В 2001 г. албанские террористы напали на южную часть Сербии, осуществив атаку из контролируемой американскими войсками части Косово (там же расположена американская военная база «Бонстил»). Когда военная часть проекта была реализована, США приступили к дипломатической — инициированию признания государства Косово.

Албания выразила уверенность, что независимое демократическое Косово является дополнительной гарантией мирного будущего и экономического развития региона в рамках объединенной Европы.

Однако за годы протектора ООН Косово приобрело репутацию европейского центра транзита наркотиков, контрабанды и торговли «живым товаром». По оценкам экспертов Евросоюза, ежегодный объем теневых операций составляет 1 млрд евро. Снижать внутреннюю напряженность руководство Косово будет на испытанных путях внешней экспансии.

Независимое Косово, как часть проекта «Великая Албания» надолго останется генератором региональной нестабильности, орудием в руках Вашингтона для разрыхления европейского единства и обуздания Евросоюза как самостоятельной политической и военной силы, сохранения своего влияния на стратегически важном перекрестке между Средиземноморьем и Черноморьем, между Европой и Ближним Востоком.

Турция

Вопрос об исламе может по-новому зазвучать в случае вступления в Евросоюз Турции. Несмотря на наличие официальных аргументов против этого, фактор религиозной принадлежности Турции (население 70 млн человек) на деле подкрепляет негативную позицию европейских избирателей по вопросу о вхождении Турции в ЕС. Эти настроения распались еще больше после заявления премьер-министра Турции Р. Эрдогана о том, что ЕС должен принять Турцию в свои ряды, дабы доказать, что он «не является «христианским клубом».

Перспектива членства в Евросоюзе обеспечивает исключительную мотивацию для укрепления демократии, строительства правовой системы и рыночной экономики. Поэтому так настойчиво Турция добивается вступления в ЕС. Есть мнение, что если Турция станет членом Европейского Союза, это сделает союз в гораздо большей мере ориентированным во внешний мир глобальным игроком, чем, если бы расширение остановилось на Балканах. Предполагается, что Турция принесет с собой непосредственный опыт участия в делах Ближнего Востока и — что, пожалуй, не менее важно — Центральной Азии. Она со своей многочисленной армией и давней военной традицией внесла бы огромный вклад в любую общую политику европейской безопасности. К тому же у нее молодое население и динамичная экономика. Поэтому самым сильным сторонником приема в ЕС Турции (член НАТО) среди тех, кто не является членом союза, давно уже являются США.

Вступление Турции в ЕС станет решением, которое будет определять, какого рода глобальной силой станет ЕС в XXI веке. Те, кто выступают против приема в ЕС Турции, приводят в свое оправдание два главных аргумента. Один сводится к тому, что это равноценно «исламизации» Европы: 70-миллионная Турция может проглотить Европу, как это чуть не случилось 600 лет назад во времена Османской империи. Другой — что это сделает ЕС громоздким и дисфункциональным, а также затормозит процесс европейской интеграции. Менталитет мусульманского населения, отличающийся от образа мышления коренного населения Европы, может со временем изменить политический ландшафт ЕС. Многие политические стратеги, как в Париже, так и в Анкаре выступают за многополярный мир. Турция стала менее проамериканской и более проевропейской, чем была в прошлом — вследствие войны в Ираке и политики США на Большом Ближнем Востоке. Расширившийся ЕС, в состав которого стремится Турция, возможно, будет серьезным противовесом гегемонии США или, по меньшей мере, партнером, с которым США придется считаться гораздо более серьезно, чем сегодня.

Складывается впечатление, что при вступлении Турции в ЕС все заинтересованные стороны окажутся в выигрыше, что представляется заблуждением со стороны европейцев.

Заключение

В начале было упомянуто о желании создать универсальную искусственную религию. Официальное движение за объединение церквей возглавляет в наше время Всемирный совет церквей (ВСЦ). Однако реально сегодня на создание «последней мировой религии», призванной заменить христианство, претендует движение «Нью Эйдж». Главными чертами, делающими его особенно созвучным требованиям времени и позволяющими адаптироваться к любой культуре, являются его плюралистический универсализм и глобальное мышление. В основе «Нью Эйдж» лежат идеи терпимости, всеобщей интеграции, всеединства. Стратегия данного учения заключается в том, чтобы проринкнуться во все традиционные религиозные институты для утверждения нового образа мышления, который представляется как единственно способный предупредить от надвигающейся экологической или ядерной катастрофы. «Мозгом» «Нью Эйдж» является «Люсис Траст», его поддерживают Римский клуб, Бильдербергская группа, Трехсторонняя комиссия, «Green Peace»; ньюэйджерцы привлекаются для работы в «IBM», «General Motors», «Proktor & Gambel» и др. В условиях исключительного положения «Нью Эйдж» в системе современного западного мировоззрения вряд ли можно говорить о свободном «рынке религий» и мировоззренческой самостоятельности.

Противником нью-эйджевских идей является христианство. Ватикан, считая данное учение «ложной утопией», тем не менее, опасается его распространения. Как говорилось выше, в Европе сегодня христианству противостоят светскость и ислам.

Исходя из вышесказанного, становится очевидным, что исламизация Европы протекает в интересах идеологов универсальной религии. Западная Европа превращена в экспериментальную лабораторию, в которой сознательно расшатываются

устой традиционного христианства и на волне толерантности и духовного кризиса создаются благоприятные условия для распространения ислама (создание мусульманских государств [Босния и Герцеговина, Косово]; стремление привести Турцию в ЕС с ее 70-миллионным мусульманским населением; финансирование мусульманских общин и организаций на территории Европы; строительство мечетей). В этом случае ислам выступает в Западной Европе в роли временного союзника транснациональной элиты в борьбе с христианством за мировые умы, не допуская мысли о том, что его может ожидать подобная участь, т.к. одновременно с рассматриваемыми европейскими процессами происходит уничтожение и подрыв устоев мусульманских государств (Ирак, Иран, Пакистан), запланировано раздробление крупных исламских стран на несколько частей (Саудовская Аравия), создание Курдистана.

Европа первой принимает вызов корпорационной элиты. Адекватным ответом европейцев, который позволит сохранить контроль над ситуацией, может стать новая социальная идея, работающая на интеграцию, или возвращение к своим традиционным духовным и нравственным ценностям.

Может показаться удивительным тот факт, что предсказания слепой прорицательности Ванги совпадают с событиями, происходящими в современной Европе. Однако еще большее удивление вызывает прогноз, приписываемый ей. В нем говорится, что в 2043 в Европе будут править мусульмане, а в 2167 возникнет новая религия.

Европе необходимо опережать события, а не следовать за ними.

Литература

1. Асламова Д. Почему Европа становится исламской. Окончание. Комсомольская правда, 30.08.2006.
2. Кандель П. «Балканизация» Европы vs «европеизация» Балкан. — «Россия в глобальной политике», 2008, № 3.
3. Ключников Б. Н. Исламизм, США и Европа. Война объявлена! М., 2003, с. 30–31.
4. Максимов Ю. Религия креста и религия полумесяца. М., 2004.
5. Официальный сайт Евросоюза <http://www.euroopa.eu>.
6. Уткин А. Полюс богатства против полюса населения. — НГ, 26.03.003, № 59 (2896).
7. Четверикова О. Н. Религия и политика в современной Европе. М., Московские учебники и Картолитография, 2005.
8. Inosmi.ru «Союз, с которым нужно считаться» ("The Financial Times", Великобритания), Квентин Пил (Quentin Peel), 30.09.2004.
9. Special Eurobarometer (European Commission) Social values, Science and Technology, June 2005.
10. <http://www.otechestvo.org.ua> «Великая Албания — проект США» Деян Миревич. 27.05.2008.

Национальные элиты и кросс-культурное управление (опыт Франции)

В. Г. Бунина

Стратегии и технологии управления в поликультурных сообществах изучаются и разрабатываются, в основном, экономической социологией. Однако в современных условиях глобализации, когда этническая, религиозная и культурная разнородность общества в развитых странах превращается в один из основных факторов зарождения и развития социальных противоречий, важность применения методов кросс-культурного управления на государственном уровне становится все более очевидной. Опыт Франции, особенности ее специфической системы администрирования, исторически ориентированной на управление культурно диверсифицированным, разнородным обществом, представляются важными для понимания перспектив социального развития в XXI веке. Особенный интерес и практическую значимость, на наш взгляд, представляет французский опыт формирования и рекрутирования национальных элит, роль государства в этих процессах на современном этапе.

Среди многочисленных теорий и определений элит исследователи выделяют два подхода: ценностный (меритократический) и структурно-функциональный. Первый связан с этимологией слова, предполагающей положительные, даже суперлативные коннотации: продвижения вверх в социальной иерархии добиваются люди, обладающие выдающимися качествами, в основном — положительными (активность, мудрость, стремление к общему благу, дальновидность).

Такой подход, распространенный во французской социологии, основывается на идеалистических традициях платоновской теории общественного устройства, предполагающей дидактическое формирование правителей и воспитание властью самой себя. Весомым аргументом социологов-неоплатоников является понятие «меритократии». На нем строится вся многоступенчатая система отбора в престижные высшие учебные заведения, рекламируемая и возводимая в принцип серьезность и трудность обучения, с которым способны справиться только особо одаренные студенты и т.п.

При всей идеалистичности подобные рассуждения, тем не менее, имеют весомые аргументы, главным из которых является высокое качество и уровень жизни,

присущие именно и преимущественно элитам, в отличие от других социальных групп. Если форма содержательна, а содержание формально, то «элитная» форма также способствует формированию определенного, соответствующего себе содержания. Это приводит, с течением времени, к появлению «облагороженной» — в широком смысле — верхушки, чьи пороки и добродетели составляют некое единство, чрезвычайно привлекательное для всего остального общества, и становящееся еще более привлекательным благодаря средствам массовой информации, обычно контролируемых самой элитой.

В этом смысле необходимо сделать разграничение между понятиями «элитность» и «элитарность». В первом случае речь идет о ценностном критерии, о высоком уровне интеллектуального и образовательного, а также морально-нравственного потенциала человека, социального образования или предприятия. В таких элитных группах превалирует (или, по крайней мере, декларируется) меритократический принцип.

Во втором же случае речь идет об обособленности, закрытости, селективности группы; элитарные социальные образования нацелены на самовоспроизводство, строго регламентируя приток новых членов из собственной закрытой среды, отвергая непосвященных, выходцев не из своего круга.

Оба подхода — элитный и элитарный — сосуществовали во Франции на протяжении всей ее истории. Сосуществуют они и сегодня, причем элитарность образования далеко не всегда является достаточным условием его элитности: многие частные школы, несмотря на труднодоступность, прежде всего финансовую, не отличаются высоким качеством образования. В то же время, элитность образовательного учреждения невозможна без селективности, отбора наиболее способных студентов, которые смогут воспринять предлагаемый им высокий уровень знаний.

Можно предположить, что элитность и элитарность являются двумя сторонами одной медали и составляют некое диалектическое целое, дополняя друг друга. Элита как социальная группа складывается из элитных подгрупп-верхушек, существующих в основных социальных группах. Еще Ф. Парето, один из основоположников теории элит, определял ее как наиболее компетентную, достигшую высшего уровня знаний в своей профессиональной области. Однако высокий уровень компетенции, на наш взгляд, является необходимым, но недостаточным условием превращения социальной подгруппы в элиту.

Необходимым же условием является наличие у элиты реальной власти в своей профессиональной области или в обществе в целом. Именно власть делает элиту референтной группой, причем зачастую наличие власти может не только дополнять, но и подменять собой профессиональную компетентность (что часто происходит в тоталитарных обществах). Рассматривая элиту без оценочных коннотаций, мы бы могли определить ее как власть преобладающую группу людей, независимо от характера этой власти — политического, экономического, морально-идеологического; все аспекты власти, в свою очередь, тесно взаимосвязаны.

Элита французского общества характеризуется, помимо других признаков, определенным алгоритмом формирования. Логично предположить также, что этот алгоритм многоконтекстен: он отражает как процессы, происходящие в обществе, так и его структуру в целом, его традиции и историю. Он также тесно связан с традициями формирования и восприятия власти в обществе.

Применяя к французскому обществу классические параметры кросс-культурного анализа, сформулированные Г. Хофстеде, Э. Холлом, Ф. Тромпенаарсом и др., можно охарактеризовать его как общество с высоким контекстом, ориентированное на традиции и историческую преемственность (это обстоятельство является определяющим для механизмов формирования его элит). Оно характеризуется значительным уровнем индивидуализма, высоким стремлением к избеганию неопределенности, достаточной степенью фемининности.

Наиболее распространенной формой организационной структуры как в бизнесе, так и в государственных структурах Франции является семейная модель, предполагающая высокую социальную значимость межличностных, в том числе родственных, связей, самовоспроизводство правящих групп, определенную закрытость к реформированию, если оно не исходит от харизматического, общепризнанного лидера, «отца-благодетеля».

Вместе с тем, необходимо отметить чрезвычайно важную роль, которую играют во французском обществе неоплатонические и картезианские идеи, носящие нормативный, установочный характер. Республиканские ценности (в первоначальном смысле латинского выражения «res publica»), т.е. понятия общественного блага, светскости, индивидуальной свободы и прав, носят характер кросс-культурных доминант, которые декларирует власть при разработке любых социальных реформ и программ.

Согласно последним социологическим исследованиям, около 84% французов считают, что элита необходима для нормального функционирования их общества (Le Figaro, 22.05.2006). Таким образом, обществом признается необходимость наличия образцов для подражания, ориентиров, а также обосновываются амбициозные настроения активной части населения. Аналогичны и настроения россиян — лучше, чтобы у власти были высококомпетентные люди, чем обладающие сильными личностными характеристиками (опрос Левада-центра от 16.03.2004).

Следовательно, выявление механизмов формирования элит дает возможность, с одной стороны, вмешиваться в этот процесс и осуществлять над ним определенный контроль. Это необходимо как для выработки государственной политики в области образования, так и для конкретной стратегии развития конкретных вузов. С другой стороны, подобные знания в отношении элит других стран имеют и другое, также конкретное, назначение: зная особенности элит других стран, можно находить адекватные методы воздействия на них, например, при ведении переговоров во внешнеэкономической и внешнеполитической деятельности.

Какое место в процессе формирования французских элит занимает присущая этому обществу система образования, особенно — высшего образования? И как, в современных условиях глобализации и этнической диверсификации, реформируется эта система, сохраняя алгоритм формирования национальных элит и адаптируя его к требованиям времени?

Ответы на эти вопросы имеют принципиальное значение, поскольку во французском обществе высокая профессиональная компетентность — обязательное условие приобщения к социальным элитам — доказываемая, прежде всего, университетским «послужным списком», который является отправным пунктом для достижения высоких государственных и/или управленческих постов.

Известно, что высшая школа как важнейший социальный институт играет главенствующую роль в формировании профессионально значимой активной части общества, фундамента элитных, т.е. высококвалифицированных, групп. В период 18–30 лет закладываются основы компетенций взрослого человека, которые будут использоваться им на протяжении всей активной профессиональной жизни.

Высшая школа является также мощным фактором естественного формирования мини-социумов: среди студентов, а затем выпускников создается тесный круг дружеско-профессиональных связей, часто сохраняющийся на протяжении десятилетий, а то и всей жизни. Связи, возникшие в университете, оказываются не менее прочны, чем основанные на территориальном признаке. Эти «академические» мини-социумы становятся прообразами или даже основой элитарных групп. Впоследствии они оказывают важнейшее воздействие на все сферы социальной жизни, от государственной власти до сферы культуры.

Достаточно одного примера. Через элитную и элитарную Национальную школу администрации (Ecole Nationale d'Administration, ENA), готовящую высших государственных служащих, прошли все послевоенные президенты Франции. Среди выпускников ENA 1980 г.: бывший премьер-министр Доминик де Вильпен (25-е место по академической успеваемости) и его политические оппоненты: председатель Социалистической партии Франции Франсуа Олланд (11-е место), а также бывший министр, кандидат в президенты на последних выборах от Социалистической партии Сеголен Руаяль (95-е место). Выпускники этой школы не испытывают трудностей с трудоустройством (при том, что безработица среди дипломированной молодежи во Франции достигает 28%), их стартовая средняя зарплата составляет 8–10 тыс. евро.

Аналогичны принципы формирования французских бизнес-элит. Должности президентов крупнейших коммерческих корпораций Франции занимают выпускники Высшей школы экономики (Haute Ecole de Commerce, HEC), а для студентов Политехнической школы (Ecole Polytechnique) словно зарезервированы посты глав концернов-производителей Ситроен, Пежо, Газ де Франс. Список элитных «высших школ» можно было бы продолжить, именно они задают сейчас тон в формировании руководящих кадров высшего звена.

В это связи фигура действующего президента Николя Саркози представляет собой некую смену алгоритма: он закончил не ENA, а юридический факультет и магистратуру «публичного» университета Париж-10 Нантерр. Его образовательный «послужной список» характерен скорее для успешного представителя среднего класса, чем члена властной элиты. Быть может, отчасти с этим связаны особенности предпринятой новым президентом реформы высшего образования, о которой речь пойдет ниже.

Главной особенностью французской высшей школы часто называют сосуществование государственных, или «публичных» университетов («université publique») со специфической системой высших или «больших» школ («grandes écoles», мно-

гие из них частные). Только эти последние, согласно рейтингу вузов английской «Таймс», представляют Францию в списке 100 лучших университетов мира³¹⁵.

Как уже отмечалось, «высшие школы» — вузы элитные, одновременно и элитарные. В них учится, в основном, молодежь из высших слоев общества, куда она и возвращается после окончания. Но на национальном уровне французская система подготовки кадров опирается именно на государственные университеты. В отличие от «высших школ», эти последние — институт массового, публичного образования.

Общедоступность университетов считается во Франции одной из базовых ценностей республиканского строя и демократии. Они — продукт развития всего французского общества, общества высококонтекстного, в значительной степени меритократического, общества «долгой памяти» (Л. Сфез).

Таким образом, двухступенчатая система высшего образования, или, как говорят французы, система «двух скоростей», порождает две страты в среде дипломированных специалистов, создает две субкультуры — «разночинскую» и «элитарную». Впервые это было отмечено П. Бурдьё, выступавшим за кардинальную реформу высшей школы. Политика в области образования всегда была во Франции на переднем плане социальной политики, а попытки реформирования системы стоили кресла не одному министру образования.

Но именно с реформы университетов начал свои преобразования Н. Саркози. В ходе его разработки и внедрения проявились некоторые политические принципы нового руководства Франции, в которых нашли отражение кросс-культурные технологии управления, все более применяемые не только в бизнесе, но и в политике. Целью реформы явилось преодоление разрыва между двумя субкультурами высшей школы, и, в конечном итоге, — попытка уменьшения элитарности в принципах формирования французских правящих элит.

Проект закона о государственном высшем образовании, анонсированный правительством через три недели после президентских выборов, был вынесен на обсуждение в июне 2007. Этот, по выражению французской прессы, «пилотный проект» нового президента университетская общественность сразу окрестила «законом об университетской автономии» и восприняла соответственно — как реформу, направленную на автономию государства от университетов.

Закон, представленный новым министром Валери Пекресс, был принят парламентом и вступил в силу 11 августа под названием «О свободах и ответственности университетов»³¹⁶. Осенью, сразу после возвращения студентов в аудитории, он вызвал такую мощную волну демонстраций, что она напомнила французам «студенческую революцию» 1968 г. Какие же процессы во французском обществе отражает острая борьба вокруг, казалось бы, далекого от активной политики социального института — государственных университетов, и к каким изменениям в его структуре она может привести?

³¹⁵ См.: THES — QS World University Rankings, 09.11.2007.

³¹⁶ «Loi relative aux libertés et responsabilités des universités». — *Journal Officiel*, 11.08.2007.

Нынешняя реформа продолжает процесс университетского строительства, начатый «майской революцией» мятежного 1968-го. Принятый тогда «закон Фор» создал современную систему университетов, провозгласив одновременно их автономию. Самоуправление осуществлялось административными советами с обязательным представительством всех категорий сотрудников, а также студентов. Избираемый ими президент (ректор) имел право на один пятилетний мандат полномочий. Де-юре, административные советы также принимали бюджет, утверждали штатное расписание и осуществляли административный контроль за деятельностью преподавателей и научных сотрудников. Затем эти принципы были подтверждены «законом Савари» в 1984 г.

За сорок лет существования университетов стали очевидны недостатки этой системы, приведшие к современному кризису. Да, университеты финансируются государством на 80% — но, по общему признанию, крайне скудно: Франция тратит на студента университета 7200 евро в год — меньше, чем на ученика начальной школы (7400 евро) и лицеиста (10 170 евро), меньше, чем в среднем по Европе (9 000 евро). Самый престижный из французских университетов — Сорбонна — выделяет в год на студента 3 300 евро; это в 33 раза меньше, чем Принстон. «Просто чудо, — отмечают эксперты, — что Франция все еще является шестой мировой державой, принимая во внимание скудность ее инвестиций в высшее образование»³¹⁷.

Кадры университетов также жестко контролирует государство. Поэтому процедура приема на работу, к примеру, преподавателя занимает около полутора лет. Любые изменения в учебных планах зависят от министерства. Наконец, вся университетская недвижимость также принадлежит государству, без права субаренды. То есть реальная автономия университетов — экономическая, кадровая, содержательная — осталась на бумаге.

Реформа 1968 г. законодательно закрепила отсутствие вступительного конкурса и поступление посредством «записи» для любого сдавшего единый государственный экзамен — «baccalauréat». Кроме того, был декларирован принцип равенства всех университетов и законодательно закреплено отсутствие между ними какой бы то ни было конкуренции.

Отрицательные стороны этих демократичных мер, ставшие очевидными не сразу, породили трудноразрешимые противоречия и привели к прогрессирующей элитарности механизма формирования национальных элит.

В университет во Франции идут дети тех, кто не принадлежит к привилегированным слоям и не может оплатить дорогостоящую подготовку к «большим школам» (в отличие от последних, обучение в университетах почти бесплатное³¹⁸). Это и есть молодое поколение «среднего класса», в «якобинском», эгалитарном понимании имеющее равные права для получения высшего образования.

³¹⁷ Marseille J. Autopsie d'un gâchis. — Le Point, No. 1816, 05.07.2007.

³¹⁸ Стоимость годового взноса за обучение (учебный год 2007/08): в бакалавриате (фр. "licence") — 162–165 евро, в магистратуре — около 211–215 евро, в докторантуре — около 320–326 евро. Стоимость обучения в «высших школах» значительно выше, достигая 6–7 тыс. евро в год (например, Haute école de commerce (HEC) — 7500 евро, по данным сайта <http://www.boivigny.com>).

Однако количество первокурсников, «записавшихся» без вступительных экзаменов, превышает реальные возможности университетов к обучению, и основной отбор происходит во время учебы. Статистика более чем тревожна: около 50% поступивших отчисляются после первых же двух семестров. Ежегодно, так и не получив диплома, французские университеты покидает около 90 000 студентов.

Жесткие традиции отсева формируются еще в школе, где многочисленные «второгодники» — не исключение, а нормальное явление. В университетах же программу одного курса большинство студентов с трудом проходит за два года, а четырехлетний курс обучения может растянуться на шесть-восемь лет. Появилось понятие «школьной/университетской неудачи» (*échec scolaire/universitaire*), серьезно тревожащее экспертов в области образования и социологов. Это явление, характерное, прежде всего, для средне- и малообеспеченных семей, ограничивает перспективы молодого поколения в самом начале его жизненного пути.

Дотянуть детей до диплома «*licence*» (аналог «бакалавра» в новой европейской системе) стоит немалых средств для содержащих их родителей. Чтобы облегчить расходы семьи, около 40% студентов работает параллельно с учебой, что вряд ли улучшает академические результаты. Во время осенних волнений 2007 г. профсоюзы выдвинули требование платить стипендии студентам не хорошо успевающим, а малоимущим. Хотя речь и так идет о незначительных суммах: Франция тратит на финансовую помощь студентам всего 0,2% от своего ВВП (против 0,6% в Швеции и 0,5% в Великобритании).

Таким образом, французская университетская система сегодня основана на «естественном отборе» и по меритократическому, и по имущественному признаку. До магистратуры доходят только действительно способные и мотивированные студенты из относительно обеспеченных семей (однако и здесь финальная успеваемость составляет лишь 70%).

И хотя качество подготовки выпускников университетов достаточно высоко, особенно на уровне магистра и тем более доктора, ситуация на рынке труда для них крайне неблагоприятна. Что говорить о шансах бакалавров, если 53% магистров спустя год после окончания не могут найти работу, а среди докторов и через три года 11% безработных.

Другое отрицательное следствие уравнительной реформы 1968 г. — отсутствие конкуренции среди «публичных» университетов. Лишенные законом возможности конкурировать, они не испытывают необходимости ни бороться за студентов, ни привлекать лучших преподавателей, что приводит к отсутствию у них выраженной идентичности, если угодно, «бренда», подобно тем, которые имеют Кембридж, Гарвард, МПТ и другие.

Стратегическая цель нового закона администрации Н. Саркози амбициозна: «дать 50% молодежи высшее образование и квалифицированную подготовку, которая обеспечит им профессиональное будущее». Фактически, речь идет о политике по поддержанию во Франции «среднего класса», стремительно сдающего сейчас свои позиции, и об увеличении социальной базы рекрутирования национальных элит.

Положения закона можно сгруппировать вокруг двух позиций, учитывающих кросс-культурные характеристики французского общества и тесно связанных друг с другом: усиление власти президентов (ректоров) и диверсификация финансирования университетов.

Избираемый отныне на четырехлетний срок с возможностью однократного переизбрания, президент университета становится настоящим исполнительным директором. По новому закону президент университета может единолично принимать на работу или накладывать вето на новые назначения, а также определять размер денежного вознаграждения персонала³¹⁹.

Таким образом, сущность административной части закона заключается в усилении, централизации и, главное, персонификации власти президента. Резко возрастают его персональные полномочия, снижается подконтрольность университетским демократическим структурам. Ограничивается не только численность, но и влияние административного совета. Правда, новый закон вводит пост вице-президента университета из числа студентов, однако, по мнению многих экспертов, это также ведет к персонификации полномочий, и, следовательно, власти.

Это заставляет критиков закона, особенно левых, говорить о «гиперпрезидентности» университетов и связанных с нею опасностях стагнации, увеличения протекционизма, местничества и т.д.³²⁰ Логично, что Конференция президентов университетов, в свою очередь, приветствовала эти нововведения, «направленные на более эффективное выполнение фундаментальной миссии университетов»³²¹.

Эти положения закона ориентируются на доминантный для Франции тип организационной культуры (модель «семья» по классификации Ф. Тромпенаарса), в котором реформы успешно проводятся только в случае продвижения их харизматичным, признанным лидером, выстраивающим властную вертикаль с учетом индивидуальности подчиненных. Такая технология с точки зрения кросс-культурных стратегий может привести к выходу университетской системы из кризиса, поскольку она учитывает особенности национального менталитета и французские культурные ориентиры, однако она, несомненно, противоречит декларируемым демократическим и республиканским принципам.

Несколько другие кросс-культурные принципы легли в основу главной составляющей закона — его экономической части, диверсифицирующей источники финансирования высшей школы. Во-первых, в ведение университетов передается управление их бюджетом; государство лишь определяет основные статьи расходов в договоре, заключаемом на несколько лет³²². Во-вторых, вузы, «по желанию», могут стать собственниками своей недвижимостью и управлять ею³²³. Наконец, университеты получают право создавать фонды (в том числе совместно с предприятиями)³²⁴, что на практике, скорее всего, приведет к проникновению частного капитала в государственные вузы.

³¹⁹ Loi, art. 6 et 19.

³²⁰ См., например: Monthubert B. et Sawicki F. Les dangers de l'hyperprésidentialisme. — "Le Monde", 03.07.2007.

³²¹ Les présidents d'université soutiennent la loi sur l'autonomie des universités. — "20 Minutes", 08.11.2007.

³²² Loi, art. 18.

³²³ Loi, art. 32.

³²⁴ Loi, art. 28.

Новый закон разрешает привлечение средств предприятий для целевого финансирования учебных программ. Все чаще звучит английское слово «Fundraising», заимствованное, как и сам принцип, у американцев: речь идет о спонсорстве, меценатстве, пожертвованиях со стороны бывших выпускников, а также «деловой ответственности» (местных и региональных предприятий), разделяющей университетские ценности и стремящейся помочь вузам выполнять их «миссию». И, хотя возражения пока многочисленны, правительство надеется, что эта новая для Франции методика приживется. Во всяком случае, она больше согласуется с «республиканскими» устоями, чем политика создания платных элитарных университетов, принятая в Германии и Великобритании.

Университеты получают право на создание фондов — внутриуниверситетских (без образования юридического лица) или совместно с предприятиями (с образованием юридического лица), взносы в которые имеют льготный налоговый режим. Университет Лион-1 стал пионером подобной практики: в его созданный в июле 2007 г. фонд Макрософт уже внес 180 000 евро. Естественно, что президент «Майкрософт Франс» Э. Ле Маруа поспешил заявить, что «университет свободен в выборе своего программного обеспечения»³²⁵.

Эти положения закона, выводящие де-юре и де-факто финансирование университетов из жестких государственных рамок, ориентируются на иностранные, прежде всего американские, модели. Они призваны облегчить прямое участие предприятий и фирм в процессе обучения, создать целевые программы подготовки кадров в «публичных» университетах, что, несомненно, повысит их социальную базу и создаст новые механизмы рекрутирования бизнес-элит. Эта технология, по мысли ее создателей, призвана уравнивать на рынке часть университетских кадров с выпускниками «высших школ». Кроме того, ее сильной стороной является вне-этнический, именно кросс-культурный характер: в отличие от сегрегативных высших школ (в том числе и по признаку происхождения), университетское образование по-прежнему декларируется как общедоступное.

Говоря о кросс-культурных составляющих формирования национальных элит, нельзя не остановиться на проблеме международной циркуляции интеллектуальных кадров, известной под журналистским термином «утечки мозгов». Не будет преувеличением сказать, что в развитых странах, в том числе и во Франции, она представляет серьезную проблему.

Так, в США 40% жителей, родившихся за рубежом (то есть иммигрантов в первом поколении) имеют ученую степень (магистра или доктора наук). Другие страны (Германия, Канада, Китай и др.) законодательно закрепляют политику привлечения иностранных специалистов. Только в 2001 г. Япония разрешила въезд в страну более 200 тыс. иностранных специалистов, разрабатываются специальные социальные программы для их ассимиляции («Наше время», 20.12.2006). Аналогичные планы разрабатываются сейчас и в России в рамках Госпрограммы добровольного переселения соотечественников.

³²⁵ L'université s'ouvre aux entreprises. — «L'Usine Nouvelle», 28.11.2007.

В современных условиях циркуляции интеллектуальных элит, помимо экономических и идеологических факторов, важную роль начинает играть и складывающаяся международная система иерархии дипломов, их происхождение и наполнение.

Формирование международно-ориентированных интеллектуальных элит больше присуще странам, чьи системы образования находятся под влиянием иностранных стандартов (в силу, например, колониального прошлого) или странам со слабо развитой образовательной системой, где обучение за рубежом является необходимым условием достижения достаточного профессионального уровня. «Сильные» образовательные системы развитых стран — таких, как, например, Франция или Россия — напротив, характеризуются очень ограниченной международной «открытостью», строгим контролем над иностранным влиянием, постоянным стремлением сохранить свои образовательные традиции, а иногда — и распространить их на международном поле, возвести в ранг международных образовательных стандартов.

Во Франции международная составляющая образования порой ценится меньше, чем национальная, кроме ограниченного числа определенных специальностей (правда, это не относится к американским дипломам, которые ценятся очень высоко). Такая закрытость основных национальных университетов уже привела к формированию вторичного рынка высшего образования, *a priori* международно-ориентированного. Бурно и успешно развиваются коммерческие и управленческие частные высшие школы с преподаванием на английском языке, в которых учатся, в основном, иностранные студенты. Этот механизм, складывающийся пока стихийно и почти нерегулируемый государством, по мнению французских экспертов, может оказать отрицательное воздействие на развитие национальных элит.

Отмечается, что подобная интернационализация высшего образования не снижает, а лишь повышает его стратифицированность и неоднородность, т.е. элитарность. Меритократичность сформировавшейся в таких условиях элиты снижается. Не устраняя фактор социальной принадлежности, международное образование предполагает возрастание экономических факторов по отношению к личностным (для обучения за границей нужны в первую очередь деньги, а затем уже способности), устанавливает новые языковые барьеры (не все способны быстро и в нужной степени овладеть иностранным языком, и стоит это также немало). Таким образом, международная составляющая высшего образования увеличивает уже существующие в стране диспропорции при рекрутировании студентов.

Кроме того, в большинстве случаев доступ к престижному международному образованию может быть получен только через ограниченное количество труднодоступных элитарных национальных вузов, что еще больше снижает социальную базу такого образования (хотя программа Эразмус, пока очень робко, и попыталась исправить эту тенденцию, частично демократизируя доступ к международному образованию). Таким образом, международная составляющая высшего образования, по мнению французских экспертов, порождает целый ряд проблем на уровне как международном, так и национальном.

Таким образом, Франция, превратившись в один из глобальных центров миграционных процессов, затрагивающих все сферы жизни общества, сталкивается с необходимостью применять кросс-культурные механизмы управления в госу-

Постсекулярные общества: перспективы и реальность

дарственном администрировании. Значительное место в этих процессах занимает специфическая система рекрутирования элит и подготовки руководящих кадров, одна из главных ролей в которой, со времен французской революции, отводится высшему образованию. Университетская реформа администрации Н. Саркози направлена на достижение равновесия между элитарными «большими школами» и поликультурными, социально разнородными «публичными» университетами. Уже ближайшее время покажет, позволит ли новая система высшей школы создавать динамично устойчивые и гибкие элиты, способные разрабатывать и применять кросс-культурные стратегии государственного управления, востребованные в современном мире.

Протестная политическая культура во Франции: традиции и инновации

О. Е. Манакина

Франция по праву считается страной с богатейшим «протестным» прошлым. Этому, конечно же, есть исторические причины, но нельзя не принять во внимание некоторые особенности национального менталитета. И первые тому свидетельства восходят к древности: античные авторы, описывая кельтов — давних предков современных французов, отмечали их воинственность и неукротимый нрав³²⁶. Кроме этого, Францию всегда отличала интенсивность политической жизни. В этой стране размежевание политических сил часто принимало классически ясные формы. Достаточно сослаться на то, что привычное сегодня противопоставление «правых» и «левых» возникло именно во Франции (1791 г.). Политические образования, формы и методы политической борьбы во Франции охотно перенимали другие народы.

Прежде всего, стоит пояснить, что мы имеем в виду под противопоставлением традиции и инновации во французской протестной политической культуре, и в каких временных рамках мы проводим наше исследование. Мы полагаем целесообразным ограничить себя последними несколькими десятилетиями, где с точки зрения протестной культуры события Мая 1968 г. выглядят в известном смысле водоразделом. С одной стороны, Май 1968 г. символизирует конец эпохи Франции де Голля, консервативных ценностей, революционных идеалов военного поколения, воспитанного на идее «национального величия»³²⁷; с другой стороны, 1968 г. знаменует собой начало нового этапа в истории, рождение новой Франции, которое было невозможно при де Голле: более толерантной, свободной, антиавторитарной³²⁸. События Мая 68 г., тем самым, находятся на стыке противопоставления традиции и инновации в области протестной политической культуры во Франции.

³²⁶ Арзаканян М. Ц., Ревякин А. В., Уваров П. Ю. История Франции. М., 2007.

³²⁷ Dollé J.-P. Changer la vie. — "Le Magazine Littéraire", Hors-série, No. 13, avril-mai 2008.

³²⁸ Gallo M. Les clés de l'histoire contemporaine: de 1789 à nos jours. Ed. Robert Laffont S.A. Paris, 1989.

К наиболее существенным факторам, противопоставляющим Май 1968 г. национальной традиции протеста, можно отнести следующие: во-первых, принципиально новым оказался источник революции — впервые в истории страны баррикады возводили не рабочие и крестьяне, а студенчество, т.е. представители как минимум среднего класса; во-вторых, впервые в истории капитализма в состоянии всеобщей забастовки, которая последовала за студенческими волнениями, оказалась процветающая капиталистическая страна с высоким уровнем жизни. В-третьих, забастовка 68 г. по сей день остается самой крупной протестной акцией в истории французского рабочего движения³²⁹. Все эти факторы в сочетании с определенным историческим контекстом и национальными особенностями составляют уникальность события как в национальном, так и в международном плане.

Акцент, сделанный в данном исследовании на событиях Мая 1968 г., лишь отчасти связан с 40-летним юбилеем весны 1968 г., отмеченным новым всплеском интереса к событиям в современной научной дискуссии о французской протестной культуре. Этот интерес, в свою очередь, объясняется не только тем, что события 1968 г. на сегодняшний день являются одной из самых значительных протестных акций в истории страны, и, соответственно, каждый юбилейный год становится поводом для выпуска новых и переосмысления старых работ, посвященных Маю 1968 г. . Прежде всего, сегодняшнее возрождение интереса к молодежным протестам 1968 г. связано с социальным кризисом, в котором оказалась страна в начале XXI века. Наиболее заметными признаками кризиса стало, во-первых, небывалое обострение ситуации в так называемых неблагополучных пригородах и охватившие всю страну продолжительные восстания эмигрантской молодежи 2005–2006 гг. Во-вторых, несколько месяцев спустя, за восстаниями эмигрантов последовали студенческие забастовки как реакция на реформу правительства в сфере труда, заключавшуюся в принятии закона, поощряющего, по мнению правительства, «прием на первую работу» и призванного решить проблему занятости молодежи. Со своей стороны, студенты интерпретировали так называемый закон о контракте первого найма как ущемление их прав. Сначала невероятные масштаб и продолжительность восстаний эмигрантской молодежи, затем студенческие протесты — настроения современной молодежи, пусть отдаленно, но напомнили обстановку, царящую во Франции 40-летней давности: горящие автомобили, баррикады, булыжники с мостовой, используемые в качестве оружия против полиции, оккупированная Сорбонна. Как и в 1968 г., в 2005 г. в обществе поселился страх, связанный, в первую очередь, с непониманием происходящего в силу новизны событий, или же, скорее, с нежеланием понять и признать существующие в своей стране проблемы, неминуемо вылившиеся в социальный конфликт. О кризисном состоянии французского общества говорят также некоторые события последних лет: высокий процент голосов, набранный партией «Национальный Фронт» во главе с Ле Пеном в первом туре президентских выборов 2002 г., массовое «нет» на референдуме по Европейской конституции³³⁰, практически парализовавшее институциональное развитие Евросоюза на несколько лет, и, наконец, приход к власти Н. Саркози. Интересно отметить, что в сво-

³²⁹ Ross K. Mai 68 et ses vies ultérieures, éd. Complexe, 2005.

³³⁰ Грачев А. Тришкин камзол. — «Новое время», 2006, №12.

ей предвыборной компании 2007 г. будущий президент страны неоднократно обвинял «наследие 1968 г.» в современном кризисе общества³³¹. Под наследием Н. Саркози подразумевает большинство современных проблем французского общества, среди которых ослабление авторитета руководства страны, снижение мотивации трудящихся, ослабление института семьи, рост преступности в пригородах. По мнению президента, Май 1968 г. навязал обществу моральный и интеллектуальный релятивизм, уничтожил четкие границы в сознании людей между добром и злом, подлинным и поддельным, красивым и уродливым, стал причиной расцвета идеи индивидуализма во французском обществе, и как следствие — эгоцентричности, разобщенности между людьми³³².

Таким образом, Май 1968 г. является, с одной стороны, поворотным событием в истории протестного движения во Франции, проводя границу между традиционным и новым типом общественного протеста, и, с другой стороны, является основным прецедентным феноменом в современном протестном дискурсе событий 2005–2006 гг., тем самым, представляя собой своего рода ориентир в интерпретации современного молодежного протестного движения.

В данном исследовании мы попытались рассмотреть и сопоставить два наиболее значимых протестных явления в истории страны за последние 40 лет: Май 1968 г. и события осени и весны 2005–2006 гг., проанализировать их причины и последствия, понять, что объединяло бунтарей 1968-го с традициями прошлого, и какую роль идеи 68 г. играют в кризисе пригородов, с которым столкнулась Франция в начале XXI столетия.

На первый взгляд, проведение параллелей между двумя разными по своей природе протестами может показаться необоснованным. Однако, несколько факторов объясняют целесообразность данного шага. Во-первых, дискурс событий 2005 г. чаще, чем на какие-либо другие события национальной истории, ссылается на реалии Мая 1968 г., что заставляет задуматься о причинах сближения в национальном сознании событий, между которыми, на первый взгляд, нет ничего общего. Во-вторых, при более подробном анализе событий 1968 г. и бунтов 2005 г., нельзя не отметить ряд сходств. И в том и в другом случае события отличаются большой протяженностью во времени, масштабом и стихийностью распространения, и, вследствие этого, быстро приобретают в общественном сознании характер беспрецедентности. Еще одно обстоятельство объединяет эти события — та политическая ситуация, на фоне которой они разворачивались: события 1968 г. и 2005 г. совпадают с уходом в отставку президента (Ш. де Голль в 1968 г. и Ж. Ширак в 2005 г.), и разрешение конфликта оказывается своего рода козырем для одного из кандидатов в президенты (Ж. Помпиду в 1968 г. и Н. Саркози в 2005 г.). Наконец, и Май 1968 г., и осень 2005 г. получили небывало широкий резонанс в мире по сравнению с аналогичными явлениями в других странах, несмотря на то, что 1968 год отмечен студенческими волнениями в разных странах (Германия, США, Китай и т. д.), а в XXI в. неблагоприятный климат эмигрантских кварталов является нормой для многих западных столиц (Великобритания, Нидерланды). Причем, в обоих случаях мы видим глобализацию националь-

³³¹ Rotman P. Mai 68 raconté à ceux qui ne l'ont pas vécu. Seuil. Paris 2008.

³³² Audier S. Le discours anti-68. — «Le magazine littéraire Hors-série», № 13, avril-mai 2008.

ного события в международной прессе. Май 1968 г. вписывается в актуальные в то время протестные коммунистические движения (Китайская культурная революция), а разбойные действия подростков в 2005 г. преподносятся как проявления исламизма и организованная террористическая акция. Помимо широкого резонанса на международном уровне, оба события характеризует противоречивость их интерпретаций в национальном масштабе, множество которых так и не дает четкого ответа на вопрос: что же все-таки произошло? Социологи, исследовавшие события осени 2005 г. (Ж. Може, М. Кокорефф) говорят о невозможности такого ответа в силу малого количества времени, прошедшего с момента происшествий, предполагая, что через 20 лет, на большем временном расстоянии будет проще непредвзято оценить общественно-политическую ситуацию в стране в начале XXI в.³³³ Этому можно было бы, впрочем, возразить, что дискуссии о Мае 1968 г. продолжаются уже 40 лет, а единого толкования в обществоведческих науках Парижская весна так и не получила. В интерпретации обоих событий часто встречаются такие формулировки как *французская особенность* (Н. Lagrange), *французский стиль протеста* (S. Hoffmann). В чем она, национальная особенность французского протеста вчерашних студентов и сегодняшних эмигрантов, — на этот вопрос мы попытались ответить с помощью детального анализа вышеперечисленных факторов.

Лингвистический анализ материалов, опубликованных во французской прессе в последние годы о волнениях 2005–2006 гг., показывает наличие большого количества ссылок на весну 1968 г.: переделанные на современный лад лозунги 1968 г. (*Sous les pavés, la plage* (1968) — *Sous le social, la nation* (2005), *использование таких выражений, как новый Май 1968 г. (Un nouveau Mai 1968), Май 1968 г. в миниатюре (Un petit Mai 1968), Май 1968 г. в пригородах (Un Mai 1968 des banlieues)* и т.д. для наименования событий 2005 г. Такой прием часто применяется для заголовков статей, в качестве средства привлечения внимания читателя. Используя лингвистическую терминологию, в этих словосочетаниях «Май 68» является прецедентной ситуацией, наделенной определенными коннотациями, которые являются частью когнитивной базы определенного лингво-культурного сообщества³³⁴.

Напомним, что когнитивной базой называется структурная совокупность знаний и представлений, которыми обладают все представители этого сообщества. Важно подчеркнуть, что при вхождении того или иного «культурного предмета» в когнитивную базу происходит его жесткая минимизация, в сознании остается весьма ограниченный набор признаков данного явления при всем его многообразии и противоречивости. Таким образом, когнитивная база формирует не столько представления как таковые, сколько инварианты представлений о тех или иных феноменах, которые хранятся там в минимизированном, редуцированном виде. Тексты СМИ дают большое количество примеров обращения именно к подобному максимально редуцированному представлению. Владение знаниями и представлениями, хранящимися в когнитивной базе, позволяет индивиду ориентироваться в про-

³³³ Kokoreff M., Rodriguez J. Les mutations de la société française - ce que nous cache la crise. Payot-Rivages, Essais, Sciences Humaines, 2004.

³³⁴ Гудков Д.Б. Прецедентные феномены в текстах политического дискурса. Язык СМИ как объект междисциплинарного исследования. М., Издательство московского университета, 2003.

странстве соответствующей культуры. В силу неоднозначности явления, в когнитивной базе французов Май 1968 г. наделен весьма противоречивыми дифференциальными признаками, в зависимости от возраста, социального статуса, политической принадлежности того или иного представителя общества, однако, некоторые из этих признаков неизменны: свобода, молодежный протест, неуправляемость, массовость, стихийность, антибуржуазность, социальный кризис и т.д. При использовании Мая 1968 г. в качестве прецедентной ситуации применительно к бунтам пригородов 2005 г., в сознании французов активизируются такие понятия, как «молодежный протест, массовость, кризис, неуправляемость», поскольку именно эти характеристики присущи событиям осени 2005 г.

Подобные лингвистические наблюдения заставляют задуматься: почему в качестве прецедентной ситуации для эмигрантских бунтов 2005 г. были выбраны студенческие волнения 40-летней давности, а не события, более близкие по времени и по природе конфликта — например, первая и вторая волна эмигрантских восстаний 1980-х и 1990-х гг.? Этому есть ряд объяснений. Во-первых, вспышки насилия в пригородах 1980-х и 1990-х гг. имели четкую политическую направленность и внутреннюю организацию, положив начало созданию политических объединений эмигрантов внутри партий левого лагеря. Во-вторых, за ними последовало принятие ряда мер, направленных на устранение расистских настроений в обществе, например, создание радиостанций *SOS Racisme, France Plus*.

Что же касается событий 2005 г., они отличаются отсутствием политической направленности и организованности среди участников, которые не выдвигали конкретных требований, и, соответственно, за бунтами не последовало принятия мер для улучшения ситуации в пригородах³³⁵. Стихийность распространения, анархический характер протестов, неоднозначность толкования — эти признаки скорее сближают 2005 г. с Парижской весной 1968 г., зачинщицей которой, в свою очередь, также не имели ярко выраженной политической принадлежности, что дает повод для одной из интерпретаций Мая 1968 г. как культурной революции, а не политической. Кроме того, как в свое время Май 1968 г., события осени 2005 г. превзошли все предшествующие беспорядки в неблагополучных кварталах по трем параметрам: масштабу распространения, временной протяженности и степени освещенности в международных СМИ. Здесь важно отметить, что освещение событий в СМИ сыграло, в свою очередь, не последнюю роль в распространении беспорядков на территории страны и даже за ее пределами. Жители эмигрантских кварталов давно привыкли к тому, что внимание властей и журналистов к криминальной обстановке в пригородах ограничивается регулярным упоминанием о ней в рубрике «происшествия»³³⁶. За последние 30 лет тема городского вандализма на окраинах крупных городов стала в национальном сознании обыденной и привычной, равно как и пассивность правительства по отношению к ухудшению ситуации в неблагополучных кварталах. Виной такому отношению — нежелание правительства признавать утопичность идеи «социального

³³⁵ Lagrange H., Oberti M. *Emeutes urbaines et protestations: une singularité française*. Science Po Presses, 2006.

³³⁶ Зегонов О. Беспорядки во Франции: характер, причины, уроки. Аналитические записки. Вып. 2 (14) Москва, МГИМО Университет, 2006.

смешения» в пригородах, претворенной в жизнь в 1960-е гг., когда были построены новые районы, так называемые районы социального жилья, для представителей разных социальных слоев и этнических групп, в том числе и для коренных французов. Построенные в максимально короткий срок дома быстро обветшали и потребовали ремонтных работ, но власти ограничивались лишь внешним ремонтом. За ухудшением условий жизни последовал уход из этих районов французов и представителей среднего класса, и, 30 лет спустя, эти районы превратились в своего рода эмигрантские гетто, населенные наиболее бедными, социально-неблагополучными, наименее образованными слоями населения³³⁷.

Деградация уровня жизни и геттоизация пригородов привели к их все большей изолированности от основной части города, как в территориальном, так и в социальном плане. События 2005 г. коренным образом изменили образ жителей эмигрантских районов в общественном сознании и, самое главное, их собственное самосознание: видя то значение, которое придала их бунту международная пресса, они почувствовали себя значительными, осознали себя, как реальную угрозу французскому обществу, почувствовали в себе силу, что придало им уверенности и значительно увеличило число участников и, соответственно, масштаб беспорядков. Не последнюю роль в распространении движения сыграли электронные средства коммуникации, в частности, созданные жителями эмигрантских кварталов и зачинщиками погромов блоги для обсуждения действий и их координации между жителями разных пригородов и городов, пострадавших от бунтов 2005 г. (<http://www.bigbangblog.net>, <http://www.je-dis-non.com>, и т.д.)

Независимо от событий 2005 г., стоит отметить, что эти блоги представляют собой очень ценный материал для исследования французских пригородов, поскольку они позволяют взглянуть на быт, нравы и настроения их жителей изнутри, освободившись от привычных стереотипов о неблагополучной криминальной ситуации и агрессивности эмигрантов магрибского происхождения, стереотипов, прочно закрепившихся в сознании французов, зачастую не желающих признавать, что пригороды и их жители являются неотъемлемой частью Франции как в территориальном, так и в социальном плане.

Вдобавок к повышенному вниманию со стороны СМИ Май 1968 г. и осень 2005 г. в одночасье стали объектами исследований в области общественных наук. В обоих случаях наблюдается невероятно быстрое появление огромного количества социологических, политических, культурологических интерпретаций событий. Уже к декабрю 1968 г. вышли первые произведения, посвященные весенним событиям: сами о себе писали участники студенческих волнений Д. Кон-Бендит, Ж. Соважо³³⁸, о революции 1968-го, ее причинах, победах и поражениях писали философы и социологи Ж. Делез, Г. Маркузе, Э. Морэн, А. Глюкманн³³⁹, В. Рейх писал о сексуальной ре-

³³⁷ Kokoreff M. La force des quartiers. Payot-Rivages, 2003.

³³⁸ Cohn-Bendit D., Sauvageot J. & Geismar A. La révolte étudiante, les animateurs parlent. — Editions du Seuil, Paris, 1968.

³³⁹ Deleuze G. Différence et Répétition, éd. PUF. Bibliothèque de philosophie contemporaine, 1968; Marcuse H. Raison et révolution, éd. de Minuit, 1968; Morin E., Lefort C., Coudray J. M.; Mai 68: la brèche, éd. Fayard, 1968; Glucksmann A. Stratégie et révolution en France 1968, éd. Bourgois, 1968.

волюции³⁴⁰, Г. Маршал МакЛюан анализировал освещение Мая 1968 г. в прессе. Май 1968 г., не успев закончиться (а, по мнению некоторых современных историков, его следует рассматривать во временном контексте с 1962 по 1980 гг.³⁴¹), превратился в легенду, миф, альбом с фотографиями³⁴². А если говорить обо всей художественной и научной литературе (а также документальном и художественном кино), посвященном Маю 1968 г. за последние 40 лет, можно смело сказать, что на сегодняшний день ни одно протестное движение во Франции не было настолько изучаемым и, вместе с тем, неоднозначно интерпретируемым.

Что касается эмигрантских погромов 2005 г., нам сложно судить об их дальнейшей судьбе в обществоведческих науках и их месте в истории французского протестного движения, но на данный момент ни один конфликт эмигрантов с полицией не вызывал такой острой и разносторонней научной дискуссии. Исследователь Ж. Може, анализируя бунты в пригородах 2005 г., справедливо говорит о наличии двух параллельных фронтов, о развитии двух мятежей — «мятежа в пригородах» и «мятежа на бумаге»³⁴³. За 2005–2006 гг. появились социологические и политологические исследования и аналитические статьи, посвященные «кризису пригородов»³⁴⁴, работы, пересматривающие «французский миф о социальном смещении»³⁴⁵, работы, рассматривающие пожары в предместьях как «поражение Республики»³⁴⁶. Ряд исследований посвящен природе восстаний и прогнозам их последствий³⁴⁷, а также национальным особенностям французского протеста и их проявлениям в восстаниях 2005 г.³⁴⁸

Несмотря на множество интерпретаций обоих событий, для Мая 1968 г., как и для осени 2005 г., характерно следующее явление: при всей очевидности беспрецедентности события, на лицо попытки исследователей вписать происходящее в рамки той или иной существующей традиции. Природа любого революционного движения такова, что оно никогда не рождается само по себе — у него обязательно должен быть исторический предок³⁴⁹. По мнению философа и социолога Э. Морэ-

³⁴⁰ Reich W. *La Révolution sexuelle*, éd. Plon, 1968.

³⁴¹ 68 *Une histoire collective [1962–1981]* Sous la direction Ph. Artières et M. Zancarini-Fournel. Éditions La Découverte, Paris, 2008.

³⁴² Там же.

³⁴³ Mauger G. *L'émeute de novembre 2005: une révolte protopolitique*. Éditions du Croquant, 2006.

³⁴⁴ Jobard F. *Les émeutes urbaines: anatomie d'une crise in Universalia 2006*, Encyclopaedia Universalis. P. 189–199; Donzelot J. *Quand la ville se défait. Quelle politique face à la crise des banlieues?* Paris, Éditions du Seuil, 2006.

³⁴⁵ Belmessous H. *Mixité sociale: une imposture. Retour sur un mythe français*. Nantes, 2006.

³⁴⁶ Draï R., Mattéj J.-F. *La République brûle-t-elle? Essai sur les violences urbaines en France*. Paris, Éditions Michalon, 2006.

³⁴⁷ Belaïd Ch., Autain C., Beaud S., Chemetov P. *Banlieues, lendemains de révolte*. Paris, la Dispute et Regards, 2006.

³⁴⁸ Lagrange H., Oberti M. *Émeutes urbaines et protestations: une singularité française*. Paris, Presses de la fondation nationale des sciences politiques, 2006.

³⁴⁹ Grisoni D. *Marx n'aimait pas le printemps*. – «Le Magazine littéraire», No. 112–113, mai 1976.

на, самым большим парадоксом Мая 1968 г. стало немедленное стремление «отмены Мая 1968 г.» в сознании французов за счет его «обработки» различными идеологиями — буржуазной, коммунистической, троцкистской, маоистской. Интерпретируя Май 1968 г., марксисты сделали акцент на забастовке рабочих, которые последовали за студенческими волнениями, тем самым, затушевывая главное отличие Мая от прочих революций: его движущей силой были не рабочие, а образованная молодежь, по большей части буржуазного происхождения. Неоднозначность завершения революции сторонники марксизма объяснили отсутствием политического руководства, троцкисты — отсутствием организованной рабочей партии, маоисты — недостаточно тесным контактом с массами. Общая тенденция исследований, появившихся в период с 1968 по 1976 гг. — объяснить, систематизировать, и, тем самым, «закрыть» дело о 1968 г.³⁵⁰ Однако по прошествии 40 лет события Парижской весны 1968 г. воспринимаются не как одна из протестных акций среди прочих, а как уникальное, противоречивое явление, породившее, в свою очередь, огромное количество символики и легенд. По мнению Э. Морэна, парадокс Мая 1968 г. заключается в том, что, чем дальше от событий мы отдаемся во времени, тем сложнее понять истинную суть случившегося в 1968 г.: «мы плохо понимаем весну 1968 г., потому что не можем почувствовать тот взрывной характер событий, тот шок, который испытали от происходящего не только наблюдатели, но и сами участники. Возрастающее с каждым годом число интерпретаций только удаляет нас от сути, которая, в немалой степени, заключается в иррациональном начале данного протеста»³⁵¹. Фактор иррациональности, несомненно, имеет место уже на этапе распространения беспорядков, поскольку их начало связано с конкретными событиями и настроением в обществе.

В случае с событиями 2005 г., мы, несомненно, имеем дело с явлением, в большей степени предсказуемым и объяснимым, по крайней мере, сегодня, по прошествии трех лет. Однако, если вернуться в октябрь 2005 г., мы увидим еще одно сходство между двумя событиями разных лет: их недооценка руководством страны на начальном этапе их развития, а затем — растерянность. В обоих случаях, руководящий состав страны не придавал событиям должного значения. В первом случае, небольшая группа воинственно настроенных студентов из Нантера не предвещала всеобщей забастовки, охватившей страну две недели спустя, во втором — привычное для пригородов столкновение правонарушителей-эмигрантов с полицией было воспринято как очередная тема для хроники «происшествия». Если в первый момент отсутствие реакции правительства воспринималось наблюдателями как свидетельство о незначительности происходящего, то по происшествии нескольких дней все усиливавшихся беспорядков «молчание» и отсутствие мер по их прекращению стали признаком растерянности и потерей контроля над ситуацией в стране.

И весна 1968 г. и осень 2005 г. разворачивались накануне президентских выборов, и в обоих случаях мы наблюдаем похожую политическую картину: фактическое отсутствие действующего президента (Ш. де Голль в 1968 г., Ж. Ширак в 2005 г.), борьба министров за президентский пост на фоне разворачивающегося

³⁵⁰ Morin E. Une transmutation culturelle. — «Le Magazine littéraire», No. 112–113, mai 1976.

³⁵¹ Там же.

ся социального конфликта, разрешение которого повлияет на проценты голосов на ближайших выборах.³⁵² Беспорядки 2005 г. становятся полем предвыборной борьбы между министром внутренних дел Н. Саркози и премьер-министром Д. де Вильпенем. Президент Ж. Ширак находится в командировке. Несмотря на волну возмущения, вызванную заявлениями националистского характера Н. Саркози, открыто назвавшего жителей пригородов «отбросами, которые надо вычищать мощными машинами», явно противоречащими имиджу демократичной и толерантной Франции, два года спустя именно он становится новым президентом страны. В 1968 г., сначала внезапное исчезновение из страны на несколько дней де Голля, а затем его выступление по радио с речью, в которой народ услышал, что «Великий Шарль» и современная Франция перестали понимать друг друга, становятся выгодным фоном для решительных мер премьер-министра Ж. Помпиду, направленных на разрешение конфликта (открытие Сорбонны 11 мая, соглашения, подписанные с профсоюзами 27 мая на улице Гренель). В своей речи 30 мая 1968 г. де Голль сообщает о роспуске Национальной Ассамблеи и говорит о своем полном доверии премьер-министру и одобрении всех мер, принятых им для урегулирования сложившейся ситуации³⁵³. В 1969 г. Ж. Помпиду становится новым президентом, положив конец послевоенной Франции де Голля, господствующим идеалам Сопrotивления и национального величия³⁵⁴. Май 1968 г. можно рассматривать как отказ от исторического прошлого, от авторитарного общества, от давления во всех сферах жизни — в образовании, на предприятиях, в семье. Однако, согласно одной из интерпретаций событий 40-летней давности, именно изменения, произошедшие во французском обществе после 1968 г., являются виной современному общественно-политическому кризису, самым заметным проявлением которого стали восстания пригородов 2005 г..

Конечно, говорить о том, что восстания в пригородах 2005 г. являются прямым следствием изменений, которые повлек за собой Май 1968 г., было бы слишком смелым утверждением. Речь идет о разных эпохах, о разных стадиях развития французского общества, о двух кризисах разной природы, каждый из которых вылился в волну молодежных протестов, вписывающихся в определенный международный и национальный социально-политический и культурный контексты. Мы начали данное исследование с рассмотрения Мая 1968 г. в качестве референтного явления в национальном французском сознании. Можно спорить о самой сути события, называть его состоявшейся культурной революцией или неудавшейся политической революцией, социальным протестом, молодежным восстанием, приписывать ему политический или культурный характер, но нельзя отрицать его значимость в истории страны и сознании современных французов. Интересно заметить, что после Мая 1968 г. толковый словарь Petit Robert добавил новое значение для слова *contestation* (существительное от глагола *contester* — оспаривать, ставить под сомнение): отрицание господствующей идеологии, устоявшихся ценностей и идей,

³⁵² Jarreau P. Un petit Mai-68 des banlieues. Le Monde, 04. 11. 05.

³⁵³ <http://www.ena.lu/> Discours de Charles de Gaulle sur les événements de Mai 68.

³⁵⁴ Gallo M. "Les clés de l'histoire contemporaine: de 1789 à nos jours" Ed. Robert Laffont S.A. Paris, 1989.

с пометкой 1968³⁵⁵. Возможно, через какое-то время у слова *émeutes* (*бунт, мятеж*), ставшего сегодня почти нарицательным для обозначения беспорядков в парижских пригородах 2005 г., появится самостоятельное значение «городские беспорядки в неблагополучных кварталах Парижа» с пометкой 2005. Уже сегодня, по прошествии трех лет с момента событий, можно говорить о том, что осень 2005 г. также стала референтным явлением в истории страны. Несмотря на сильную драматизацию событий в международных и национальных СМИ, «парижский бунт» уже используется как иллюстрация к смежным по символическому содержанию, но разным по значению и причинам событиям. Лейтмотивом многих репортажей была мысль о том, что происходящее во Франции «может случиться и у нас», хотя причины событий в этой стране и их значение во многом связаны с местной социальной спецификой и историей. В российской прессе, к примеру, стали активно обсуждать, что нужно сделать, чтобы избежать в России повторения «иммигрантских» погромов³⁵⁶. Таким образом, мы сталкиваемся с явлением псевдопрецедентности, описанным ранее по отношению к использованию Мая 1968 г. в качестве прецедентного события при описании беспорядков 2005 г. В обоих случаях, формируются образы и представления, в которых наиболее яркие и актуальные элементы первоначального события соединяются с другими элементами из более широкого контекста, после чего утрачивают свой изначальный смысл, и уже из нового сочетания символических образов извлекается то значение, которое прочнее всего закрепляется в массовом сознании. Еще одним сходством между 1968 г. и 2005 г. является сложность их интерпретации в силу временного фактора: в первом случае, 40 лет, отделяющие нас от 68 г. и множество научных трактовок событий осложняют исследовательскую задачу, во втором, ее осложняет, наоборот, невозможность посмотреть на события с позиции будущего.

Несмотря на сложность поставленной задачи, позволим себе сделать некоторые выводы. Во-первых, количество научной литературы, посвященной событиям 1968 г. и 2005 г. и использованной в данном исследовании, позволяет нам утверждать, что оба события являются знаковыми в истории французской протестной культуры. Предпринятое нами сравнение можно обосновать следующими объединяющими факторами: молодежный протест, спровоцированный конфликтом определенной социальной группы с силами правопорядка, развернувшийся накануне президентских выборов, масштабность и стихийность его распространения, ставшие неожиданными даже для самих участников, отсутствие ярко-выраженной политической принадлежности среди участников, статус, с одной стороны, беспрецедентного, и, с другой, референтного явления. Мы, разумеется, учитываем и различия между этими двумя событиями: разные причины конфликтов, социальный аспект, количество участников, и, конечно же, контекст эпохи. Сорок лет назад послевоенная Франция столкнулась с новым для себя явлением — молодежной культурой. Выросли дети, родившиеся в начале пятидесятых годов, не знавшие голода, войны, разрухи. В шестидесятые годы молодые люди в возрасте от 16 до 24 лет со-

³⁵⁵ Le Petit Robert. Dictionnaire de la langue française, Dictionnaires le Robert. Paris, 1980.

³⁵⁶ Зегонов О. Беспорядки во Франции: характер, причины, уроки. Аналитические записки. Вып. 2 (14). М., МГИМО Университет, 2006.

ставляют 8 млн населения. Их не устраивают консервативные порядки, царившие в стране, они хотят свободы во всем, им тесно в рамках вечных ценностей, у них появляется своя культура, пришедшая из США, основными символами которой являются рок-н-ролл, джинсы, сексуальная свобода. Резкое омоложение французского общества совпадает с входом страны в стадию общества потребления, с урбанизацией населения, с развитием промышленности и модернизацией быта³⁵⁷. С. Хоффманн называет французскую модернизацию авторитарной — она была продумана и осуществлена сверху, исходя из того видения Франции, которое было у де Голля и его сторонников³⁵⁸. Население в большей степени ощущало на себе результаты модернизации, чем участвовало в ней. Шестидесятые годы — эпоха больших надежд, веры в будущее, в прогресс, но также и страха перед стремительными переменами в обществе и мире, перед культом материальных ценностей, в котором все меньше места остается для личности. Май 1968 г. можно рассматривать как самоутверждение нового молодого поколения в стране, которая до весны 1968 г. не осознавала реального потенциала и новых потребностей выросших детей, что объясняет тот эффект шока внутри страны, вызванный в ней происходящим. Процветающая капиталистическая страна в процессе интенсивной модернизации неожиданно столкнулась со стихийным, мощным движением, отрицающим все и вся. Сорок лет спустя в этой же процветающей стране с высокоразвитыми демократическими институтами вновь польхают автомобили, школы, полицейские участки, и те, кого она, якобы, признает полноправными гражданами французской республики, обвиняют ее в расизме, равнодушии, национализме. Более того, страна избирает в президенты человека, чьи убеждения явно противоречат республиканским принципам *свободы, равенства и братства*. Обвиняя наследие Мая 1968 г. во всех сегодняшних бедах, Н. Саркози, тем самым, снимает с государства ответственность за политику игнорирования проблемы пригородов на протяжении последних 30 лет, за свои собственные расистские заявления в 2005 г., за нежелание признать несостоявшейся французскую интеграционную модель. Проще сослаться на события 40-летней давности, чем вплотную заняться решением острой и болезненной для Франции, еще со времен Алжирской войны, проблемы интеграции эмигрантов. Сорок лет назад страна была не готова к тому, что новая молодежь носит мини-юбки и джинсы, курит каннабис и предпочитает свободный секс законному браку. Сегодняшняя Франция, очевидно, оказалась не готова к тому, что дети вчерашних эмигрантов, выросшие в «серых зонах» — не просто мифические правонарушители из рубрики «происшествия», а вполне реальные люди, все громче заявляющие о своих правах полноправных граждан французской республики, которыми они являются согласно действующему во Франции «праву почвы»³⁵⁹. Признание Мая 1968 г. поворотным событием

³⁵⁷ Rotman P. Mai 68 raconté à ceux qui ne l'ont pas vécu. Seuil, 2008.

³⁵⁸ Hoffmann S., Hoffmann I. De Gaulle, artiste de la politique. Le Seuil, 1973.

³⁵⁹ Согласно статье 21-17 Гражданского кодекса, ребенок, родившийся во Франции от родителей иностранцев, получает французское гражданство по достижению совершеннолетия, при условии, что он проживает во Франции на момент совершеннолетия, и общий срок проживания в стране составляет более пяти лет, начиная с возраста одиннадцати лет. — Article 21-17 Code civil <http://www.legifrance.gouv.fr/home.jsp>

в истории французского общества стало возможным много лет спустя, и, вероятно, судить о значимости роли восстаний в пригородах 2005 г. мы также сможем, лишь отоделившись от них во времени.

Однако трактовка любого исторического события невозможна без позиции современников, коими мы являемся в данном исследовании, что вполне обосновывает его целесообразность. В качестве заключительных комментариев, позволим себе высказать ряд предположений касательно национальных особенностей французского протеста. Возможно, они восходят к временам Великой французской революции, которая прочно закрепила в сознании французов видение себя в качестве носителей республиканской культуры и демократических ценностей. Возможно, бывшее величие Франции, ее богатейшее культурное наследие и современный высокий уровень развития, являющиеся, своего рода, пеленой, которая мешает французам увидеть реальное положение вещей в стране. Отсюда ощущение шока в качестве реакции на вполне закономерные кризисы, и стремление ссылаться на призраки прошлого вместо того, чтобы признать, что воспетые в 1789 г. *свобода, равенство и братство* или *утрата традиционных ценностей в 1968 г.* сегодня являются лишь удобным прикрытием для собственных ошибок и неудач, за которые приходится расплачиваться и которые пора начинать исправлять.

Библиография:

1. Арзаканян М. Ц., Ревякин А. В., Уваров П. Ю. История Франции. М., 2007.
2. Грачев А. Тришкин камзол. — «Новое время», 2006, №12, с. 24–25.
3. Гудков Д. Б. Прецедентные феномены в текстах политического дискурса. Язык СМИ как объект междисциплинарного исследования. М., Издательство московского университета, 2003, с. 141–160.
4. Зегонов О. Беспорядки во Франции: характер, причины, уроки. — Аналитические записки. Вып. 2 (14), М., МГИМО — Университет, 2006.
5. Artières Ph., Zancarini-Fournel M., 68 Une histoire collective [1962–1981], Éditions La Découverte. Paris, 2008.
6. Audier S. Le discours anti-68. — «Le Magazine littéraire», Hors-série No. 13, avril-mai 2008.
7. Belaïd Ch., Autain C., Beaud S., Chemetov P. Banlieues, lendemains de révolte, Paris, la Dispute et Regards, 2006.
8. Belmessous H., Mixité sociale: une imposture. Retour sur un mythe français. Nantes, 2006.
9. Cohn-Bendit D., Sauvageot J. & Geismar A. La révolte étudiante, les animateurs parlent. Editions du Seuil. Paris, 1968.
10. Deleuze G. Différence et Répétition, éd. PUF. Bibliothèque de philosophie contemporaine, 1968.
11. Dollé J.-P. Changer la vie. Le «Le Magazine littéraire», Hors-série No. 13 avril-mai 2008. PP. 8–9.
12. Donzelot J., Quand la ville se défait. Quelle politique face à la crise des banlieues? Paris, Éditions du Seuil, 2006.
13. Draï R., Mattéj J.-F., La République brûle-t-elle? Essai sur les violences urbaines en France. Paris, Éditions Michalon, 2006.

14. Gallo M. Les clés de l'histoire contemporaine: de 1789 à nos jours. Paris, Ed. Robert Laffont S.A., 1989.
15. Glucksmann A., Stratégie et révolution en France 1968. Ed. Bourgois, 1968.
16. Grisoni D., Marx n'aimait pas le printemps. — «Le Magazine littéraire», No. 112–113, mai 1976.. P. 13–15.
17. Jarreau P. Un petit Mai-68 des banlieues. Le Monde, 04.11.2005
18. Jobard F. Les émeutes urbaines: anatomie d'une crise in Universalia 2006, Encyclopaedia Universalis. PP. 189–199.
19. Kokoreff M., Rodriguez J. Les mutations de la société française — ce que nous cache la crise. Payot-Rivages, Essais-sciences humaines, 2004.
20. Kokoreff M. La force des quartiers. Payot-Rivages, 2003.
21. Lagrange H., Oberti M. Emeutes urbaines et protestations: une singularité française. Science Po Presses, 2006.
22. Le Petit Robert, Dictionnaire de la langue française, Dictionnaires le Robert. Paris, 1980.
23. Mauger G. L'émeute de novembre 2005: une révolte protopolitique. Éditions du Croquant, 2006.
24. Marcuse H. Raison et révolution. Éd. de Minuit, 1968.
25. Morin E., Lefort C., Coudray J.-M., Mai 68 : la brèche. Éd. Fayard, 1968.
26. Morin E. Une transmutation culturelle. — «Le Magazine littéraire», No. 112–113, mai 1976. PP. 48–53.
27. Reich W. La Révolution sexuelle. Éd. Plon, 1968.
28. Rotman P. Mai 68 raconté à ceux qui ne l'ont pas vécu. Seuil. Paris, 2008.
29. Ross K. Mai 68 et ses vies ultérieures. Éd. Complexe, 2005.

Интернет ресурсы :

<http://www.bigbangblog.net>

<http://www.ena.lu>

<http://www.je-dis-non.com>

<http://www.lemonde.fr>

<http://www.legifrance.gouv.fr>

Явления Богородицы как фактор возрождения католического общества в Европе XX–XXI веков

Э. Тайване

Глубокий духовный кризис Западной цивилизации — явление общеизвестное. Причем оно имеет продолжение во времени. Еще К. Г. Юнг и М. Элиаде выражали свою озабоченность этим немаловажным явлением. Юнг видел выход из создавшегося положения в обращении Запада к Востоку. Элиаде в свою очередь считал, что восстановить утраченные духовные ценности можно только в случае возобновления связи современной Западной цивилизации с архаикой, т.е. с древними цивилизациями. Оба исследователя, один психолог, другой историк, ссылались на содержащееся в них (Восток и архаика) так называемое архетипическое, своего рода квинтэссенцию или суть религиозного, которое Западная цивилизация утратила.

Известно, что человек — это, прежде всего, *homo religiosus*. Религиозный инстинкт в нем — неуничтожим. В наше время, как, впрочем, и в другие кризисные периоды истории Западной духовности, всегда были два русла, в которые устремлялся поток религиозного чувства. Один из них — поиск нового оформления стихийного религиозного порыва вне рамок традиционной духовности. Речь идет, к примеру, о реформации в Германии XVI века и о массовом явлении новых религиозных движений XIX–XX веков. Юнговское обращение к Востоку свершилось, хоть и в искаженном виде. В наши дни наблюдается неподдельный интерес представителей Запада к альтернативным моделям сотерики, будь то реинкарнация или расширение сознания. Исследователь в области компаративистики А. Пйерис, иезуит, говорил о массовой социо-ритуализации острой психологической необходимости Запада в возобновлении Восточного инстинкта³⁶⁰. Другими словами потребность в возврате к архетипическому духовному на Западе выливается в приобщение к Восточным и псевдо-Восточным религиозным группам.

³⁶⁰ Aloysius Pieris S.J. *Love Meets Wisdom: A Christian Experience of Buddhism*. Mariknoll, New York, Orbis Books, 1990. P. 8.

Вторая форма возврата к духовности — это возрождение традиционной религиозности, своего рода реформация в лоне традиции. В нашем случае речь идет о процессе возрождения Римско-Католической Церкви. В последнее время обнаруживают себя подобные тенденции и на уровне академического богословия (достаточно упомянуть так наз. *антропологический поворот* Карла Ранера), и на уровне народной религиозности. Чтобы охарактеризовать последние, т.е. народные тенденции, можно вспомнить всплеск харизматических настроений в Католической Церкви в наши дни (отношение к ним официальной Церкви неоднозначно), появление многочисленных групп, практикующих нечто между умной молитвой и медитацией буддистского толка (например, Христианская медитация, столь популярная ныне в Латвии), а также экуменизм и образовавшиеся на его основе общины (упомянем общину экуменического толка в Тэзе во Франции, основателем которой является почивший в 2005 г. брат Роже). Еще одной, по сути, самой консервативной тенденцией, является возросшее почитание Девы Марии, зиждущееся на ее неоднократных явлениях в Европе XIX–XXI столетий и вылившееся в расширение литургической практики и движения, имеющие целью дополнительные молитвенные упражнения и посвящение Богоматери как духовенства, так и мирян.

Сами же по себе явления Богоматери крайне интересны для феноменологии религии, тем паче потому, что они уникальны, будучи характерной чертой именно Западной духовности. Отношение к ним Православия неоднозначно и скорее негативно, т.к. реалии этого феномена Восточному миру малопонятны. Наша задача — приоткрыть завесу и углубить наше понимание для более адекватной и компетентной оценки явления.

Начнем с экспертной оценки феномена уже приобретшим статус классика православной богословской мысли В.Н. Лосским. В своей статье «Догмат о непорочном зачатии» и в примечании к ее новому изданию исследователь, мягко говоря, относится к упомянутому догмату с недоверием, раскрывая его логические погрешности и несоответствие православному вероучению³⁶¹. Суть догмата заключается в том, что Дева Мария не была запятнана личным, а также и первородным грехом, получая тем самым особый статус среди тварных существ: земных и небесных. Богоматерь тем самым является не только родительницей Сына Божия, но и Соискупительницей, которая призвана вместе со своим Сыном участвовать во вражде змию и в победе над ним, которая была бы несовершенной, если бы Богородица Сама пребывала под его властью, т.е. под бременем греха³⁶².

Папа Римский Павел VI поясняет, что «это соединение Матери и Сына в деле Искупления в большей мере воссияло на Голгофе, где Христос «принес Себя непорочного Богу» (Евр. 9,14), а Мария, стоя при кресте (ср. Ин. 19,25), «глубоко страдала со Своим Сыном Единородным, и материнским сердцем приобщалась к Его жертве (*sacrificium*), согласясь с любовью на заклание Жертвы (*victimae immolationi*

³⁶¹ Лосский В.Н. Догмат о непорочном зачатии. Примечание к новому опубликованию статьи «Догмат о непорочном зачатии». В: Всесвятая: Православное догматическое учение о почитании Божией Матери. Сборник работ, общ. ред. В. Леонов. М., Паломник, 2001, с. 143–154.

³⁶² Васечко В.Н. Католическое учение о Божией Матери. В: Православная Энциклопедия, ред. Патр. Московский и всея Руси Алексий II. М., Православная Энциклопедия, т. V, с. 499.

consentiens), от Нее рожденной»³⁶³, которую также принесла (*obtulit*) Предвечному Отцу»³⁶⁴. Соискупление, таким образом, подразумевает принцип *fiat*, да будет, т. е. согласие Марии на Воплощение и принесение в жертву Сына.

В. Н. Лосский в этой связи обращает наше внимание на то, что по православному учению Богоматерь была свободна от личного, но не от первородного греха. «Если бы Пресвятая Дева была изолирована от остальной части человечества привилегией Бога, даровавшего Ей заранее состояние человека до грехопадения, то Ее свободное согласие на Божественную волю, Ее ответ Архангелу Гавриилу, утратили бы свою историческую связь с другими актами, способствовавшими на протяжении веков приуготовлению человечества пришествию Мессии»³⁶⁵.

Свой неумолимый приговор В. Н. Лосский, однако же, несколько смягчает в написанном двенадцать лет спустя примечании к новому опубликованию статьи. Упомянутое смягчение, однако, касается явления Богоматери в Лурде, не меняя в корне сказанное богословом о догмате. Лосский, признав явление как излияние Божественной благодати, предлагает отличную от Католической трактовку наименования Богородицей Себя во время явления «Непорочным Зачатием». Лосский пишет, что слова сии произнесены были Ею 25 марта 1858 г., в праздник Благовещения, и «их прямое значение остается ясным для тех, кто не обязан их истолковывать вопреки здравому богословию и правилам грамматики: непорочное зачатие Сына Божия является высочайшей славой Пренепорочной Девы»³⁶⁶.

Мы не станем оппонировать видному православному богослову. Даже более того, мы вынуждены признать абсолютную правильность его доводов касательно основ православного вероучения и присущей ему логики. Однако с точки зрения феноменологии религии или, если угодно, герменевтики³⁶⁷, религии присуща совсем другая логика, не являющаяся логическим дискурсом в прямом смысле слова. Как Православие, так и Католичество истоком своим имеет наложение откровения на народную религиозность, что и является причиной совершенно неизбежных различий не только в богочитании, но и в догматике, представляющей собой дериват упомянутого синтеза.

Явления Богородицы — это, прежде всего, проявление народной религиозности, которая существует по своим законам, имея отношение скорее к интуитивному модусу восприятия Божественного, нежели дискурсивному. Сказанное о народном истоке религии вообще и Богородичных явлений в частности — небезоснова-

³⁶³ II Ватиканский Собор, Догматическая Конституция о Церкви *Lumen Gentium* (Свет народам) 66.

³⁶⁴ Павел VI, Как почитать Пресвятую Богородицу: Апостольское наставление *Marialis Cultus* Его Святейшества Папы Римского Павла VI «О правильном устройении и развитии почитания Пресвятой Девы Марии». Варшава, Издательство Отцов Мариан, 1994, с. 34.

³⁶⁵ Лосский В.Н. Догмат о непорочном зачатии. Всесвятая, с. 149.

³⁶⁶ Лосский В.Н. Примечание к новому опубликованию статьи «Догмат о непорочном зачатии». Всесвятая, с. 153.

³⁶⁷ Так свой феноменологический метод назвал М. Элиаде, приняв на веру поправки к методу, сделанные Иоахимом Вахом. См. подробнее в Eric J. Sharpe, *Comparative Religion: A History*, 2nd ed. London, Duckworth, 1986. Pp. 239–240.

тельно. Нынешний Папа Римский Бенедикт XVI особо отметил, что так называемые частные откровения, пример коих — явления Богоматери, есть результат народного благочестия, которое, в свою очередь, дополняет Литургию. Отношения между общим Откровением и частным такое же, как между Литургией и народным благочестием³⁶⁸. Таким образом, этнические проявления религиозности оживляют Откровение, внося Его в конкретную культурную и историческую ситуацию. Поэтому приходится признать, что явления Богоматери — аксиоматичны. Их надо принимать и интерпритировать как данность.

Применяя этот принцип к вышеупомянутому событию в Лурде, исследователь обязан оперировать всей доступной фактологией и изучить феномен по принципу *epoche* (заключение в скобки предварительного суждения), в современной феноменологии замененным так называемой *эмпатией*. Явление Богородицы святой Бернадетте в Лурде просто невозможно рассматривать в отрыве от явления Ее святой Екатерине Лабуре в Париже в 1830 году. В отличие от Лурда, где Богоматерь назвалась уже известным и общепринятым к тому моменту католическому миру именем, Париж подготовил не только Лурдовское событие, но и окончательное утверждение празднования Непорочного Зачатия Марии Католической Церковью в 1854 году. Святой Екатерине Лабуре и через нее всему Католическому миру Богоматерь завещала по возможности часто произносить молитву: «Мария, непорочно зачатая, молись о нас, к Тебе прибегающих». И если Лурдовское «Я есмь Непорочное Зачатие» можно понять двояко, то здесь, в случае с Екатериной, не может возникнуть разногласий. Сама же Екатерина была современницей и Лурдовского явления, принявшая его с большой радостью в сердце как подтверждение открытой ей непорочности Девы Марии³⁶⁹.

Приведенные нами выше аргументы все же не отвечают на вопрос, почему явления Богоматери типичны для христианского Запада. По какой причине нет их в Православном мире, и даже неоднократные пророчества относительно исторических и вместе с тем духовных судеб России были переданы православным путем посредничества католиков? Чтобы ответить на вопрос, стоит снова отдать дань В. Н. Лосскому, который совершенно справедливо заметил связь между явлениями и догматикой. Ему же принадлежит знаменитая формула, предполагающая взаимосвязь и взаимовлияние мистического и догматического богословий³⁷⁰. Догматическое богословие как бы оформляет и логически упорядочивает приемлемый для христианского Откровения спонтанный мистический опыт. Оно же и даст нам ключ к разгадке.

В соответствии с догматическим учением Католической церкви, как уже сказано, Богоматерь удостоилась особого статуса среди тварей, будучи Соискупительницей. Она зачата без греха, и событие это имеет свое завершение во взятии Ее на небеса вместе с плотью (Успение) таким же образом, как Воплощение завершено в Воскре-

³⁶⁸ Кардинал Иозеф Ратцингер. Теологический комментарий; Аура М. Тайна, которая ведет Папу: Фатимское явление в понтификате Иоанна Павла II. М., Духовная Библиотека, 2001, с. 217.

³⁶⁹ Stāsts par svēto Katrīnu Laburē un Dievmātes brīnumaino medaljonu. Rīga, KALA Raksti, 2008, 49. lpp.

³⁷⁰ Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., СЭИ, 1991, с. 8–11.

сении. Соискупление подразумевает активное участие Богородицы в процессе спасения человечества. По словам самой Богоматери, Она своим предстательством неоднократно отклоняла кару Божию, которая уже не раз должна была постигнуть мир. К этой теме мы еще вернемся, акцентируя здесь лишь христологический принцип. Папа Павел VI обращает наше внимание на то, что значимость соспасительного служения Богоматери, как и Ее почитание, правомочно лишь в том случае, если оно носит тринитарный и христологический характер³⁷¹. Другими словами миссия Богоматери неразрывно связана с Божественным Спасителем, являясь как бы модусом Искупления. А если отталкиваться от выше сказанного о народном благочестии, совершенно необходимо было бы проанализировать образ Христа в Католичестве.

Не секрет, что наилучший источник для такого исследования — это агиография, представляющая собой наглядное воплощение сотериологических принципов в живой материи опыта. И если в индуизме или буддизме сотериологический позыв требует подражания учителю (гуру, ламе), то в христианстве — это однозначно подражание Христу (*Imitatio Christi*). Образ Спасителя, Которому подражают, однако, разнится на христианском Востоке и Западе. Обе Церкви приняли учение о соединении и взаимодействии двух природ во Христе без их смешения (так наз. *communicatio idiomatum*). В народном благочестии, отразившемся в Литургических песнопениях и в догматике, происходит перевес почитания одной или другой природы Христа. На Востоке этот перевес родил представление о Христе в большей мере как о Боге Вседержителе (вспомним иконографические образы Пантократора в центре Деисусного ряда иконостаса), нежели как о человеке. В мистической практике Востока преобладает опыт видения Прославленного Господа (на горе Фавор и Воскресшего), поэтому часты луминофании (опыт Божественного света), а в агиографии — сюжеты ухода от мира и приобщение созерцательному образу жизни. На Западе довлеет видение Спасителя прежде всего как человека, который близок нам, тварям, через служение и телесные муки на кресте. Размышления о страстях Христовых исключают хоть какое-то воспоминание о последующей им славе Воскресения³⁷². Поэтому в мистической жизни Церкви нередки случаи стигматизации, а в агиографии — самоотверженное служение в миру.

Выявленные акценты помогают сделать вывод об особенном отношении христианского Запада не только к человеческой природе Христа как таковой, но и к его телесности, как бы вобравшей в себя природу Божественную, которая, в свою очередь, обнаруживает себя в непорочности, в девственной чистоте тела Спасителя. Для народного понимания человеческое и божественное во Христе едино, и если уж человеческая Его природа стала для христианского Запада куда более понятной, то образ Христа, прежде всего, сопряжен с Его непорочной телесностью. Тело Христа произошло из Материнского, а значит и Ее тело непорочно, будучи отличным от всех остальных своей исключительной богопроникновенностью. Богоматерь, таким образом, являет собой модус, если не своего рода ипостас, телесности, а, следовательно, и непорочной, божественной человечности Христа, так как чистота или свобода от какой бы то ни было скверны — это атрибут самого Бога, преобразующий

³⁷¹ Павел VI Как почитать Пресвятую Богородицу, с. 39.

³⁷² См., например, Духовные Упражнения св. Игнатия Лойолы.

ся в человеческой плоти в *девство*. И поскольку таков статус Марии в народном сознании Западной церкви, явления Ее, неся соискупительную функцию, имеют и определенное иконографическое выражение. Она почти всегда является как Дева, обычно в белом и озаренная светом.

Даже не упоминая тот очевидный факт, что Ее образ всегда сопряжен с понятной для местных визионеров атрибутикой³⁷³, стоит сделать вывод, что он, т.е. образ Богородицы — «самодостаточен», полноправно являя Собой модус непорочности, девственности и вместе с тем божественности Христа. Мария — *представитель* непорочности и божественности Самого Христа и поэтому не требует образа Богомладенца. Образ Марии вобрал в себя непорочность — девство, т.е. святость самого Бога. В иконографии православной фигура Богородицы являет в себе как бы прикладное, комплементарное значение. Она крайне редко изображается без младенца Иисуса по причине того, что не несет в себе изначально свободную от первородного греха природу и, следовательно, не является полноправным представителем Спасителя.

Поскольку Спаситель и Матерь Его суть святое человечество, то адекватны и крайне натуралистичные образы сердца как Христа, так и Марии. Любопытно то, что на иконе Фатимской Богородицы в католической Церкви Царского Села, которая выполнена в стиле православной иконописи, телесный образ сердца Марии заменен более архетипической окружностью с надписью «сердце» в центре. Переосмысленный Восточным икописцем образ сердца Богородицы — строго христологичен. Сфера, символизирующая Ее сердце, обрамлена терновым венцом, что роднит страдания Матери со Страстями Христовыми. Знаменательно и то, что Католическая иконография как таковая, справедливо интерпретируемая православными как чувственная, коренится в восприятии Христа и Богородицы как человек. Глубокая символичность и бесстрастность православных икон, напротив, укоренена в архетипическом, вневременном, трансцендирующем.

Без атрибута непорочности крайне близкий своей человечностью образ Христа сопряжен также и с Его служением в миру. Приверженность же мирскому образу жизни самого Христа заставляет обратиться к сути мира как такового. Представление о богопроникновенности мира, крайней имманентности в нем Божества не отнимает у мира его укорененности в тварных времени и пространстве. Западное сознание неизбежно исторично. Оно подвержено абсолютизации прогресса вопреки Восточному, в этом случае православному, мировоззрению, которое куда более отстранено от временных и пространственных категорий. Употребляя Элиадовский понятийный аппарат, восточное миропонимание архетипично и поэтому статично, что и заставляет Православное вероучение как бы поставить точку в процессе Откровения, которое уже свершилось.

Итак, западное мировоззрение — символично (по Юнгу и Элиаде) и исторично. Оно не только допускает, но и необходимо подразумевает присутствие и некое продолжение Откровения в живом теле истории. Почти все явления Богородицы на

³⁷³ Достаточно вспомнить образ Богородицы, в котором Она предстала перед Бернадеттой в Лурде. Мария явилась в белом одеянии с голубым поясом и розарием в руках. Именно так одевались члены общества детей Марии, которые принимали активное участие в жизни Церкви на родине Бернадетты. Pr.: Andrejs Brumanis. Lurda. Dzimtenes Balss apgāds, 1958, 33. lpp.

Западе — апокалиптически окрашены; все они несут весть о надвигающихся трагических моментах истории. Так, например, во время явлений Марии в 1930 г. Екатерине Лабуре становится известно о тревожных событиях во Франции, ожидаемых через сорок лет со дня пророчества. Здесь мы можем упомянуть и символизм предупредительных пророчеств Богородицы, явившимися содержанием открытой совсем недавно так называемой третьей Фатимской тайны. По словам сестры Лусии, ей была явлена высокая гора, на которой возвышался крест. Через полуразрушенный город, находящийся у подножия горы и полный трупов, с большим трудом и скорбью пробирается епископ в белом (символ Папы) и еще целая группа епископов, священников, монахов и монахинь. Папа взбирается наконец на гору, где у подножия креста военные его убивают. При этом кровь Христа и мучеников, стекающая с креста, собираема ангелами в сосуд. Кровью этой ангелы окропляют души, направляющиеся к Богу.

Толкование тайны таково: город символизирует страждущий в путях коммунизма мир; крест — цель и ориентир истории: им разрушение превращается в спасение; гора есть земля, а тяжелый подъем в гору — это крестный путь Церкви во главе с Папой. Как пишет Папа Бенедикт XVI, «видение дает нам отражение XX столетия — столетия мучеников, столетия страданий и гонений на Церковь, столетия мировых, а также множества локальных войн, которые шли почти всю его вторую половину и отличались особой жестокостью». Он добавляет, что сестра Лусия в письме Святому Отцу от 22 мая 1982 г. передала слова Богородицы, которая сказала, что мы должны каяться и уповать. «В противном случае заблуждения ее (России) распространятся по миру, будут войны и гонения на Церковь. Праведники станут мучениками, Святой Отец будет много страдать; целые народы будут уничтожены»³⁷⁴.

Любопытно, что епископ в белом — это собирательный образ многих Пап, начиная с Пия X. В видении Папу убивают. Поразительно то, что Папа Иоанн Павел II, попросивший после покушения на его жизнь 13 мая 1981 г. принести текст третьей части Тайны, увидел в нем собственную судьбу. 13 мая — годовщина явлений Марии в Фатиме, поэтому Папа сам интерпретировал свое чудесное спасение как действие Материнской руки. Чудесным образом пуля, уже оказавшаяся в теле Папы, на подступах к жизненно важным органам вдруг изменила траекторию и не явилась причиной смерти. Здесь важно то, что предсказания не есть абсолютное предопределение, а лишь предупреждение, назидание и призыв к покаянию³⁷⁵. Соискательная же роль Материнского милосердия в случае с покушением и вовсе не требует комментариев.

Таким образом, открытость Западу к идее постоянного воплощения Откровения в истории посредством Его дополнения частными откровениями делает явления Богородицы возможными именно на Западе. Поэтому Богородица, как, впрочем, и Христос, например, в явлениях св. Фаустине Ковальской, не скупятся на слова. Их имманентная и вместе с тем историческая эпифания имеют непосредственное отношение к так называемым «знамениям времени». Стоит упомянуть, наконец, что во

³⁷⁴ Кардинал Йозеф Ратцингер. Теологический комментарий; Аура М. Тайна, которая ведет Папу, с. 225–227.

³⁷⁵ Там же., с. 223–226.

время явления Марии Екатерине Лабуре ей был явлен образ земного шара, на котором стояла Богоматерь. Глобальный подтекст явления снова возвращает нас к миру, к истории, к имманентному.

Христианский Восток, напротив, архетипичен и немногословен. Мироточивые иконы — немые аллюзии присутствия Неописуемой Трансцендентности, и хоть мироточивость — это уже проявление, уже имманентное, оно никогда не теряет своей апофатичности. Да и само миро, собственно, не является абсолютно посясторонней субстанцией в отличие от слез и крови, которые в наше время источают многие статуи Марии и Христа на христианском Западе³⁷⁶. Кроме того за слезами частенько следует и пояснение Самого Плачущего о причине слез.

Крайне важно вернуться к России, которая упоминается в нескольких явлениях Богоматери, не только в Фатимском, но например и в Гарабандальском. Почему Россия вообще так важна, а падение ее влечет смерть целого мира? Конечно, пророчества Богоматери и призывы молиться за Россию можно воспринять и в контексте буквальном, политическом. Россия как великая военная держава была и является серьезной угрозой миру. Однако поиски глубинного смысла этих призывов приводят нас обратно к пережившим время Юнговским и Элиадовским понятиям архетипического и символического, Востока и Запада. Падение России, этого кладезя архетипической духовной сути, означает смерть ствола Христианского Древа, просуществовавшего уже две тысячи лет. Ветви, коими является символический Запад, не способны существовать без ствола. Поэтому молитвы Фатимских пастушков, а вместе с ними и всего католического мира с его экуменическими притязаниями — это ничто иное, как попытка возродить архетипическую суть христианства, воплощенную в Православии. Оживление ствола необходимо повлечет за собой и цветение ветвей, которые являются чудным символом возрождения Европейской цивилизации. Символика древа же и вовсе представляется здесь уместной, если принять во внимание то, что Фатимская Богоматерь являлась детям на кроне развесистого дуба.

³⁷⁶ Символика крови и воды вообще типична для натуралистичности Западного восприятия Христа. Достаточно вспомнить образ Христа с двумя лучами, проистекающими из Его сердца, явленный Фаустине Ковальской. Два луча — голубой и красный, суть кровь и вода, истекшие из Его сердца при распятии.

Традиционная культура древней Скандинавии и неорелигиозные симуляции

И. О. Негреев

Сегодня существует интерес к традиционным религиозным системам дохристианского прошлого. Мы переживаем время новой религиозной вовлеченности, и в этой духовной тяге человек обращает свой взор на другое. Причины, почему происходит так, а не иначе, почему дальше мыслится как истинное, а ближнее не мыслится вовсе, для этого доклада не важны. На поверхности лежит факт очередного «языческого» ренессанса, на сколько похожего на столько и отличного от предыдущих. Это и есть неорелигиозная симуляция, которая, к слову, должна быть понята несколько шире. Религия Скандинавии лишь часть этого процесса. Одиническая «дикая охота»³⁷⁷, объявленная норвежской молодежью в 90-х гг. прошлого столетия, осквернившая десятки церквей и сотни могил — это полбеда, гораздо очаровательней представляется тотальная «магия рун». Не стоит ли это того чтобы рассмотреть древнюю систему более подробно, ради того чтобы отличить одно от другого? В итоге может оказаться, что это не копия древней культуры, и не ее вторая-третья жизнь, а лишь очередной этюд потребляющего «Я».

Любая религия, как настоящего, так и далекого прошлого — это не сборник мифов, эпохальных легенд и ритуалов, а всегда глубоко продуманная, веками отшлифованная система, в которой все звенья гармонично связаны и первое всегда ведет ко второму, и так далее по цепи. В самом сердце ее лежат представления о посмертном существовании человека и эсхатология. Скандинавия в этом отношении не является исключением. Мы сосредоточимся на финальной стадии традиционной

³⁷⁷ «Дикая охота» (нем. *Wilde Jagd*), или «Дикое войско» (*Wilde Heer*) — в немецких средневековых (просуществовавших по меньшей мере до XIX в.) поверьях название сонмища призраков и злых духов, пронсящих по небу в период зимних бурь в сопровождении гончих псов. По мнению Дюмезиля, это поверье восходит к древним германским представлениям о том, что Вотан (Один) проносится по небу со свитой павших в боях воинов, которых он ведет в Вальхаллу (см.: G. Dumézil. *Gods of the Ancient Northmen*. Berkley, 1973. P. 30).

германо-скандинавской религии, на так называемом «культе Одина». Причина проста — именно этот период и данный персонаж вызывает наибольший интерес у современного потребителя.

Сложно сказать, когда именно сформировался образ Одина. Если согласиться с тем, что Тацит под именем Меркурия подразумевает Одина³⁷⁸, по аналогии с кельтским Лугом, что, скорее всего, верно, а также принять, что именно Одина Тацит именует *regnator omnium Deus*³⁷⁹, что гораздо более сомнительно³⁸⁰, тогда следует признать, что на рубеже эр образ Одина в основном уже был сформирован.

Один — первый среди асов. Он — глава пантеона, по крайней мере, в источниках, зафиксированных в тринадцатом столетии, хотя, скорее всего, эта «функция» была присуща Одину и в более ранний период. Согласно Младшей Эдде Снорри, он родился от Бора, сына Бури. Бор взял в жены великаншу Бестлу, дочь Бельторна, которая родила ему трех сыновей: Одина, Вили и Ве. Однако его генеалогические связи настолько запутаны, что разобраться в них сейчас не представляется возможным.

Имеются археологические свидетельства, а также тексты, говорящие о широком распространении культа Водана у франков, англов, саксов, готов и вандалов. На Нордендорфской фибуле (VI–VII вв.) имя Одина появляется в форме *Wodan*. Это слово соответствует староанглийскому *Woden*, старому верхненемецкому *Wuotan*, древнесаксонскому *Woden* и *Wodin*, старошведскому *Othin*, староскандскому *Odhin*; производное на — на германского корня *Woda* (древнескандинавского *odr* соответствующего немецкому *Wut* («гнев») и готскому *wods* («неистовый»), которое как существительное обозначает «ум» (а также вдохновение)³⁸¹. Северогерманский хронист Адам Бременский (XI в.) определяет Одина как *Furor*, что должно быть понято не только как военное возбуждение, но и религиозное в целом, хотя бы потому, что война для Скандинавии данного периода имела совершенно определенные религиозные коннотации.

Разные исследователи толковали Одина по-разному: богом неба и ветра, смерти, войны или поэзии. Как творческую силу, проявляющуюся во время экстаза, и в то же время — чрезвычайное положение народа, находящегося в состоянии войны³⁸². Но проблема в том что Один, «как и подобает Богу» заключает в себе все эти компоненты, и выделить какой-либо среди них пренебрегая остальными невозможно.

Наиболее важным сюжетом в мифологии Одина, пожалуй, является обретение им мудрости через самопожертвование. В одном из фрагментов поэмы «Речи Высокого» (*Havamal*) Один рассказывает, как он добыл руны:

³⁷⁸ Тацит сообщает («Германия» IX) о почитании германцами Меркурия, Марса, Геркулеса и Исиды, подразумевая при этом, вероятно, Водана (сканд. Один), Тиу (сканд. Тюр), Донара (сканд. Тор) и, возможно, Фрейю.

³⁷⁹ Vries J. De. *Altgermanische Religionsgeschichte*, II, Berlin 1970. PP. 33–34.

³⁸⁰ Обзор дискуссии по этому вопросу см.: R. Pettazzoni. *Regnator omnium Deus. Essays on the History of Religion*. Leiden, 1954. PP. 136–150. Помимо Одина на эту роль претендовал Тюр, по мнению же Петтацони — за словами Тацита скрывается некое иное существо.

³⁸¹ Дюмезиль Ж. *Верховные боги индоевропейцев*. М., 1986, с. 143.

³⁸² Стеблин-Каменский М. И. *Миф. Труды по филологии*. СПб., 2003, с. 262.

«Знаю, висел я в ветвях на ветру девять долгих ночей, пронзенный копьем, посвященный Одину, в жертву себе же, на дереве том, чьи корни сокрыты в недрах неведомых.

Никто не питал, никто не поил меня, взирал я на землю, поднял я руны, стеная, их поднял — и с древа рухнул.

Девять песен узнал я от сына Бельторна, Бестлы отца, меду отведал великолепного, что в Одрерир налит...» (Нав. 138–140)³⁸³.

Этот миф не раз сопоставлялся исследователями с шаманскими обрядами, и ставился частью развернутых интерпретаций Одина как шамана. Например, Хамел предположил, что в этом ритуале Один, через знание и власть над рунами увеличивает свою божественную силу³⁸⁴, а Хофлер сравнивал его с инициацией сибирских шаманов, связанных с влезанием на дерево³⁸⁵.

Действительно возможно существовал широкий лексический обмен между финно-балтийскими и Северными Тевтонскими народами, в период формирования финно-балтийской магической и шаманской эпической поэзии, начало которого приходится приблизительно на второе столетие до Р.Х. Сейчас эта точка зрения в значительной степени принята учеными. Поэтому, очень возможно, что некоторые теологические концепции были также обменены между Тевтонскими и финно-балтийскими народами. Такая теория выдвигает на первый план возможность анализа Одина как бога-шамана. Но, не вдаваясь в подробности критики направленной на шаманские интерпретации Одина³⁸⁶, сосредоточимся на ином аспекте этого действия.

Дерево, на котором «повесился» Один, несомненно, должно быть Космическим Деревом Иггдрасиль (Yggdrasil)³⁸⁷, само это наименование означает «скакун Игга (Одина)», а в нордической традиции виселица именовалась «конем висельника». На камне из Лэрбро Хаммерса изображен человек, висящий на дереве. Это традиционный способ принесения жертв Одину³⁸⁸. Над ним кружат орел и человеческая фигура с кольцом, похожая на валькирию. Существовали как реальные человеческие жертвоприношения через повешение, так и символические во время инициаций. На практике же каждый повешенный соотносился с Одином, и на сакральном уровне повторял божественное деяние, что подтверждается упомянутой «игрой» слов. Жертв, пламенно желающих добровольно расстаться с жизнью, было немного, скорее же всего их не было вообще, не редко ими становились пленники, не редко поте-

³⁸³ Здесь и далее «Старшая Эдда» цитируется в переводе А. И. Корсуна. Старшая Эдда. Песни о богах и героях. СПб., 2006.

³⁸⁴ Hamel A. G. van. Odinn Hanging on the Tree. Acta philologica Scandinavica. 7, 1932. PP. 260–288.

³⁸⁵ Hofler O. Kultische Geheimbunde der Germanen. I, Frankfurt am Main, 1934. P. 234.

³⁸⁶ См. например: Fleck J. The Knowledge Criterion in the Grímnismál: the Case Against Shamanism. Arkiv för Nordisk Filologi, 86, 1971. PP. 49–61.

³⁸⁷ Lindow J. Norse Mythology: A Guide to the Gods, Heroes, Rituals, and Beliefs. Oxford. 2001. P. 248 (впрочем, на данный момент это общепринятая точка зрения).

³⁸⁸ Davidson H. E. Pagan Scandinavia. London, 1967 (рус. пер. Х. Э. Дэвидсон. Древние Скандинавы. М., 2008, с. 147).

рявшие силу цари³⁸⁹. Вполне возможно, что на начальной стадии эта жертва воспроизводилась только символически, и лишь позже была переосмыслена и принята на «вооружение». И хотя в Северной Европе человеческие жертвоприношения занимали определенное место в религиозной жизни как минимум с начала Железного Века и до конца I тыс. по Р.Х., тем не менее, следует отметить, что со временем значение жертв усиливалось, что видно по увеличению количества инцидентов³⁹⁰.

И вот главный вопрос: зачем это нужно было Одину и тем, кто воспроизводил это в священнодействии? Данный сюжет, безусловно, являлся центральным в германо-скандинавской религии, потому что именно здесь объясняется мифический момент появления рунической письменности и раскрывается смысл ее существования. Сам по себе феномен рун крайне сложен. Поэтому нельзя однозначно определить смысл жертвы принесенной Одином до тех пор, пока не определено, или хотя бы условно не принято за верное, какое-либо из толкований значения данного феномена.

Рунологи обычно с особенной осторожностью отвечают на вопрос о времени формирования рунической письменности, который и до сих пор является дискуссионным. Древнейшие надписи датируются — по археологическому контексту — не позже II–III века по Р.Х.³⁹¹ Тацит фиксирует уже в конце I века обычай употребления германцами при гадании неких знаков, вырезанных на деревянных плашках. Скорее всего, это именно руны. Понятно, что, упомянутые как часть традиционного и весьма характерного для германцев обычая, они также существенно древнее и этой даты.

Также не решенным остается вопрос и об алфавитном «предке» рунической письменности. Среди претендентов на роль первоисточника выдвигались греческий, латинский или одна из версий североиталийского алфавита³⁹². К сожалению, в данном докладе нет места для подробного освещения этого вопроса.

В настоящее время многие исследователи полагают, что распространение рунического письма на север шло двумя путями: западным (вниз по Рейну и вдоль северо-западной Германии в Данию и оттуда в Скандинавию) и восточным (вверх по Дунаю, через Богемию, вниз по Висле до Балтийского моря и оттуда в Швецию и на Готланд)³⁹³.

подавляющее большинство старшерунических надписей сделано на металлических предметах. Начиная с V века, преимущественно использовался камень. Однако графика рун — отсутствие округлых линий — заставляет предполагать, что основным материалом в начальный период было дерево³⁹⁴, которое вообще сохранилось

³⁸⁹ Dumezil G. *Gods of the Ancient Northmen*. Berkley, 1973. P. 26.

³⁹⁰ Davidson H. E. *Human Sacrifice in the Late Pagan Period of North-Western Europe*. In: M. O. H. Carver's *The Age of Sutton Hoo: The Seventh Century in North-Western Europe*. Woodbridge. 1992. P. 340.

³⁹¹ Moltke E. *The Runes and Their Origin: Danmark and elsewhere*. Kopenhagen, 1985. P. 27.

³⁹² Обзор дискуссии см.: R. L. Morris. *Runic and Mediterranean epigraphy*. Odense, 1988.

³⁹³ Макаев Э. А. *Язык древнейших рунических надписей*. М., 2002, с. 35.

³⁹⁴ Мельникова Е. А. *Скандинавские рунические надписи*. М., 2001, с. 9.

лишь в исключительных случаях и не донесло до нас самых первых следов рунической письменности. Возможно, этого не произойдет никогда. «Однако показательно, что отсутствие источников свидетельствует о чрезвычайной узости изначального применения рунической письменности — почти исключительно в сфере религиозной практики»³⁹⁵.

В «Речах Высокого» говорится:

«Руны найдешь и постигнешь знаки, сильнейшие знаки, крепчайшие знаки, Хрофт их окрасил, а создали боги и Один их вырезал, Один у асов, а Дайн у альвов, Двалин у карликов, у етунов Асвид, и сам я их резал.

Умеешь ли резать? Умеешь разгадывать? Умеешь окрасить? Умеешь ли спрашивать? Умеешь молиться и жертвы готовить? Умеешь раздать? Умеешь заклать?» (Нав. 142–144).

Показательно постоянное употребление глагола *rista* — «вырезать»: руны нельзя написать, это не имеет реальной силы. Только действие, связанное с нарушением структуры поверхности, неисправимо изменяющее реальность, способно оказать действенное влияние, ибо подавляющее большинство ранних надписей старшерунического периода представляют собой именно результат ритуального воздействия на мир.

Часто упоминается, что надпись сделал «эриль» (*erilar*), — предположительно жрец, владевший знанием рун. Факт существования подобных жрецов очевиден, однако, в отличие от кельтов, располагавших кастой друидов, эрилии германцев никогда (по крайней мере, в историческое время) не составляли касты или сообщества. За пределами поля собственно рунической эпиграфики они неизвестны³⁹⁶, поэтому любые спекуляции на эту тему не имеют под собой оснований.

Первое же обращение к древнейшим руническим памятникам заставляет предположить, что процесс вырезания рун был важен сам по себе. Часто надпись представляет собой рунический алфавит как самоценный феномен. Но все же преобладающими типами раннего периода становятся имена собственные или надписи: «Я такой-то, вырезал это», «Такой-то такому-то», и это не подпись, и не заголовок, что весьма показательно.

То, что руническая письменность — это изначально исключительно сакральная письменность — не возникает никаких сомнений, сомнения заключаются лишь в том, какую именно область священного она затрагивает. Бросается в глаза постоянное присутствие в рунических надписях имени. Чаще всего — это имя человека резавшего руны, либо имя заказчика. Также это могли быть имена умерших людей, в память которых поставлен камень, но и они чаще всего содержат имя человека, который резал руны. Написание имени «ради самого имени» — это известная практика, существовавшая в различных древних традициях (например, в Египте и Месопотамии), и сохранившаяся до наших дней (например, в христианском поминовении живых и усопших). Подобная практика не имеет ничего общего с магией и оккультизмом. Вера в то, что написанное будет звучать вечно, чрезвычайно распространена.

Безусловно, вырезание и окрашивание рун собственной кровью (кровь жертвенных животных и другие вещества были лишь заменой собственной крови) явля-

³⁹⁵ Хлевов А. А. Предвестники викингов. Северная Европа в I–VII веках. СПб., 2003, с. 226.

³⁹⁶ Там же, с. 235.

ется жертвенным актом. И если вырезание рун это изменение предмета, то, принимая во внимание божественное происхождение рун, можно предположить, что это сущностное преображение или освящение пространства. В этом нет ничего странного, например, в Китае существует древнее предание о том, что первые письмены появились для соединения неба и земли. Так, что если принять во внимание специфику самих надписей, а также священность рун — этот вывод напрашивается.

Тем не менее, необходимо отметить, что магическое и оккультное употребление рун в германо-скандинавской религии огромно. Причем обнаруживается оно частично еще до VII века по Р.Х., так называемого переходного периода рунической письменности. Далее в эпоху викингов, случаи употребления рун в целях профанной выгоды учащаются. С началом эпохи викингов совпали важные изменения: на смену древнему алфавиту — «старшим рунам» (24 знака) пришел новый алфавит — «младшие руны» (16 знаков). И, наконец, в средневековье, на контрасте язычества с христианством магия и оккультизм заполняют собой все «руническое пространство» Скандинавии. Вместе с тем появляется целый ряд утилитарных надписей, что отражает основную тенденцию неуклонной десакрализации рунической письменности.

«...руны украсили щит бога света, копыто Альсвинна и Арвака (кони в колеснице Солнца) уши и колесницу убийцы Хрунгнира (имеется ввиду Тор), Слейпнира зубы и санный подрез, лапу медведя и Браги язык, волчьи когти и клюв орлиный, кровавые крылья и край моста, ладонь повитухи и след помогающий... ноготь норны и клюв совиный» (Sd. 15–16).

Смысл приведенного отрывка возможно в том, что руны есть во всем как божественном, так и земном. Именно они все делают священным. «Край моста» — возможно, речь идет о мосте Биврест, что соединяет небо и землю. «Ладонь повитухи», ибо сам акт рождения священен, «след помогающий» — тот след, который ведет человека на протяжении жизни. «Ноготь норны и клюв совиный» — так как судьба и смерть священны, и подчинены тому же божественному закону, что и все остальное. Руны есть во всем, а главные должны быть во всем, отсюда и необходимость их резать.

Конечно, эта лишь одна из версий, но она не лишена теологической логики и при необходимости подтверждается сравнительным религиоведением. И если принять эту гипотезу, то становится понятно, почему этот на первый взгляд странный «подарок Одина», оказал такое огромное влияние на религиозное сознание Скандинавии. Можно и дальше описывать, в чем смысл единичского жертвоприношения, но, ограничиваясь рамками, заданными форматом, следует обратиться к еще одному не менее тотальному феномену германо-скандинавской культуры.

«От ярости норманнов, Господь, охраня нас!» Эти слова принадлежат монаху-летописцу, который стал свидетелем набега викингов. В представлении германцев, война охватывала и расцветчала все сферы жизни. Из всех клише, закрепившихся в научной среде за Одином, пожалуй, наиболее убедительным представляется определение его как бога войны. «Он обращен к войне»³⁹⁷ — писал замечательный знаток северной религии Ж. Дюмезиль. Подобную фразу можно встретить практически в любом исследовании германо-скандинавской религии. Как указывает Мелетин-

³⁹⁷ Дюмезиль Ж. Верховные боги индоевропейцев. М., 1986, с. 144.

ский, были даже попытки «представить Одина как „аристократического“ бога — военного вождя, в противоположность „крестьянскому“ богу Тору»³⁹⁸.

Отмечаемое Тацитом и другими античными авторами положение на первом плане Вотана (Одина), Донара (Тора) и Тиу (Тюра) задает весьма специфический вектор архаического германского мировоззрения. Все трое отвечали за военную сферу, лишь незначительно дифференцируясь в сфере конкретных функций.

Весьма сомнительно выглядят попытки найти исчерпывающее объяснение германо-скандинавскому отношению к войне в исторической и социальной сфере. Междоусобные войны велись на многих землях, и социальное положение Скандинавии в целом условно мало отличалось от ее соседей, не имевших теологического обоснования войны. К тому же, спецификой Скандинавии было практическое отсутствие внешней угрозы: «по крайней мере, после экспансии племен мегалитической культуры из Западной Европы, Север находился в относительно стабильном с точки зрения военной угрозы положении»³⁹⁹.

Сам процесс войны воспринимался скандинавами как сакральный акт, посвященный Одину, убийство на поле боя должно было стать жертвой. «Сражение уподоблялось жертвоприношению: и победитель, и побежденный приносили кровавую жертву богам. Таким образом, героическая смерть приобщает погибшего к исключительно религиозному опыту. Более того, экстазическая природа смерти сближает воина с вдохновенным поэтом, провидцем или шаманом»⁴⁰⁰ — писал М. Элиаде. Воин, приносящий в жертву Одину врагов, одновременно приносит в жертву и себя, конечно, он не погибает на поле брани, и самопожертвование выражается скорее в готовности, а не в стремлении к смерти. Можно предположить, что подобное отношение к войне является результатом модификации идеи постоянного противостояния добра и зла встречающейся в индоарийских верованиях (Веды, Авеста) и не чуждой самой германо-скандинавской традиции.

К началу эпохи викингов в религии Скандинавии четко сформировалось представление о воинах как избранных Одина. По сути дела воин являлся аналогом святого, а воинская доблесть подобием святости.

Неподалеку от Мирового Древа находится чертог Вальхаллы (*Valhöll* — др.-исл. «чертог убитых», находящийся в Асгарде). В Вальхаллу попадают после смерти избранные люди — отмеченные военной доблестью и павшие смертью, «достойной воина». Они становятся — Эйнхериями (*einherjar*). Еще при жизни они пользуются особым покровительством Одина, а когда погибают, Валькирии (*valkyria* — выбирающая мертвых) забирают их и переносят в Вальхаллу. Очевидно, есть некоторая система этого выбора, и только часть убитых достигает Вальхаллы, но каков критерий, мы не знаем⁴⁰¹.

Наиболее интересным моментом образа валькириев являются различные облики, в которых они появляются. Это благородные и достойные женщины, на лоша-

³⁹⁸ Мелетинский Е. М. Один. Мифы народов мира, т. II. М., 1997, с. 241.

³⁹⁹ Хлевов А. А. Ук. соч., с. 108.

⁴⁰⁰ Элиаде М. История веры и религиозных идей, т. II. СПб., 2002, с. 138.

⁴⁰¹ Davidson H. E. Road to Hell. A Study of the Conception of the Dead in Old Norse Literature. N.Y., 1968. P. 67.

дах в полной броне. И вместе с тем они ликуют при виде жестокой бойни, в местах запачканных кровью, в одеждах пропитанных кровью, кровь вообще их постоянный атрибут⁴⁰². Они губительницы и вместе с тем опекуны и защитники.

Образ Валькирий не раз становился предметом исследований, сейчас же важно отметить, что существует два направления в рассмотрении валькирического мифа. Первое, так называемое «архаическое», в соответствии с которым этот образ восходит к представлениям о демонических существах, выбирающих обреченных и кормящихся плотью павших⁴⁰³. Второе, классическое, связанное с культом Одина. Оба подхода не противоречат друг другу, и, скорее всего, в своей исходной точке восходят к образу мегалитической Богини в целом, и являются своего рода мифической метафорой смерти и воскресения.

Вальхалла с одной стороны является местом вечного блаженства вдали от земных забот, поэтическим образом которого является пир и вкушение меда. Мед — архаичный символ бессмертия (в индийской мифологии «три шага Вишну» наполнены медом, в Египте мед употребляли как священный, и, наконец, воскресший Христос вкушает мед — Лк.24:42–43). С другой стороны, это отнюдь не хрестоматийный рай. Она украшена военными атрибутами. В «Видении Гюльви» так говорится об этой особенности: «Всякий день лишь встанут [умершие], облакают они в доспехи и, выйдя из палат, бьются и поражают друг друга насмерть». Они сражаются и убивают друг друга, но в час завтрака все получают исцеление и идут в залу, «построенную из копий и устланную щитами», со скамьями покрытыми панцирями, «и садятся пировать».

Примерно в VIII веке по Р.Х. появляются крупные вертикальные камни, по форме напоминающие грибы. Некоторые из них покрыты изображениями, вероятно иллюстрирующими мифы. Появляются изображения кораблей с войнами на борту, а рядом с ними изображается всадник. Вряд ли могут быть сомнения, что это умерший, прибывающий в загробный мир⁴⁰⁴. Он вооружен, на нем шлем и кольчуга. Его встречает женщина, держащая в руках кубок или рог. Видимо, люди именно так видели прием умершего героя в Вальхалле.

В вендельский период и в эпоху викингов для скандинавов был характерен обычай погребения или кремации мертвых в корабле или лодке⁴⁰⁵. Погребение с кораблем приобрело в Скандинавии I тыс. по Р.Х. столь универсальный и всеобщий характер, что стало культуроопределяющим элементом жизни. Погребения в кораблях были найдены на территории Исландии, Норвегии, Англии, на острове Мэн, на западных островах и в России. За кадром остается отчетливо присутствующая в письменных источниках традиция погребения воина на отплывающем от бере-

⁴⁰² Там же, с. 69.

⁴⁰³ Kroesen R. The Valkyries in the Heroic Literature of the North. Skaldskaparmal, IV, 1997. PP. 132–133. Губительные и защитные функции валькирий различал Г. Неккель. Он предполагал, что образ валькирии, упивающейся кровью и резней, принадлежит древнему пласту веры в своего рода демона сражения, родственного великаншам и враждебный к богам. См.: G. Neckel. Walhall, XVI, Dortmund, 1913. P. 82.

⁴⁰⁴ Дэвидсон Х. Э. Ук. соч., с. 145.

⁴⁰⁵ Сойер П. Эпоха викингов. СПб., 2002, с. 94.

га судне. Корабль — неотъемлемый спутник и необходимое средство передвижения павшего в небесный мир. Традиция ухода из мира живых на великолепном боевом корабле, небольшой рыбацкой лодке или просто в окружении камней, выложенных в виде контура корабля, пронизывала все скандинавское общество, не минуя женщин (Усебергское погребение) и людей далеко не хевдингского звания⁴⁰⁶. Предвестниками кораблей мертвых были деревянные гробы, силуэты лодок и изображения кораблей на памятных камнях⁴⁰⁷. Возможно корабли мертвых связаны с ваническим культом, впрочем, в некоторых захоронениях найдены символы Одина, поэтому не следует погребения в судах связывать исключительно с ванами. Корабль надеден явной функцией соединения неба и земли. Он должен был перенести умершего в небесные чертоги Вальхаллы. Конечно, это отнюдь не единственный вид погребений, но полный обзор занял бы слишком много места.

Эти странные представления о посмертной участи человека, имеют не менее важное разрешение в эсхатологии. Безусловно, это живая религия, хотя определенные вопросы о соотношении поэтики и практической веры возникали в исследовательских кругах⁴⁰⁸.

Итак, павшие войны сражаются между собой, что является своего рода тренировкой. Во времена «Великой стужи» эйнхерии выйдут на так называемую «битву с волком» под предводительством Одина, вместе с другими асами. В «Прорицании вельвы» говорится: «Сидела старуха в Железном Лесу и породила там Фенрира род; из этого рода станет один мерзостный тролль похитителем солнца. Будет он грызть трупы людей, кровью зальет жилище богов...» (Vsp. 40–41). В «Великую стужу» боги и люди откажутся от всех правил, которые были приняты в обществе: «Братья начнут биться друг с другом, родичи близкие в распрях погибнут; тягостно в мире, великий блуд, век мечей и секир, треснут щиты, век бурь и волков до гибели мира; щадить человек человека не станет» (Vsp. 45). Мировой катаклизм приведет к тому, что освободятся хтонические чудовища — вырвется из пут волк Фенрир, освободится связанный Локи, вырвется на сушу из океана змей Йормунганд. Из Хель приплывет корабль Нагльфар, построенный из ногтей мертвецов. С юга, из Муспелльсхейма, прискачут «сыны Муспелля» во главе с огненным великаном Суртом, под которым провалится радужный мост Биврест.

Против сил зла, как уже было сказано, выступят эйнхерии во главе с Одином и остальными богами. Причем умершие будут биться как на стороне добра (асов), так и на стороне зла. Вероятнее всего данный сюжет является инверсией идеи божественной синергии общей для индоарийских религиозных систем. Этот образ помогает глубже понять священную символику культа Одина. В Вальхаллу попадают не столько просто воины, сколько воины пригодные для Рагнарек. Вся «воинственность» Скандинавии восходит к этой идее эсхатологической битвы, в которой человек принимает непосредственное участие. Именно поэтому *воин* тождествен *святому* в северной религии. Собственно это и есть абсолютная цель жизни единиче-

⁴⁰⁶ Хлевов А. А. Ук. соч., с. 102–103.

⁴⁰⁷ Дэвидсон Х. Э. Ук. соч., с. 131.

⁴⁰⁸ Davidson H. E. Op. cit. P. 68.

ского человека. Цель, которая во многом проясняет этот непростой культ. Взгляд на человека как божественного воина не нов. Атмосфера постоянного противостояния добра и зла в мире, присущая Скандинавии, также свойственна и ведическому мировоззрению (с определенными оговорками то же можно сказать об индоарийской религиозности в целом), в котором человек также рассматривается как воин, выбирающий, на чьей стороне он будет сражаться. Как ведический брахман, исполнитель ритуала, включается в это вечное противостояние на стороне добра, также и скандинавский воин выступает против сил зла, но в эсхатологической битве.

Вначале было сказано, что религия это система, и культ Одина как нельзя лучше доказывает это. Мирча Элиаде писал: «Суда по дошедшим до нас фрагментам, религия германцев была одной из самых сложных и оригинальных в Европе»⁴⁰⁹. Но в чем же действительно заключается ее оригинальность? Бессмысленно искать ее в именах богов и мифических сюжетах. Скорее всего, оригинальность в самой системе.

Именно ей и пренебрегает современное язычество. В своих попытках воскресить древний культ различные организации (Асатру или меньшие эквиваленты) создают практические руководства магического характера, забывая, что в основе северной религии лежит отнюдь не магия. Собственно, может быть два пути восстановления германо-скандинавской религии в современном мире. Первый — отказать от системы и создать облегченную версию, в основе которой расположатся магические практики, проецируемые на поэтические образы Эдды. Второй — принять систему, но подобно тому, как из песни слов не выкинешь, так из скандинавской религии не выкинешь культ войны и человеческие жертвоприношения, что неприемлемо в современном обществе. Следовательно, первое. И в итоге лавина популярной околонучной литературы, появляющейся на русском языке (в Европе положение в целом такое же), базирующееся на чрезвычайно скудном материале. Особенно это актуально в области рунологии. Источником «тайного рунического знания» являются фрагменты двух песен Старшей Эдды: заключительная часть «Речей Высокого», в которой содержится перечень рун, и «Речей Сигдривы». «При той путанице иносказаний и многозначности толкований возможных путей сопоставления известных нам по эпиграфическим памятникам рун старшего футарка с описанием рун упомянутых в эддических песнях, возможность научного подхода к вопросу о магическом значении известных рунических надписей, более чем проблематична»⁴¹⁰, — писал замечательный отечественный исследователь А. А. Хлезов. Те же проблемы возникают и в остальных областях магического знания.

Впрочем, помимо частных гносеологических противоречий есть одно общее. Основной приметой магизма является абсолютный антропоцентризм, выражающийся в попытках заставить богов действовать в соответствии с желаниями человека. Другой отличительной чертой «шаманизма» и «магизма» является «гарантия». В шаманизме существует понятие «узкой щели» между землей и небом, щели «через которую дует ветер», и в которую пролезает шаман. Но в религии Скандинавии нет такой «щели», в которую можно было бы самовольно проникнуть, ибо последнее слово остается за Божеством и только Один решает, кто попадает в Вальхаллу, а кто

⁴⁰⁹ Элиаде М. Ук. соч., с. 145.

⁴¹⁰ Хлезов А. А. Ук. соч., с. 223.

Постсекулярные общества: перспективы и реальность

нет. И можно всю жизнь резать руны, и сражаясь с честью храбро пасть на поле боя, но это не дает гарантии того, что человек обретет желаемое. Безусловно, определенные элементы магии присутствовали в скандинавской религии, и к моменту принятия христианства они заняли доминирующие позиции, но до конца эпохи викингов магизм носил более или менее подчиненный характер и не подменял главной теологической логики Севера.

Субкультуры как сети доверия и их роль в трансформации политий

К. Е. Петров

На примере сравнения социальных движений и политических трансформаций через изменение системы политических ценностей, выраженных в росте субкультур СССР (феномен «русского рока») и консервативной Англии (феномен британского рока «бритпопа»).

Тезисы.

Идентичности являются основой структурирования современного социума. Большие социальные группы (классы) более не могут претендовать на право определять образ жизни человека. Формула объективной принадлежности без разделения классового сознания ведет к осознанию того, что все общество маргинализировано.

Идентичность требует сознательной вовлеченности и строится на соотношении внутренних установок личности с внешними социальными атрибутами.

Одновременно можно быть носителем множества идентичностей. Быть успешным игроком на фондовом рынке и слушать тяжелый рок.

Политическая коммуникация возможна через обращения к разным идентичностям: можно обращаться к среднему классу (типичный представитель которого работает на бирже), а можно к поклоннику тяжелого рока.

Никто не пытался подсчитать, какая коммуникация эффективнее.

Идентичности могут быть созданы, а могут вырасти самостоятельно. В первом случае каналы создания: реклама и пропаганда, во втором случае: внутрисетевое доверие и культурно-значимый контент.

Внутрисетевое доверие означает единство идентичностей (поклонник новой британской музыки, поклонник русского рока). Идентичности рождаются и живут внутри сетей, поддерживающих внутреннюю и внешнюю приверженность субкультурам.

Объектом или явлением, вокруг которого вырастает субкультура, может быть что угодно. Это принципиальный момент: каждая субкультура является фактом социальной реальности. Но заметными для политиков становятся только те, которые завоевывают популярность у большого количества людей. В случае развития брит-попа и русского рока синонимом популярности является взрывной рост посещаемости концертов (стотысячные стадионы).

«Субкультуры-сети» формируются особенно активно при мощном давлении официальной культуры-идеологии, так как при внешнем давлении ей проще создать доверие на почве сопротивления конвенциональным нормам. В субкультуры активнее всего включаются «социально репрессированные элементы», как следствие, почти всегда молодежь в связи с внутренним самоощущением. Субкультуры порождают собственный язык. Построить коммуникацию с идентичностью, данной вхождением в субкультуру, можно только, выучив ее язык.

Первичная «субкультура-сеть» может быть интегрирована самыми разными способами, главное, чтобы ее ядро имело четко очерченный стиль поведения (*lifestyle*) и ценности.

По мере увеличения своего влияния первичная «субкультура-сеть» прирастает новыми участниками, что незамедлительно создает проблемы для ее внутренней устойчивости.

Организации, стремящиеся занять постоянное место в общественной жизни, решают эту проблему путем институционализации; группы давления — через сужение цели.

Широкие движения на основе субкультур не имеют возможности пойти этими путями. Единственный шанс сохранить идентичность — уменьшить количество последователей данной идентичности до первоначального уровня. Если количество людей, обладающих идентичностью, но уже не погруженных в прямую интеракцию с первоначальной сетью, становится велико — движение гарантировано столкнется с попытками элитных групп получить большую власть, присвоив себе их идентичность.

Для использования широких движений на основе «сетей-субкультур» в качестве ресурса используются технологии сетевого маркетинга и продвижения (*promotion*). **Превращение «субкультурной» сети доверия в брэнд**, узнаваемый товар на политическом рынке обычное дело. Конвертация культурных идей и стилей в политическую идентичность — одна из наиболее распространенных стратегий при попытках извлечь выгоду из взаимодействия с субкультурами

Идентичность вторична, первична сеть, по которой он может распространиться. В ней есть лидеры мнений, договоренность с которыми решает вопрос о влиянии на «рядовых» членов сети.

При брендинге происходит упрощение и выхолащивание первоначальных образов, заложенных в культурный товар. Бренд — это простое означающее, простое имя, лишь отсылающее к первоначальной идее.

Бренд может быть предложен большей аудитории, чем первоначальная сеть распространения «товара». Аудитории придется позиционировать себя относительно бренда вне зависимости от желания.

Обязательность позиционирования, вероятно, достигается высокой мобилизацией сети распространения первоначального культурного образца и ее активным продвижением в медийном пространстве.

По мере роста сети-движения происходит распад или деградация ее ядра, так как быстрораспространяющийся «бренд» не отражает комплекса заложенных культурных идей, интегрировавших первоначальную субкультуру-сеть.

Все признаки субкультуры, которые не могут быть формализованы или превращены в позитивные атрибуты бренда, активно вытесняются. Система ценностей в идеале упрощается до черно-белого варианта в качестве ключевого интегратора.

По мере роста интеграция доверия слабеет, интеграция через бренд растет, так как это упрощает коммуникацию элит с подобными движениями. Элитам достаточно использовать «бренд» для того, чтобы оказаться «своими» внутри сети, реальное вхождение в ядро сети доверия более не является необходимым для контролируемой ситуации.

Конечный этап развития: субкультура размывается, ее «товар» («крутая британия», «рокер», «оранжевый») частично или полностью (слово «демократ» превращается в ругательство) дискредитируется, спрос на идентичность резко падает. После расстрела парламента РСФСР 1993 года «Русский Рок» как монолитное движение окончательно прекращает существование, движение Cool Britannia разбивается на множество Indie (независимых) проектов через год после победы лейбористов Тони Блэра.

Современные проблемы межкультурного взаимодействия в Восточной Европе и на Балканах

Е. С. Чимириц

В первую очередь, хотелось бы отметить, что проблемы межкультурного взаимодействия становятся одними из наиболее обсуждаемых на сегодняшний день. В особенности, хотелось бы отметить их важность в связи с исследованиями, посвященными разделенным обществам. Этот спектр проблем связан с миграционными процессами, с положением различных меньшинств, что напрямую связано с культурным, этническим, языковым и т.п. разнообразием в некоторых странах. В данном докладе будет вестись речь об обществах, которые получили название «разделенных» или «многосоставных» обществ (в терминологии А. Лейпхарта)⁴¹¹. Такие общества состоят из нескольких групп с различными культурными идентичностями, основанными на разнообразных факторах: религиозном, этническом, языковом, идеологическим и т.п. Одна из основных проблем, с которыми сталкиваются общества подобного типа — достижение консенсуса между этими группами. Иными словами, нахождение специальной формулы мультикультурализма.

В Восточной Европе и на Балканах широко представлены страны, которые попадают под определение «разделенных обществ». Сербия и Украина являются достаточно показательными примерами. Ситуация осложняется еще и тем, что обе эти страны в недавнем прошлом имели опыт так называемых «цветных революций», которые не только не решили проблемы разделения общества, но сделали расколы еще более глубокими. Проблема межкультурной коммуникации является очень актуальной в этих странах. Говоря точнее, каждое разделенное общество имеет целый набор структур и культурных форм, представленных различными социальными категориями и группами населения. При этом как в Сербии, так и в Украине, отсутствует четко налаженный механизм интеграции и диалога между этими культурными слоями и группами.

⁴¹¹ Лейпхарт А. Демократия в многосоставных обществах. Сравнительное исследование. М., 1997.

Политическая практика показывает, что проблема интеграции не может быть решена только посредством классических демократических механизмов и институтов. С одной стороны, на уровне элит сложно добиться диалога в силу отсутствия когерентной политической культуры. С другой стороны, на уровне общества существуют сильные расколы, которые влияют на формирование отношения к актуальным и историческим вопросам.

В первую очередь, следует отметить, что феномен разделенных обществ является достаточно широко обсуждаемым и распространенным в мировой практике. Примеров можно привести достаточное количество: Ливан, Бельгия, Канада, Испания и т.д. Однако большинство из этих стран всегда исследовались с точки зрения политической конфликтологии. В этом докладе мы посмотрим на проблему с другой стороны, а именно, с точки зрения легитимности власти и мультикультурализма. Возможно, благодаря именно такому подходу, мы сможем постараться найти истоки политической нестабильности и низкого доверия к политическим институтам в разделенных обществах.

Прежде чем говорить о проблеме легитимности власти в разделенных обществах, нам следует посмотреть, на чем основывается легитимность власти в странах Западной Европы, или «старой демократии». В этих странах легитимность основывается на хорошо известной формуле «одно государство — одна нация». Именно о национально однородных обществах пишет Роберт Даль в своих трудах по теории демократии⁴¹². Во многом благодаря следованию этой формуле западным странам удалось построить более или менее единые нации, на которых основывается легитимность власти и стабильность политических институтов. Это был долгий путь стирания региональных различий посредством внедрения единого официального языка, унифицированной образовательной системы и армии⁴¹³. Однако на современном этапе развития можно заметить, что Западно-Европейские страны далеки от полноценного национального единства в силу мощных миграционных потоков, которые обрушились на них в последние десятилетия из бывших колоний. Мигранты и этнические группы стали значительной частью социальной и политической жизни, и с этим приходится считаться.

Ситуация в разделенных обществах качественного иного типа, хотя Западные страны в какой-то мере и приближаются к такому состоянию по причинам, описанным выше. Разделенные общества состоят из различных групп, которые могут быть кардинально не согласны с существующим порядком вещей в государстве. Они могут ставить под вопрос целостность границ государства и претендовать на сецессию. Они могут не признавать легитимность институтов государства, в котором они проживают. Одна из наиболее популярных моделей, предложенных для решения проблемы разделенных обществ, носит название *консоциативной* модели демократии, предложенной А. Лейпхартом⁴¹⁴. Суть модели в том, что пропорциональное распределение власти, политических постов и ресурсов среди лидеров групп ве-

⁴¹² Даль Р. Демократия и ее критики. М., 2003.

⁴¹³ Enloe C. H. Ethnic Soldiers. State Security in Divided Societies. Harmondsworth, 1980.

⁴¹⁴ Лейпхарт А. Ук. соч.

дет к уравновешенному кооперативному поведению. Но эта модель не говорит нам, что можно сделать, когда среди самих политических элит не существует согласия.

В целом в специальной литературе, посвященной проблеме разделенных обществ эта проблема рассматривается в связи с политическими конфликтами и проблемой сецессии. Мнения экспертов на данный счет разделяются. С одной стороны существуют аргументы за территориальное деление государства, с другой — за сохранение единства и поиск иных путей выхода из проблемной ситуации. Сторонники первой точки зрения считают, что подобная стратегия улучшит демократические шансы вновь образованных государств⁴¹⁵. Другой аргумент в пользу разделения единого государства — потенциальное снижение политического насилия⁴¹⁶.

Данная точка зрения часто критикуется. Во-первых, разделение государства не приводит автоматически к созданию гомогенных государственных единиц⁴¹⁷. Во-вторых, создание новых границ между вновь образованными национальными или этническими единицами ведет к появлению новых этнических меньшинств на территории вновь образованных государств⁴¹⁸. Более того, искусственное деление территории может спровоцировать этнические чистки. К тому же следует отметить, что между вновь образованными государствами может возникнуть конфликт, как это произошло в случае с Кипром⁴¹⁹. Таким образом, разделение гетерогенных обществ не решит проблему, даже если будут использованы методики насильственно переселения жителей.

Долад Хоровиц считает, что наилучшим способом нейтрализации центробежных тенденций региональных автономий является усиление их специфических интересов, которые зависят от государственного единства. Хорошим способом обеспечения консенсуса и стабильности он считает электоральную формулу пропорционального представительства и конституционные гарантии для всех групп⁴²⁰. Еще один электоральный вариант решения проблемы легитимности в разделенных обществах был предложен Бенджамином Рейли, который считает, что центробежные тенденции являются результатом институциональных «правил игры» в ходе избирательного процесса⁴²¹. Он предлагает формулу центрипетализма, под которым подразумевается постоянный процесс переговоров, вместо принципа «победитель получает все». Но эта модель не учитывает тот факт, что в некоторых разделенных обществах иногда в принципе невозможен процесс переговоров.

Мы хотим показать, что традиционные демократические институты и их конфигурации иногда бесполезны, когда идет речь о разделенных обществах. Более

⁴¹⁵ Henderson G., Lebow R.N., Stroessinger J.G. *Divided Nations in a Divided World*. N.Y., 1974.

⁴¹⁶ Lijphart A. *The Power-Sharing Approach*. Montville, ed., *Conflict and Peacemaking in Multiethnic Societies*, N.Y., 1991. PP. 491–509.

⁴¹⁷ Horowitz D.L. *Ethnic Groups in Conflict*. Berkley, 1985.

⁴¹⁸ Habermas J. *The Inclusion of the Others*. Cambridge, 1998.

⁴¹⁹ Savvides Ph. K. *Cyprus: The Dynamics of Partition* (<http://www.ksg.edu/kokkalis/GSW2/Savvides.PDF>).

⁴²⁰ Horowitz D.L. *Ibid.*

⁴²¹ Reilly B. *Democracy in Divided Societies. Electoral Engineering for Conflict Management*. Cambridge, 2001.

того, часто внедрение этих институтов просто делает проблему институционализированной, но не решает ее. В связи с этим позволим себе сделать предположение, что западноевропейский тип легитимности не подходит для глубоко разделенных обществ. Поэтому мы предлагаем выделить два типа легитимности.

Тип 1. *«Национальная» легитимность.* Формируется в государствах с более или менее однородным населением, в котором существует общенациональный консенсус, как минимальный процедурный, так, возможно, и более глубокий — ценностный. Этот тип легитимности характерен для демократических государств-наций, а также для авторитарных и тоталитарных режимов. В данном случае мультикультурализм заключается в уважении прав меньшинств, но эти меньшинства лишены собственной зоны публичности. Иными словами, титульная нация старается уважать культуру меньшинств и создает специальные фонды и организации для ее продвижения и популяризации, но не признает эту культуру в качестве второй основной культуры своего государства. Меньшинства находятся перед выбором: ассимилироваться и отказаться от своего культурного своеобразия, или не участвовать в жизни государства и жить в своей четко ограниченной сфере приватности⁴²². Меньшинства в государстве-нации лишены своей доли публичной жизни, так как они не допускаются к принятию политических решений, пока не докажут, что полностью «влились» в основную культуру. С недавнего прошлого Западная Европа столкнулась с проблемой такого рода в связи с массовым притоком мигрантов. Активные попытки ассимилировать вновь прибывших не всегда венчаются успехом. Инородные культуры активно вторгаются в европейскую реальность, требуя равных прав и возможностей. Однако при этом они не собираются отказываться от своей культуры и традиций, что ставит под угрозу культурную целостность принимающей страны.

Тип 2. *«Имперская» легитимность.* Существует в многосоставных обществах. Типичными примерами могут служить «Великие империи» прошлого. В настоящее время в век роста национализма сложно найти подобные примеры легитимности, хотя отдельные элементы все же присутствуют в мировой политической практике. В данном типе легитимность основывается на том, что каждая группа, которая живет на территории государства, имеет не только свою сферу приватного, но и собственную публичную сферу. Особенность приватности и публичности постимперских государств заключается в том, что каждое сообщество имеет свою культуру и свои публичные институты, которые поддерживают эти традиции, в том числе и традиции власти. К примеру, у каждой религиозной общины существует своя церковь, свои духовные наставники, которые являются гарантами сохранения ценностей и решают спорные ситуации. Но это не мешает всем этим религиозным сообществам проживать на одной территории. Общественная жизнь «империй» устроена так, что сферы публичного различных групп не пересекаются и не противоречат друг другу. Ключевой особенностью «империй» являлась их слабая институциональная структура, что, однако, не мешало им поддерживать легитимность власти на всей своей территории. Верховная власть империи, а также ее представители на

⁴²² Алексеев Е. С., Сергеев В. М. Темный колодец власти (о границе между приватной сферой государства и приватной сферой личности). — «Полис», 2008, № 3, с. 148–166.

местах, играли очень важную роль — они были посредниками между различными группами, которые проживали на территории империи. Процесс согласования позиций был слабо институционализирован, однако это не мешало неформальным практикам работать достаточно эффективно.

Государства, которые сформировались на территории бывших империй, отличаются пестротой групп, населяющих их территории. Такие государства сложно поделить на основании только религии или этноса, так как общество имеет несколько уровней идентичности: территориальную, религиозную, этническую, языковую. Как отмечают исследователи, каждый житель Балкан до сих пор принадлежит к нескольким макросообществам, которые образуют общий социокультурный контекст⁴²³. При этом сложно выделить группу, у которой бы все эти идентичности совпадали.

Историческое наследие. Чтобы обосновать выдвинутые теоретические положения, нам необходимо обратить внимание на конкретные примеры. В первую очередь необходимо сказать, по каким причинам мы считаем Сербию и Украину разделенными обществами. Эти страны были выбраны для сравнительного исследования по причине того, что они сталкиваются с более или менее похожими проблемами в современном политическом процессе. Мы делаем предположение о том, что природа и истоки этих процессов имеют схожую основу. В течение последних нескольких лет оба государства прошли через ряд правительственных кризисов и досрочных парламентских выборов. При этом процесс создания правящей коалиции часто становился исключительно сложным. Ежедневная работа парламента периодически прерывалась блокированием, саботажем и массовыми манифестациями. Для лучшего понимания сути политических систем рассматриваемых стран следует обратиться к особенностям их исторического развития, истории формирования основных идей и ценностей.

Говоря о Сербии, нам следует помнить, что эта страна частично несет на себе наследие Югославии. Сабрина Рамет, специалист по истории Югославии, отмечает, что эта страна всегда страдала от недостатка легитимности власти. Югославы никогда не могли найти надлежащей политической формулы, которая устраивала бы подавляющее большинство граждан⁴²⁴. В ходе истории Югославии (как в период монархического правления, так и в период коммунистического режима) ее правители стремились различными способами интегрировать общество и достичь необходимого уровня легитимности власти. Объединенное королевство сербов, хорватов и словенцев первым столкнулось с проблемой легитимности. Правителям необходимо было объединить сразу несколько национальностей, религий и языков в одной институциональной системе. В силу того, что Сербия была более развита в политическом плане и уже имела оформившиеся политические партии и лидеров, так как в прошлом у нее был опыт собственной государственности, все остальные республики чувствовали себя ущемленными в политических правах. Однако южные славяне, которые находились под властью Австро-Венгерской империи, име-

⁴²³ Юго-Восточная Европа в эпоху кардинальных перемен, под ред. Языковой А. А. М., 2007.

⁴²⁴ Ramet S.P. *Balkan Babel. The Disintegration of Yugoslavia from the Death of Tito to the Fall of Miloshevic*. Cambridge, 2002.

ли опыт участия в работе Венгерского и Австрийского парламентов, поэтому они большую часть времени посвящали критике государства, тогда как политики Сербии и Черногории стремились усилить его. В целом, монархическое правление мало способствовало консолидации общества. Правительство и парламент переживали регулярные кризисы в период с 1919 по 1928 гг. Даже монархическая диктатура 1929–1934 гг. не принесла желаемого результата в вопросе укрепления легитимности власти. Несмотря на запрет формирования политических ассоциаций, партий и союзов на основании религии, этноса или по региональному принципу, единая нация югославов так и не была создана. Период фашистской оккупации еще более усугубил этнические и региональные противоречия, именно благодаря Гитлеру Хорватия впервые получила собственную государственность. Этнические чистки по отношению к другим этносам со стороны усташей (Националистическая организация хорватов в период Второй мировой войны) оставили неизгладимые следы в исторической памяти югославских народов.

Во времена Тито идея единства всех югославянских народов получила вторую жизнь. Вплоть до своей смерти Тито предполагал, что страной будет управлять коллективный орган на основании ежегодной ротации. Однако этот проект так и не был воплощен в жизнь из-за отсутствия консенсуса между национальными лидерами. Исследователи отмечают, что даже на уровне культуры всегда существовали отдельные национальные школы, и идея югославской единой культуры так и не стала доминирующей. После падения коммунизма, как сдерживающей силы, национальные культуры расцвели в полную силу⁴²⁵.

В процессе объединения балканских народов Сербия всегда играла лидирующую роль. Испокон веков в ее историческом сознании укрепилась мысль о том, что на нее возложена такая миссия. Именно в недрах сербской общественно-политической мысли зародились проекты по объединению югославян. «Начертание» (1844–1847) Илии Гарашанина подробно описывало план объединения земель и народов под крылом Сербии (Никифоров, 1995). Причина, почему Сербия возложила на себя такую миссию, возможно, кроется в том, что изначально легитимизация политического порядка в Сербии строилась на войнах и освободительных восстаниях против иноземных властей: Австро-Венгрии, Османской империи, Англии, Франции, Германии. Даже к Российской империи Сербия относилась достаточно настороженно. Поэтому война занимает важное место в сербской коллективной памяти⁴²⁶.

Историческая роль Украины несколько отличается от сербской. Вплоть до окончания Второй мировой войны она не была единым государством. Значительные территории будущей Украины находились под властью Российской Империи, а Западные территории под Австро-Венгрией. Украина никогда не претендовала на лидерские позиции среди своих соседей. Вместо этого она видела свою миссию в создании нации и защите ее от иностранных вторжений, как вооруженных, так и культурных. На сегодняшний день одной из наиболее популярных тем для обсуждения

⁴²⁵ Watchel A.B. Making a Nation, Breaking a Nation. Literature and Cultural Politics in Yugoslavia. Stanford, California, 1998.

⁴²⁶ Popov N. Traumatology of the Party State. The Road to War in Serbia. Trauma and Catharsis. Ed. by Popov N. Budapest, 2000.

в научных и медийных кругах можно назвать соседские отношения между Россией и Украиной⁴²⁷. Во многом это связано с проблемой национального строительства в Украине и частичным отказом России признавать это, в особенности на культурном уровне. Мы можем с уверенностью сказать, что до сих пор Украина не является единой нацией (в отличие от сербов, у которых границы национальности очерчены достаточно четко). В течение долгого времени украинцы считались лишь одной из ветвей Восточных славян (наряду с русскими и белорусами). Украинский язык считался только диалектом русского. При этом украинская культура была распространена в основном среди сельского населения, а интеллигенцию составляли в основном выходцы из России и Польши⁴²⁸. При этом, если говорить о легитимности власти, то каждая империя поддерживала ее на определенном уровне на своей территории, куда входили и территории будущей Украины. Проблемы начались, когда Советский Союз захватил Западную часть Украины. Местные жители отнюдь не считали эту новую власть легитимной.

Если мы сопоставим исторический процесс развития Сербии и Украины, мы сможем отметить некоторые схожие черты. Во-первых, оба государства имели опыт вхождения в состав одной из Великих империй. Во-вторых, исторический процесс привел их к состоянию культурной и политической раздробленности. Таким образом, мы можем сделать заключение о том, что когда территория описываемых государств находилась в рамках имперской системы, существовал определенный уровень легитимности власти. Несомненно, империя не делала из общества гомогенную субстанцию, ее задача заключалась в том, чтобы сглаживать противоречия и налаживать переговорный процесс между элитами различных политических групп. Как только империя распалась, исчез механизм интеграции между группами, что привело к противостоянию вплоть до вооруженных конфликтов. Каждый раз распад империи означает передел власти и собственности, и, несомненно, определенные политические круги готовы получить дивиденды ценой развязывания этнического или религиозного конфликта.

Структура общества. Как уже отмечалось выше, рассматриваемые нами общества состоят из нескольких антагонистических групп. Теперь мы обратим внимание на структуру этих разломов. Если говорить о Сербии, то она всегда была многоэтнической страной. Кроме сербов на ее территории проживают албанцы, венгры, мусульмане (сербы, исповедующие ислам), черногорцы, хорваты. Но все же основной разлом связан не с этнической структурой. Идеологические противоречия в настоящий момент более глубокие. Исследователи отмечают, что, начиная с периода разрыва отношений со Сталиным, в Югославии появились две антагонистические группы. Одна из этих групп была ориентирована на Запад, другая — на Восток, на Советский Союз⁴²⁹. Поэтому конфигурация политических групп с точки зрения их внешнеполитической ориентации была примерно такой же, как и сегодня. Но в те

⁴²⁷ Россия — Украина: проблема НАТО и кризис двусторонних отношений. Круглый стол «РП-Клуба». М., 2008.

⁴²⁸ Shevelev G.Y. *The Ukrainian Language in the First Half of the Twentieth Century (1900–1941): Its State and Status*. Cambridge, 1989. P. 8.

⁴²⁹ Zimmerman W. *Open Borders, Nonalignment, and the Political Evolution of Yugoslavia*. Princeton, 1987.

времена в отношениях между группами Тито выступал в роли посредника. После его смерти и распада Югославии, Милошевич попытался интегрировать страну на основании националистической идеологии.

Фактически режим Милошевича сложно назвать сугубо авторитарным и сугубо националистическим. Союз Социалистической партии Сербии с Демократической партией и создание коалиции в современной Скупщине говорит о том, что национализм социалистов был во многом инструментальным. Имея значительный политический капитал и умело мобилизуя население, Милошевич смог удержаться у власти 13 лет. Однако в течение всего периода правления Милошевича легитимность его власти подвергалась сомнению, как со стороны других стран, что выразилось в экономических санкциях и в воздушных бомбардировках в 1999 г.; так и внутри самой Сербии. Массовые протесты против политики Милошевича проходили в 1991 г., когда их жестко подавили военными силами. Следующий виток делигитимизации власти был после выборов в местные органы управления в 1996–1997 гг. Стоит отметить, что тогда массовые протесты достигли своей цели и результаты выборов, на которых победили представители от оппозиции, были признаны⁴³⁰. Наконец, финалом противостояния оппозиции и власти стало свержение Слободана Милошевича в результате протестов в октябре 2000 г., когда победителем президентских выборов был объявлен кандидат от объединенной демократической оппозиции Сербии (ДОС) Воислав Коштуница⁴³¹. События 5 октября получили название «бульдозерной» революции.

Несмотря на то, что свержение Милошевича сопровождалось массовой мобилизацией, оппозиция смогла интегрировать только часть населения, при этом временно, на основании негативного отношения к лидеру государства. После победы у демократических сил исчез основной интегратор — неприятие «авторитарного режима» Милошевича. Альтернативный интеграционный механизм для конструктивной работы, к сожалению, не сложился. Перспектива вступления в Европейский Союз также не стала таким всеобщим интегратором. В настоящий момент существуют две основные группы или направления, каждое из которых пытается интегрировать общество на своих идеях. Одно из этих направлений можно условно отнести к «либеральному», другое — к «националистическому». Диалог между этими двумя направлениями осложнен, однако возможен. Тем не менее, публичный дискурс обеих сторон чаще всего заполнен заявлениями о том, что оппоненты ведут антисербскую политику и толкают страну к «катастрофе». Создание политических партий в 1990-е гг. только институционализировало существующие идеологии, однако не дало механизма для их диалога и сотрудничества.

Показателен тот факт, что переговоры между двумя идеологическими линиями чаще всего заходят в тупик по вопросам о статусе Косово, интеграции в ЕС и сотрудничеству с Гаагским Трибуналом. Два первых вопроса тесно взаимосвязаны друг с другом. Очевидно, что ни один политик в современной Сербии не признает независимости Косово. Дебаты разворачиваются в иной плоскости — что должно быть главным приоритетом: определение статуса Косово или интеграция в ЕС. «Ли-

⁴³⁰ Protest in Belgrade. Winter of Discontent Ed. by Lazić M. Budapest, 1999.

⁴³¹ Djukić S. Milosević and Marković: A Last for Power. London, 2001.

бералы» считают, что необходимо сначала интегрироваться в ЕС, а проблема Косово решится сама собой. Однако в данном случае ЕС трансформирует внешний конфликт в свой внутренний. Каким образом Союз будет справляться с этим конфликтом — вопрос для отдельного исследования. «Националисты» отказываются взаимодействовать с ЕС пока статус Косово не будет определен (несомненно, в составе сербского государства). Другая проблема — сотрудничество с Гаагой в вопросе поимки «военных преступников». Если «либералы» официально выражают намерения содействовать поимке «преступников», то «националисты» считают этих «преступников» «национальными сербскими героями», которые защищали интересы сербов.

Деление украинского общества также более или менее тесно связано с расколами внутри элит. После распада советской системы было создано большое количество политических партий и движений. Условно мы можем сейчас разделить их на две группы (хотя деление и не строгое): «националисты» (их традиционно связывают с Западом страны) и «бывшие коммунисты» или «Восточная политическая элита». Однако следует отметить, что очень популярное сегодня деление Украины на две части (Западную и Восточную) по территориальному признаку не совсем корректно. Существует множество вариантов территориального деления Украины по целому набору факторов: экономическим, этническим, лингвистическим, политическим и т.п.⁴³² Говоря о расколе общества более корректно учитывать наличие ряда проблемных вопросов, которые вызывают острые споры и размежевание. Среди них: вопрос сотрудничества с НАТО и Европейским Союзом; сотрудничество с Россией; национальный язык.

«Восточные элиты» предпочитают ориентироваться на Россию. Они обвиняют своих оппонентов в сотрудничестве с НАТО, а также выступают за признание официального статуса русского языка. Их оппоненты стремятся к вступлению Украины в НАТО, обвиняют Россию в имперских наклонностях и всячески поддерживают распространение украинского языка. При этом вопрос о языке является отнюдь не второстепенным. Элиты, пришедшие к власти в 2004 г. после «оранжевой революции», начали новый виток украинизации общества. Иными словами их целью является построение единой нации на основании украинского языка. Этот вопрос достаточно важен, так как в Украине большее значение имеет языковая, нежели этническая идентичность.

На сегодняшний день Украина считается государством без единой нации. При этом одной из наиболее часто декларируемых целей является достижение национального единства. Однако каждое идеологическое направление имеет свое видение способов достижения этого единства. «Националисты» стремятся построить национальное единство на основании формулы *одно государство — одна нация — один язык*. «Восточные элиты» придерживаются более мягкой формулы идентичности и предлагают ввести второй официальный язык. В данном случае важно, что каждая из сторон считает проект своих оппонентов абсолютно для себя неприемлемым. Они не готовы идти на компромисс, так как это будет означать предательство их идей и идентичности. Однако при этом мы не можем говорить о том, что те

⁴³² Мальгин А. Украина: соборность и регионализм. Симферополь, 2005.

украинцы, которые говорят на русском, считают себя русскими. Скорее мы можем предположить, что в настоящий момент идет процесс формирования нескольких национальных идентичностей на территории Украины.

Таким образом, сравнивая процессы в Сербии и Украине, мы можем сделать вывод о том, что, несмотря на некоторые различия в конфигурации расколов, проблема остается актуальной для обеих стран. Единицами раскола являются отнюдь не конкретные элиты. Это скорее проблемные вопросы, решение которых рассматривается участниками как «игра с нулевой суммой». Иными словами, идти на уступки очень сложно, так как каждая уступка может рассматриваться как поражение. С другой стороны, проблемные вопросы являются взаимосвязанными. Ответы на них позволяют идентифицировать идеологическую принадлежность человека.

Говоря в терминах мультикультурализма, каждая группа имеет свой набор культурных параметров, которые влияют на восприятие конкретной ситуации. Эти культурные стандарты формировались в разных исторических условиях, но оказались на одной территории в рамках одного государства. При этом часто эти культуры имеют исторические претензии друг к другу в силу сильной исторической памяти. К примеру, украинские «националисты» расценивают действия Российской Империи как «геноцид» украинского населения. Одновременно восточные украинцы называют своих западных соседей «фашистами». В Сербии «националисты» обвиняют «либералов» в том, что они «продали» Сербию Западу, а «либералы» обвиняют их в развязывании этнических войн 1990-х гг.

Очевидно, что в данной ситуации «классический» тип мультикультурализма не является приемлемым, потому что в той или иной мере он означает притеснение одной культурной группы и главенство другой. В разделенном обществе мы не можем сделать выбор, какая из групп является более главной. Вот почему в обществах такого рода необходима политика мультикультурализма, основанная на иных принципах. Необходимо формирование системы сосуществования культур на равных возможностях, на базе переговоров на уровне элит.

В данном докладе мы хотели показать, что постимперские общества имеют достаточно большие проблемы с легитимностью власти. Они не просто имеют на своей территории несколько меньшинств, все общество состоит из различных этнических, религиозных, идеологических, лингвистических групп. Как мы смогли показать, «классический» тип легитимности (мы назвали его «национальной» легитимностью) не подходит для таких стран. Они требуют качественно нового подхода к определению легитимности и мультикультурализма. Рассматривая исторический опыт «империй» мы пришли к выводу, что они имеют иной тип легитимности. После анализа двух кейсов (Сербии и Украины), мы пришли к выводу, что проблема лежит не на уровне политических институтов.

«Имперский» тип легитимности власти подразумевает тонкое равновесие и уважение по отношению друг к другу со стороны групп общества. При этом существует гарант этого равновесия, который придерживается срединной позиции и позволяет государству существовать более или менее стабильно. Однако это равновесие может быть легко разрушено, к примеру, путем актуализации одной из идентич-

ностей и раздуванием конфликта на этой почве. Такая ситуация часто возникает после распада империй, когда политические группы делят ее наследие. Одновременно с распадом империи исчезает медиатор, утрачивается общее поле для переговоров. Поиск такой общей платформы для налаживания переговорного процесса является одной из наиболее важных задач в современных Украине и Сербии.

Следует также упомянуть, что большинство разделенных обществ находятся сейчас в стадии демократического транзита. Это означает создание демократических институтов, проведение выборов. Различные Европейские и международные организации стремятся активно поддержать и стимулировать демократические процессы. Однако, как уже было сказано выше, эти усилия подчас только усугубляют проблему, так как институционализируют ее без решения. Изменение конфигурации институтов не приносит должного результата.

В настоящий момент одним из наиболее приемлемых способов урегулирования ситуации в разделенных обществах является перенесение конфликта на доинституциональный уровень. Иными словами, необходимо сначала достигнуть согласия на уровне неформальных сетевых структур, а затем думать о возможностях институционализации сложившейся системы переговоров. При этом немаловажную роль должен играть посредник. Россия и ЕС не подходят для этой роли, так как уже оказались втянутыми в конфликт. Таким посредником должен стать представитель национальной элиты, который готов занять срединную позицию по всем конфликтным вопросам, и который вызывал бы доверие у большинства населения. Задача данного доклада заключается не в том, чтобы давать некие практические советы. Мы просто хотели отметить, что поиск путей урегулирования ситуации должен проходить на несколько иной основе, нежели он проходит сейчас.

Мексикано-американские отношения: культурное измерение

А. Е. Проценко

Большая часть изменений, в результате которых сформировалась знакомая нам картина современного мира, явились результатом влияния комплексных процессов глобализации. В социо-культурном аспекте, глобализация иногда определяется понятием «вестернизация». С одной стороны, она является унификацией и интернационализацией мирового культурного пространства, а, с другой стороны, наступлением западной системы ценностей на системы других культурных общностей. Ряд аналитиков отмечал, что США во внешней политике сменили «дипломатию доллара» на «дипломатию Биг Мака», которая стала составной частью особой «глобальной культуры МакДональдса»⁴³³. Президенту Клинтону приписывают слова: «Две страны, в которых есть МакДональдс, настолько связаны воедино общими интересами, что они никогда не будут воевать друг с другом».

В истории мексикано-американских отношений были различные события, включающие и военные действия в середине XIX века, и периоды мексиканского «категорического отказа» сотрудничества с США после второй мировой войны. На современном этапе две страны объединяет не только общая государственная граница, но и подписи под договором о создании Североамериканской зоны свободной торговли НАФТА в 1994 г. Отношения продолжают оставаться сложными в силу целого ряда причин, тем не менее, в отдельных сферах сотрудничество выходит на качественно новый уровень.

Традиционно государственная граница разделяла не только две территории и две нации, но и два разных мировосприятия. Если попытаться сформулировать в нескольких словах квинтэссенцию среднего американца и мексиканца, то к северу от Рио Браво это будут прагматизм, утилитаризм и материализм, к югу — идеализм, оптимизм и одухотворенность. Данная статья посвящена культурному аспекту взаимодействия двух наций и новому феномену взаимопроникновения культур.

⁴³³ Панарин А.С. Политическая антропология. Политическая наука в России. М., 2000; Barber B. Culture McWorld contre démcratie (<http://www.monde-diplomatique.fr/1998/08/Barber/10836.html>).

В чем он выражается? В появлении нового «третьего» или среднего мироощущения, одухотворенного материализма или же конформистского оптимизма⁴³⁴. Для наиболее полного и разностороннего освещения проблематики остановимся на нескольких основных моментах.

Для начала определим основные характеристики восприятия соседа и его культуры по обе стороны границы (мексиканское восприятие американцев и американский взгляд на мексиканцев). Эти характеристики находятся в достаточно глубоком уровне сознания, как мексиканцев, так и американцев. Зачастую, не отдавая себе отчета в собственных особенностях, каждая нация отлично может сформулировать: по каким параметрам *они* не такие, как *мы*.

Следующим пунктом выделим моменты, способствующие сближению двух наций и двух культур. Основой диалога между странами является физическое перемещение граждан двух наций посредством туризма с американской и миграции с мексиканской стороны. В результате этого сегодня с полным правом можно говорить о взаимопроникновении культур и не столько об американском влиянии на Мексику, а, скорее, о мексиканском воздействии на американскую культуру и образ жизни.

Мексиканское восприятие американцев

Еще в 1970-е гг. мексиканский исследователь Марио Охеда отмечал, что Мексика, в силу географического детерминизма, стала первым форпостом на пути проникновения американской системы ценностей⁴³⁵. В начале XXI века американский посол в Мехико Д. Давидов подчеркивает, что мексиканцы больше чем любая другая нация в мире ощущают американское «цивилизаторское» влияние⁴³⁶.

Долгое время для характеристики мексиканского отношения к США прибегали к взаимоотрицающему эпитету любовь — ненависть. Более точно передает состояние вещей другая формулировка: зависть — сожаление. Мексиканское восприятие соседа всегда происходило на двух уровнях: государственном и бытовом. На высшем уровне «антиянкизм» стал одной из основополагающих колонн существования авторитарного режима ПРИ (Институционно-Революционной партии). Политическая элита воспользовалась наиболее простой и популярной стратегией для самоидентификации и объединения нации — создание образа врага. Отношения Мехико с Вашингтоном были конфликтными, драматичными и, подчас, трагическими, вследствие двух американских крайностей: или имперского высокомерия, или полного безразличия периодов «доброго соседства», подчеркивал мексиканский интеллектуал Карлос Монсиваис⁴³⁷. Национальное унижение в прошлом и традиционно сложный характер отношений помогли правящей партии создать и поддерживать образ врага в лице США.

⁴³⁴ Stavans I. El poder cultural de la minoría latina en Estados Unidos. — “Foreign affairs en español”, otoño-invierno 2002.

⁴³⁵ Ojeda M. Alcances y límites de la política exterior de México. México. El Colegio de México, 1976. P. 88.

⁴³⁶ Davidow J. El oso y el puercoespín. México, 2003. P. 38.

⁴³⁷ Monsiváis C. Yankees come home. — “El Universal”, 16 de junio, 2002.

На самом деле, мексикано-американские отношения напоминают ощущения, которые переживает младший ребенок в семье, находясь всю жизнь в тени старшего успешного брата. Мексиканцы испытывают смешанное чувство зависти уровню жизни в США и сожаления, насколько низок уровень и условия жизни, которые предоставляет собственная родина.

В отношении американской культуры всегда существовали центростремительные и центробежные силы. Практически у любого мексиканца обязательно есть «состоятельный двоюродный брат, живущий в собственном доме в Лос Анжелесе или Чикаго и управляющий машиной последней модели». Каждый отец семейства среднего класса крайне неодобрительно относится к американским видеоиграм, МакДональдсу или Бургер Кингу, но он сделает все возможное, чтобы его дети занимались английским языком и получили образование в одном из ВУЗов США. На государственном уровне подобная инициатива может дорого стоить. Например, на имидже кандидата в президенты Франсиско Лабастиды (кампания 2000 г.) отрицательно отразилось предложение ввести обязательное изучение английского языка в школах, кандидата неоднократно критиковали именно за этот пункт предвыборной кампании⁴³⁸.

Мексиканские интеллектуалы клеймят американскую культуру как варварскую, но не могут обходиться без частых поездок в Нью-Йорк или Вашингтон. Следует заметить, что для мексиканского общества характерна закономерность: чем выше уровень достатка семьи, тем более она восприимчива к американской культуре. Американский журналист Тим Пейджет отмечал, что дети в частных школах Мехико знакомы больше с американскими традициями, нежели своими собственными. Они празднуют День благодарения и Хелоуин, вместо Дня мертвых⁴³⁹. Мексиканцы заказывают еду в Пицце Хат или Доминос, слушают Глорию Треви, копирующую стиль Мадонны, и разбивают рождественскую пиньяту, которая сменила традиционную форму звезды и может быть в виде американского мультипликационного героя Барта Симпсона. Часть граждан относятся к подобному совершенно спокойно, полагая, что одним из мотивов вступления в Зону свободной торговли с США и явилось желание достичь если не уровня, то, по меньшей мере, американского образа жизни. Другие, наоборот, высказывают опасения, что Мексика стала на опасный путь, в конце которого ей грозит потеря идентичности и самоидентификации. Большая часть мексиканского подрастающего поколения отлично знает Микки Мауса и других героев мультфильмов Диснея, но их поставит в тупик вопрос назвать отцов основателей нации, замечал в декабре 1998 г. Фидель Кастро⁴⁴⁰.

В Латинской Америке наблюдаются тенденции к размыванию культурной идентичности и ее подмене американским стилем жизни и системой ценностей. Можно утверждать, что это является лишь характерной чертой становления новой системы мультикультурализма, в которой национальные культуры сосуществуют, взаимодействуют и взаимопроникают друг в друга, переплавляясь в нечто универсальное, состоящее из компонентов, присущих различным культурам.

⁴³⁸ Davidow J. Op. cit., P. 213.

⁴³⁹ Padgett T. The gringos are coming. — "Newsweek magazine", 07.12.1992.

⁴⁴⁰ Davidow J. Op. cit., 2003. P. 163.

Американское восприятие южного соседа

Интересным является тот факт, что, несмотря на все величие ушедших цивилизаций и на древнюю историю Мексики, американцы относятся к своему южному соседу с определенным скептицизмом, рассматривая некоторые специфические характеристики страны как варварские. Обратимся к одному из документов истории США конца XIX века. В 1893 г. Карл Шурц опубликовал в журнале «Харперс уикли» статью под названием «Предначертанная судьба». В ней автор замечал, что южане «постоянно мечутся между анархией и деспотизмом», а «когда мы наблюдаем там период затишья, то практически всегда обнаруживаем в его основе нечто похожее на военное положение»⁴⁴¹.

Перенесемся на чуть менее столетия вперед в 1987 год. Джордж Грейсон в своей статье, пытаясь дать наставление для американского дипломата, которому предстоит иметь дело с мексиканским коллегой, пишет: «Вы должны себе четко представлять, кто такие мексиканцы? Действительно, на них оказали определенное влияние ценности западного мира, особенно на тех граждан, которые получили образование в США или в Европе. Тем не менее, наиболее сильные традиции народа происходят из Иберо-исламского наследия, модифицированного почвой индейской культуры. Это наследие объясняет иерархичность общества, включая существование и четкое разделение на классы, централизацию вертикали власти, ориентацию на персонализм и сильных «харизматичных» лидеров, корпоративизм, восхищение военной силой и мачизм, фатализм и манипуляционное отношение к законам. Все эти характеристики противоречат англо-американской традиции преданности плюрализму, равенству, гражданским свободам и неограниченной личной инициативе. Подводя итог вышесказанному, американский дипломат должен отдавать себе отчет, что мексиканец перед ним — это не испаноговорящий североамериканец»⁴⁴².

Попробуем сформулировать основные пункты мексиканской ментальности, оборачивающиеся культурным шоком для американцев. Комплексный процесс принятия решений в США построен достаточно четко, его можно проследить, исходя из принципа разделения властей. Мексиканская централизация и жесткая вертикаль власти, созданная в условиях авторитарного режима, слишком зависима от субъективных факторов. Принятие того или иного решения в лучших традициях византийской политики скрыто от глаз поистине «дворцовыми тайнами». Преемственность политики вплоть до 2000 г. осуществлялась принципом «дедасо», когда правящий президент ближе к окончанию срока «указывал» на «оптимального» преемника. Джеффри Давидов очень удачно сравнил дедасо с Божьим перстом указующим, направленным на Адама в росписи Сикстинской капеллы⁴⁴³.

Выросшая в авторитарной традиции и еще более глубокой патриархальной общественной системе, мексиканская политическая элита, во-первых, оказывается лимитированной в своих полномочиях на переговорах: любое решение должно по-

⁴⁴¹ Ibid.. P. 121.

⁴⁴² George W. Grayson "A Love-hate Relationship with North America" in *National Negotiating Styles* (ed. by H. Binnendijk). Department of state publications, 1987. P. 144.

⁴⁴³ Davidov J. Op. cit.. P. 122.

лучить одобрение «сверху», а, во-вторых, обращает повышенное внимание и проводит параллели между важностью обсуждаемого вопроса и уровнем принимающей стороны. Согласно внутренней логике вещей, серьезные проблемы должны получить «высший» вердикт, соответственно мексиканского представителя должен принимать президент США лично. Американские коллеги, привыкшие к локальному решению вопросов, приходят в недоумение от выводов мексиканцев, что Вашингтон проявил пренебрежение к важности обсуждаемого вопроса.

Крайне сложными для американского понимания и восприятия стали отношения человека и закона в мексиканском обществе. Для англо-саксонской практики основным системообразующим элементом является закон и порядок, главенствующий над всеми без исключения. В Мексике и по сей день человек может стоять над законом. Мексиканцам, пожалуй, как никакой другой нации, отлично понятна русская поговорка: «Закон, что дышло». Декларируется всеобщее равенство и подчинение законам, но у граждан отсутствует традиция их уважения. Многие президенты страны по истечении своего мандата вынуждены были покинуть ее территорию, так как были обвинены в коррупции и хищениях. Особые отношения, очень близкие для российской ментальности, складываются между чиновником и занимаемым им постом. Мексиканский бюрократический и партийный аппарат на середину 1980-х гг. составлял около 3 млн человек. При этом мексиканская коррупция, пронизывающая вертикаль власти снизу и до самого верха, стала притчей во языцех для американцев. Переросшее в традицию, взяточничество вызвано в первую очередь социальной структурой и патрон-клиентелистскими отношениями в обществе. Зарплата чиновника сравнительно невелика в сравнении с частным сектором, особенно в столице, но при этом государственная вакансия всегда остается притягательной, так как дает большие преимущества и подразумевает возможность других источников дохода. Отношение к своему рабочему месту как к золотоносной жиле сложилось еще по причине шестилетнего президентского срока, по окончании которого сменяется не только центральный кабинет правительства, но и управленцы на местах. По сей день масштабы коррупции в стране носят устрашающий характер. В конце 1999 начале 2000 г. были выявлены случаи, когда в таможенном управлении получали взятки до 1 млн дол.⁴⁴⁴ за распределение на «более интересный» пограничный участок. Учитывая новое значение сухопутной границы между странами, можно предположить, какой доход должны приносить контрабанда различного рода, начиная от наркотиков, и заканчивая «живым товаром» и услугами «койотов» проводников нелегальных иммигрантов в приграничной зоне. Приговоры за коррупционные преступления стали все чаще выноситься с конца 1990-х гг., но многим преступникам высокого ранга удается избежать наказания, вовремя покинув страну.

Американцы приходят в недоумение, как в Мексике может существовать настолько неэффективная уголовно-процессуальная практика. Подозреваемый, находясь под следствием, может прибегнуть к процедуре «ампаро», состоящей во встречном иске к федеральным властям о превышении их полномочий или нарушении прав человека в отношении подследственного. В латиноамериканской прак-

⁴⁴⁴ Ibid., P. 145.

тике укоренена привычка злоупотребления властью. В попытках предотвратить подобные случаи, мексиканские законодатели выработали компенсаторный механизм, согласно которому полиция не имеет право принудить подозреваемого пройти тесты или сдать медицинские анализы, подписать полицейскую документацию или свидетельствовать против самого себя. Судебное делопроизводство, как по административным, так и по уголовным делам может длиться годами. Судебные заседания закрыты для общественности, а расследования случаев коррупции среди судей — пока новое веяние для Мексики. Все это для американцев кажется лишенным всякого здравого смысла и порождает скепсис в отношении всех ветвей власти. Недоверие и страх коррупционности чиновников, связанных с борьбой против наркобизнеса неоднократно в 1990-х и в начале 2000-х гг. оборачивался односторонними действиями американских сотрудников ФБР, ДЕА и полиции на соседней территории, что всегда вызывало шквал негодования мексиканцев.

Возвращаясь в область межгосударственных отношений, отметим разное ощущение времени у американцев и мексиканцев. Американский деловой стиль снискал себе мировую славу своей четкостью, конкретикой и строгим расписанием. Мексиканская бюрократическая практика «маньяна» («приходите завтра»), расценивается американцами как раздражающий элемент и простое неуважение ко времени. С другой стороны в мексиканской традиции очень сильно укоренены принципы вежливости, чем-то напоминающие азиатский стиль поведения. Витиеватые проявления галантности занимают определенное время в начале общения и являются неотъемлемым прологом к любому делу. Поэтому американское поведение расценивалось как простое отсутствие почтительности и примитивная грубость. Мексиканский дипломатический стиль подразумевал установление персональных отношений со своими американскими коллегами. Доверие мексиканцев не возникает в один миг, зато оно отлично покоится на долговременном знакомстве и переводе служебных отношений в ранг камарадос и общения «без галстуков».

Личные отношения и связи по сей день имеют большое значение в стране, и если «отец подруги кузена троюродного дяди» получил государственное назначение, то это может сулить блестящее будущее для всех звеньев родственной цепочки. Похожее отношение проецируется и на область внешней политики. Однако переговоры даже с друзьями, представляющими «северного колосса», мексиканские дипломаты предпочитают вести за закрытыми дверями. Любые уступки или компромиссы, неизбежные в ходе дипломатических переговоров, если станут достоянием общественности, то могут стоить карьеры, а согласившийся на уступку, в СМИ будет обвинен не более ни менее, как в «продаже родины в пользу гринго».

Масс-медиа в Мексике имеют несколько особых отличительных черт. Первая из них — уже упомянутый антиамериканизм, при котором любое проявление сотрудничества в прессе обрывает эпитетами — предательства, а действия американской стороны рассматривают при максимальном увеличении, не упуская при этом мельчайшей детали. Выше американского понимания, воспитанного на принципе свободы слова, находятся также две практики, применяемые по отношению к СМИ. Первая носит название «игуалас» и заключается в особых денежных фондах, выплачиваемых журналистам за освещение деятельности министерств и ведомств. Вторая известна как «гасетильяс» и состоит в стипендиях, предназначенных для редакто-

ров и репортеров, в обмен на что в печати появляются статьи с «заказной тематикой» и «правильно» расставленными акцентами. Таким образом, при декларируемой свободе слова, в руках у правительства существуют возможности определять основную линию трактовки событий. Политический аналитик Эвелин Стивенс отмечал, что читать мексиканскую газету довольно рискованное предприятие, в результате чего читатель оказывается в «пустыне фактов посередине бушующих идеологических штормов»⁴⁴⁵.

Таким образом, по обе стороны границы Рио Браво оказались два государства, основанные переселенцами и сформировавшиеся в результате плавильных котлов, «выплеснувших» на свет новые нации американцев и мексиканцев со своими характерными чертами и принципами поведения, как в повседневной жизни, так и на государственном уровне. Обе нации имеют своих героев: генералов и народных лидеров, однако, американских военных генералов считают захватчиками в Мексике, а мексиканских народных вождей называют разбойниками и мародерами в США. Непосредственная близость Мексики и Соединенных Штатов позволяет сравнить их с танцующей парой. В таком случае, с американской стороны будет логичным вопрос: как можно танцевать с партнером, перманентно пребывающем в состоянии анархии и не способном оценить и перенять демократические принципы управления. В ответ с мексиканской стороны можно услышать: еще менее возможно вальсировать под руку с судьей и жандармом в одном лице, ответственным в прошлом за национальное унижение целого народа. Сегодня эта пара «танцоров», несмотря на все противоречия и взаимные упреки, продолжая формально оставаться разделенной границей, в то же самое время объединена узами зоны свободной торговли в одно целое.

Современный американский тигль. Туризм и миграции — основа взаимопроникновения культур?

Характеризуя американское общество, исследователи часто упоминают термин «плавильный котел наций» впервые употребленный еще в 1782 г. Сент-Джоном де Квекером в его «Письмах американского фермера»⁴⁴⁶. Можно предположить, что «плавильный котел» является наиболее характерным проявлением мультикультурализма, стоящего у истоков американской нации, что само по себе исключает возможность появления ксенофобии в отсутствии единой базисной культуры. Как отмечал американский журналист Майкл Вербовски, мультикультурализм предполагает мирное сосуществование разных, но, тем не менее, равных между собой культур, чем повышается общий уровень толерантности населения⁴⁴⁷. Однако содержимое американского тигля сильно изменилось с середины XX века: «переплавке» подвергаются не только «множество европейских кровей» и коренные народы США, но также появились новые «ингредиенты» в лице афроамериканцев и иммигрантов из Азии и Латинской Америки. В 2000 г. на долю «белых» американцев приходилось ме-

⁴⁴⁵ Stevens E. P. *Protest and Response in Mexico*. Cambridge, 1974. P. 30.

⁴⁴⁶ История США. Хрестоматия. Сост. Э. А. Иванян. М., 2005, с. 21.

⁴⁴⁷ Werbowski M. *The end of multiculturalism?*
(http://english.ohmynews.com/articleview/article_print.asp?menu=c10400&no=318452&rel_no=1&isPrint=print).

нее 69% населения, а два наиболее крупных национальных меньшинства хиспаник и афроамериканцы составили одну четвертую населения США⁴⁴⁸. Латиноамериканская диаспора в стране стала крупнейшим национальным меньшинством, а около 66% от ее общего количества имеют мексиканские корни⁴⁴⁹. Мексиканское присутствие в США оценивается в 25 млн человек или 8% от общего населения страны⁴⁵⁰. Мексикано-американские отношения сегодня, несмотря на свой конфликтный потенциал, вышли на уровень интенсивного взаимодействия культур. Какие предпосылки способствовали этому? Пожалуй, необходимо отметить влияние роста иностранного туризма, наиболее проявившегося с американской стороны, и иммиграции, характерной для мексиканцев.

Американцы в Мексике

Мировая общественность и Соединенные Штаты в частности впервые «открыли» для себя Мексику после публикации в конце XIX века книги Джона Ллойда Стиффенса и Фредерика Кейсервуда «Приключения путешествия по Центральной Америке, Чиapasу и Юкатану». Иллюстрации Ф. Кейсервуда, запечатлевшего археологические зоны Укшмаль и Паленке, заворожили публику. Второй всплеск интереса был вызван более известной российскому читателю книгой «Между двумя океанами» И. Ганзелки и М. Зикмунда, опубликовавших потрясающие фотографии Тетиуакана и Митлы, Теночтитлана и Монте — Альбана. Мексика привлекает уникальным сочетанием древности и современности. С одной стороны власти страны тщательно следят за сохранением многочисленных археологических зон, повествующих современным туристам о былом величии исчезнувших цивилизаций. С другой стороны бурно развиваются курорты мексиканского побережья. Наиболее популярным в 2006 г. был признан Канкун. Коса протяженностью в 25 км состоит из первоклассных отелей американского образца, но вот сами мексиканцы не очень любят это место, говоря, что оно чересчур американизовано. Среди всех американских туристов отдельно следует выделить молодежь, так называемых «*spring breakers*», правда, пользующихся дурной славой. Американские студенты, оказавшись на каникулах в Мексике и ощутив дух свободы, зачастую, становились виновниками драк и погромов в отелях, ночных клубах и барах курортов. Американское присутствие в Мексике заключается не только в представителях бизнеса, инвестициях и культурном влиянии, но и выражено небольшой диаспорой граждан США. Часть из них бывшие американские военные, вышедшие в отставку. Их сравнительно невысокая пенсия более чем достаточна для жизни в Мексике. Трудно подсчитать, сколько именно американцев постоянно проживает в стране, но по приблизи-

⁴⁴⁸ Берг М. Могут ли меньшинства решить судьбу выборов? Роль афро- и латиноамериканцев. — «Internationale Politik», 2004, № 5, с. 19.

⁴⁴⁹ Valenzuela A. Testimony on the US and Mexico: Immigration Policy and the Bilateral Relationship. Hearing of the Committee on Foreign Relations US Senate (23 of March, 2004). <http://foreign.senate.gov/links.html>

⁴⁵⁰ Selee A. Growing Closer, Remaining Apart. Perceptions and misconceptions in US. Mexico Relations. Wash., Woodrow Wilson International Center, 2005. P. 2.

тельными оценкам американских консульств их от 300 до 500 тыс. человек⁴⁵¹.

Мексиканцы в США

Мексиканская диаспора в США насчитывает уже не одно поколение своего существования: ее основа была заложена еще по итогам договора Гвадалупе-Идальго и Приобретения Гадсдена (середина XIX века), а в XX веке значительной вехой стала амнистия 1,9 млн нелегалов по миграционной реформе 1986 года. Становление диаспоры прошло через трудный процесс самоидентификации, который можно проиллюстрировать строками американской поэтессы Моники Паласиос:

Когда я родилась

Я была из мексикано-американского сорта

Затем я стала Чикана

Затем меня назвали Латина

Затем они выбрали для меня имя Хиспаник

Затем я была представителем Третьего Мира

(это определение очень смешило мою маму)

Затем меня стали считать цветной женщиной

А теперь я всего лишь распространитель косметики Амвей

*И моя жизнь просто происходит.*⁴⁵²

Американцы относятся иногда с чувством пренебрежения к мексиканцам иммигрантам. Именно они занимаются сбором урожая фруктов и овощей, одной из самых тяжелых и наименее оплачиваемых работ. Они убирают улицы американских городов, присматривают за американскими детьми, наводят порядок в домах состоятельных американских граждан, готовят пищу в сетях фаст-фуд, разносят еду в ресторанах и вытирают столики после посетителей. Трудно перечислить весь список работ, на которых заняты мексиканцы, но их можно объединить воедино одним термином: неквалифицированная рабочая сила⁴⁵³. Для первого поколения мексиканских мигрантов «американская мечта» превращается в крайне трудный период в жизни. Карьерный рост или мемуары о трудностях мигрантов — не для них, работающих везде, где только возможно по 12–14 часов в сутки, как делали в 1920-х гг. ирландцы, после второй мировой войны — немцы и украинцы, в 1970-х гг. — китайцы — и многие другие иммигрировавшие в США. Такой труд, помноженный на усердие и упорство иммигрантов сделали Соединенные Штаты великой мировой державой, подчеркивает Пет Хамил, американский писатель ирландского происхождения⁴⁵⁴.

⁴⁵¹ Bush, Kerry Seek Votes South of the Border. 22.08.2004 (<http://www.turkishpress.com/turkishpress/news.asp?ID=25079>).

⁴⁵² Ruiz V.L. From out of the Shadow. Mexican Women in Twentieth-Century America. Oxford University Press, 1988. P. xiv.

⁴⁵³ Suro R. Once a Beacon for Immigrants Texas Town No Longer Promises Hope of Prosperity. — "New York Times", 18.01.1992.

⁴⁵⁴ Hamill P. Mexican Popular Culture and the Alloy of New York. Perceptions and Misconceptions in US — Mexico Relations. Wash., Woodrow Wilson International Center, 2005. P. 34.

Мексиканская диаспора отличается уважением семейных ценностей и высоким уровнем взаимопомощи, а также ориентацией дать образование следующему поколению, чтобы для них американская мечта стала реальностью. С новыми иммигрантами связана еще одна тенденция: они не стремятся к ассимиляции и партнеров для брака выбирают среди своей этнической группы. Смешанные межэтнические браки по оценкам ученых становятся более привычными к третьему поколению. Дети от смешанных браков чаще ассоциируют себя в национальном отношении по родителю — представителю национального меньшинства. По одним оценкам экспертов при сохранении существующего уровня рождаемости и динамики миграционных потоков к 2050 г. латинос могут составить 25% населения Соединенных Штатов, что в численном измерении будет выглядеть как 96,5 млн человек. По другим оценкам, уже к 2025 г. каждый четвертый житель США будет иметь латиноамериканские корни⁴⁵⁵.

Хиспаники, в общем, менее обеспечены и образованы, нежели белые американцы. По семейным доходам они занимают промежуточное положение: беднее «белых», но богаче афроамериканцев. Доля бедных в их составе идет на убыль, быстро растет средний класс, оказывающий большое социокультурное влияние на окружающее население.

Испанизация США?

В настоящее время с полным правом можно утверждать, что хиспаники и граждане с мексиканскими корнями (как их значительная часть) влияют на американскую жизнь и культуру сразу по нескольким направлениям. Во-первых, отметим языковое воздействие. Сегодня американский английский язык к разряду общепотребительных относит целую группу испанских слов. Отношение американцев к иностранным языкам отлично отражено в мексиканской шутке.

- Как называют человека, говорящего на трех языках?
- Трехязычный.
- Как называется человек, говорящий на двух языках?
- Двужычный.
- Как назвать человека, который говорит только на одном языке?
- Американец⁴⁵⁶.

В то время как иммигранты стараются овладеть английским языком, а своих детей вырастить двуязычными, американцев как нацию отличает определенная доля высокомерия и безразличия к иностранным языкам. Даже путешествуя по другим странам, они говорят, что у них нет причин изучать другие языки, весь мир в любом случае говорит по-английски. Современные Соединенные Штаты уже давно не 100% англоговорящая страна. Ситуация со смешением языков наиболее ощутима в приграничной зоне, как с мексиканской, так и с американской стороны. В результате сформировалось нечто среднее между двумя языками, так называемый Спенглиш (*Spanglish*), и соответствующая ему смешанная (двойная) культура. Спенглиш получил широкую популярность в 2004 г. после выхода на экраны одноимен-

⁴⁵⁵ Stavans I. El poder cultural de la minoría latina en Estados Unidos. — «Foreign affairs en español», otoño-invierno 2002.

⁴⁵⁶ Ramos J. La ola latina. N.Y., 2004. P. 76.

ного фильма, с Адамом Сендлером в главной роли⁴⁵⁷. Феномен смешения двух языков влияет и на своих двух родителей: испанский, который уже вряд ли похож на язык Сервантеса, и английский язык, разительно отличающийся от слога Шекспира. Отметим еще одну особенность испанского языка в США: это отнюдь не *кастельяно*, а испанский мексиканцев, пуэрториканцев, кубинцев, чилийцев и аргентинцев. Одни и те же слова для каждого из них могут иметь абсолютно противоположное значение, тем не менее, отличия между иммигрантами из Мексики или Аргентины не столь разительны. Диаспоры в общей группе хиспаникс США находят общий язык или «нейтральный испанский», на котором печатаются газеты и ведут свои репортажи корреспонденты телеканалов⁴⁵⁸.

Любопытным является тот факт, что жители приграничья выделяются в некую обособленную общность, сильно отличающуюся от своих двух изначальных основ (американской и мексиканской). Никакие действия американских законодателей и патрулей не могут остановить процесс формирования приграничной «третьей нации», «третьей культуры» или «третьего пространства»⁴⁵⁹. На юге США жители, большинство которых составляют хиспаникс, называют свою землю «Мексамерика» и шутят: «Это не мы пришли в США, а США пришли к нам», и в этом каламбуре заключена большая доля правды. Заметим, что «третья культура» лингвистического феномена Спенглиш достаточно популярна среди молодежи хиспаникс по всем Соединенным Штатам. Представители американских деловых кругов учитывают изменения в этническом составе населения: такие компании, как Холмарк и Маунтин Дью, активно использовали в своей рекламе двуязычные слоганы⁴⁶⁰.

Сегодня в американский тигль попали и латиноамериканская культура, и образ жизни. Для многих американцев стали естественными многие блюда мексиканской кухни. Такос, тостада, энчиладас, карнитас и тамалес с разнообразными вариантами соуса сальса завоевали национальную популярность, доказательством чему явилось появление в США мексиканской сети фаст-фуд Тако Белл. При упоминании этого названия мексиканцы морщатся: «Там же нет ничего от настоящей мексиканской кухни», — говорят они. Однако появление фаст-фуд любой национальной кухни говорит о ее широком признании.

Подобное победоносное шествие по Соединенным Штатам совершила и музыка в стиле латино. Ее отдельные элементы в виде мелодий *марияче* или *конхунто* (название стиля в музыке и музыкальной группы) в Техасе сосуществуют с американской музыкой более столетия. Но именно с начала 1990-х гг. произошел латино бум, проявившийся в моде на стиль латино и его переход в разряд современной популярной музыки и поп культуры. В этот период в США получают известность Глория Эстефан, Энрике Иглесиас, Селена, Марк Энтони, Рики Мартин и Дженифер Лопес, а многие англоязычные музыканты начинают исполнять песни на испанском языке или, как Джерри Холиуэл (экс участница группы «Спайс Гелз»), смешивают

⁴⁵⁷ «Spanglish». Режиссер Джеймс Л. Брукс, 2004.

⁴⁵⁸ Ramos J. *La ola latina*. N.Y., 2004. P. 94.

⁴⁵⁹ Navalón A. *Tijuana, la tercera nación*. — “Foreign affairs en español”, julio–septiembre, 2004.

⁴⁶⁰ Stavans I. *El idioma español en las elecciones*. — “Foreign affairs en español”, octubre–diciembre, 2004.

в текстах слова на двух языках. Люди различных поколений слушают инструментальную музыку Артуро Сандовала и Карлоса Сантаны, а концерты кубинского оркестра и вокалистов Буэна Виста Сосиаль Клуб проходят в Карнеги Холле⁴⁶¹. В списке немногих музыкантов, удостоенных приглашения в Белый дом, сегодня можно встретить певиц мексиканского происхождения Джейси Веласкес (музыка в стиле госпел) и Дженифер Пенью, а также всемирно известного саксофониста с перуанскими корнями и автора книги «Моя саксуальная жизнь» — Пакиито де Ривера⁴⁶².

Появляются новые направления в музыке благодаря смешению традиционных афроамериканских джазовых традиций с мексиканским музыкальным наследием. Рождение данному направлению дала Лила Даунс, американская певица мексиканского происхождения. В своем творчестве Лила совмещает свое классическое джазовое образование с мелодиями индейцев микштеков и звуками мексиканских национальных инструментов, а в текстах песен можно встретить как мексиканский фольклор, так и строки современной тематики, посвященные макиладорас или нелегальным иммигрантам⁴⁶³.

Американская молодежь увлекается аргентинским танго и отплясывает мексиканскую сальсу, нортенью или регеттон под звуки Дедди Янки «*Dame más gasolina*». Секс-символ 1980-х гг. Патрик Суэйзи с экранов кинотеатров давал уроки танцев в стиле латино в нескольких частях фильма «Грязные танцы» (латино-программа является обязательной частью всех конкурсов бальных танцев).

Отдельная уличная контркультура образовалась вокруг одного мексиканского направления изобразительного искусства — мурализма. Современные Риберы и Сикейросы на улицах американских городов используют настенную живопись как отличительную особенность своей группировки или как обозначение своей территории, своего «баррио»⁴⁶⁴.

Ряд символики, используемой в таких росписях, отражает еще одно истинно мексиканское увлечение — любовь к футболу. В данном случае необходимо разделить два понятия: football — бейсбол и soccer — футбол. Бейсбол является предметом почитания среди американцев, однако, спортивными идолами сегодня являются самые успешные питчеры кубинец Ливан Эрнандес (Гиганты Сан-Франциско) и доминиканец Рамон Ортис (Ангелы Анахайма)⁴⁶⁵. Наиболее высокооплачиваемый бейсболист в стране также имеет латиноамериканские корни: Алекс Родригес, играющий за Техасских Рейнджеров, подписал десятилетний контракт с командой на сумму в 252 млн долларов⁴⁶⁶.

⁴⁶¹ Stavans I. El poder cultural de la minoría latina en Estados Unidos. — "Foreign affairs en español", otoño-invierno 2002.

⁴⁶² Ramos J. Op. cit. P. 96.

⁴⁶³ См. Iwasaki S. In tune with the times (<http://deseretnews.com/dn/print/1,1442,525036434,00.html>); Pfeiffenberger S. Whose land? (<http://www.indyweek.com/gyrobase/PrintFriendly?oid=oid%3A17378>).

⁴⁶⁴ Harvard encyclopedia of American ethnic group. Ed. by Thernstrom S., 1980. P. 716.

⁴⁶⁵ Ramos J. Op. cit. P. 97.

⁴⁶⁶ Stavans I. El poder cultural de la minoría latina en Estados Unidos. — "Foreign affairs en español", otoño-invierno 2002.

Футбол горячо любим новыми иммигрантами и мексиканцами в частности. Страсть к футболу у латиноамериканцев сродни поклонению племенному тотему. В Мексике во время футбольных матчей все замирает, а Чемпионат мира в буквальном смысле парализует жизнь городов. Легальные и нелегальные иммигранты привезли с собой в США страсть к этому виду спорта, сопровождаемую увлечением многочисленной символикой любимых команд⁴⁶⁷. До сих пор полиция и сотрудники INS в Калифорнии в рейдах по выявлению нелегальных иммигрантов просто должны были поискать майки, флажки или кепки с логотипами команд Крус Асуль или Пумас. Их владелец в 90% случаев был мексиканцем, оставалось только проверить его миграционные документы.

Современная мексиканская диаспора в США не забывает своих культурных истоков. В 1965 г. появился первый театр Чиканос, основанный Луисом Вальдесом, а с 1970 г. мексиканские театральные проекты объединены вместе организацией Национальные театры Ацтлана (TENAZ), проводящей ежегодный национальный театральный фестиваль.

Латинос получают все большее представительство в американских масс-медиа. С одной стороны, многие журналисты латиноамериканского происхождения работают на телеканалах и в периодических изданиях, рассчитанных на испанояворящую аудиторию. Некоторые газеты Чиканос существуют с начала XX в. (*La Prensa of San Antonio* (1913), *La Opinión of Los Angeles* (1926)). С другой стороны, часть журналов, издаваемых диаспорами, наоборот выходят на английском языке и доступны широкой американской публике, популяризируя для нее проблемы и точку зрения латинос. В дополнение к этому, ряд старых и исключительно англоязычных американских изданий экспериментируют с дополнительными тиражами номеров на испанском языке (*El Nuevo Herald* является испаноязычной версией *The Miami Herald*).

Рост группы испаноязычных читателей отмечают ряд американских издательств. Благодаря этому получили известность, а их книги попали в разряд бестселлеров, чилийская писательница Исабель Альенде и американка мексиканского происхождения Сандра Сиснерос. В 1985 г. Сиснерос была удостоена национальной премии «Книга года» фонда Каламбус за сборник рассказов «Дом на улице манго»⁴⁶⁸. Некоторые литературные новинки выходят сначала на испанском, а несколько позже на английском языке. Так произошло с романом нобелевского лауреата, колумбийца Габриэля Гарсия Маркеса «*Vivir para contarla*», когда оригинальная версия на испанском языке была в продаже в США на девять месяцев раньше переведенной книги.

Значение латиноамериканского национального меньшинства в США также отражают растущее теле- и радиовещание. В течение 1970-х гг. более 500 радио- и 70 телестанций вели вещание на двух языках или исключительно на испанском. Ни у одного из национальных меньшинств в стране не было своих телекомпаний с 24 часовым вещанием на иностранном языке, а у хиспаникс их две: Унивисьон и Телемундо. Унивисьон сегодня пятый по величине телеканал в стране после: ABC, CBS, NBC и Fox. Его аудитория в прайм тайм превосходит количество смотрящих Си-Э

⁴⁶⁷ Krauze L. México y Estados Unidos: identidad y fútbol. — "Foreign affairs en español", julio–septiembre 2006.

⁴⁶⁸ Электронная энциклопедия Энкарта.

нЭн и Фокс Ньюс вместе взятых. В настоящее время повышенная политическая активность и своевременная информированность латиносов явилась результатом резко возросшего испаноязычного теле- и радиовещания. Эдуардо Сотело, более известный как ведущий Эль Пиолин, в своих программах регулярно освещал все новшества в американском иммиграционном законодательстве и заранее предупреждал о планируемых маршах протеста, организуемых латиносов⁴⁶⁹.

Пожалуй, отдельного внимания заслуживает присутствие латиносов в американской киноиндустрии. Роль «фабрики грёз» достаточно высока для американского общества: она, с одной стороны, воспринимает существующие в обществе стереотипы, а, с другой стороны, создает новые. Актерам латиносов долгое время приходилось отыгрывать амплуа «плохого парня», «лентяя» или «пьяницы», актрисам доставались роли роковых женщин, которые обязательно должны были влюбиться в героя англосаксонского типа⁴⁷⁰. Многие актеры латиноамериканского происхождения отмечали дискриминацию по национальному признаку в их адрес со стороны продюсеров, в результате чего получить хорошую роль представлялось практически невыполнимой задачей.

Прорыв и мода на лица латиносов произошел после коммерческого успеха режиссера Роберта Родригеса с фильмом «Отчаянный» (*Desperado*), где в главных ролях снялись Сальма Хайек и Антонио Бандерас. С этого момента испаноязычная фамилия уже не является черной меткой в карьере актера, а иногда и наоборот способствует его успеху. Музыка латино также получила свое признание в Голливуде: мексиканская группа «Los Lobos» стала широко известна после записи саундтреков к фильмам Квентина Тарантино. В настоящее время большое количество сценаристов, продюсеров, режиссеров, операторов и актеров с латиноамериканскими корнями завоевали себе место на американском кинематографическом Олимпе, среди которых Энди Гарсиа, Джимми Смит, Джон Легисамо, Эдвард Джеймс Олмос, Рубен Блейдс, Дженифер Лопес и Камерон Диас. Победительница конкурса красоты Мисс США Лаура Мартинес Херринг (ранее Мисс Эль Пасо и Мисс Техас) заметила: стереотипы поддаются изменениям, что вдохновляет латиносов на усердную работу в дальнейшем⁴⁷¹. Наиболее известные мексиканцы в Голливуде сегодня — это актриса Сальма Хайек и актер Гаэль Гарсиа Берналь.

Сальма, помимо «Отчаянного», снялась в таких картинах, как «Факультет», «Догма», «Однажды в Мексике» и в изначально финансово несостоятельном проекте, посвященном жизни мексиканской художницы Фриды Кало. Прокат фильма превзошел все ожидания, а Сальма Хайек за роль Фриды была номинирована на премию Оскар. Помимо своей актерской карьеры, актриса активно выступает за права мексиканских иммигрантов в США и за права женщин в родной Мексике, а особенно в Сьюдад Хуаресе, печально знаменитом похищениями, насилием и убийствами молодых мексиканок.

⁴⁶⁹ Echaveste M. Millions Outside, 535 Inside (<http://www.clas.berkeley.edu:7001/Publications/newsletters/Winter2006/Winter2006-Echaveste.pdf>).

⁴⁷⁰ Isais E.I. Latinos Work to Change Stereotypes in Hollywood (http://www.epcc.edu/ftp/Homes/monicaw/borderlands/15_latinos_change_stereotypes.htm).

⁴⁷¹ Там же.

Гаэль Гарсия Берналь начинал свою карьеру как многие артисты на родине — с мексиканских мыльных опер. Сегодня за плечами 28-летнего актера работа со знаменитым испанским режиссером Педро Альмодоваром в «Дурном воспитании», американский проект «Король», посвященный протестантской церкви, культовая роль Че Гевары в «Дневниках мотоциклиста» и съемки в двух картинах Алехандро Гонсалеса Иньяриту, получивших всемирную известность (*Amores perros* — 2000 г., *Babel* — 2006 г.). Берналь в одном из своих интервью заметил, что он является представителем новой волны латиноамериканских актеров, которые предлагают альтернативу голливудскому восприятию окружающей действительности.

Заключение

Воспользуемся сюжетом последнего фильма Алехандро Гонсалеса Иньяриту. Современный мир все больше напоминает библейскую историю о Вавилонской башне, когда перемешал Господь языки, и перестали люди понимать друг друга. В американском Вавилоне одни граждане страны могут продолжать обвинять мексиканцев в «негласной реконкисте» и попытках реставрировать свою землю обетованную или Ацтлан на территории южных штатов. Достаточную долю истины отражают и другие, утверждающие, что легальные иммигранты мексиканского происхождения трудятся на благо всей нации, а нелегалы, имеющие детей-граждан США по юс-соли (гражданство по территории рождения ребенка), должны получить гарантии, что не будут депортированы и разлучены с детьми. Мексиканцы могут продолжать клеймить американскую культуру, могут и активно ее поддерживать и копировать. При всех радикальных взглядах друг на друга по обе стороны границы объективная реальность диктует необходимость новой главы в договоре НАФТА — главы утверждающей общий культурный дом Северной Америки для американских, канадских и мексиканских граждан. Существующее культурное взаимодействие и взаимовлияние, несмотря на асимметричный характер ЗСТ и все трудности, связанные с этим, может явиться объединяющим фактором, способствующим упрочению взаимопонимания между двумя кажущимися такими разными нациями.

Об авторах

Алексеевкова Елена Сергеевна — научный сотрудник Центра глобальных проблем Научно-координационного совета по международным исследованиям Московского государственного института международных отношений (Университет) МИД России.

Андерсон Джон — профессор Школы международных исследований Университета Сант Эндрюс (Шотландия).

Арсентьева Ирина Ильинична — доцент кафедры востоковедения Читинского государственного университета, кандидат философских наук.

Арзуманов Игорь Ашотович — доцент Иркутского государственного университета, кандидат философских наук.

Алиев Натиг — аспирант кафедры Дипломатии Московского государственного института международных отношений (Университет) МИД России.

Бунина Вера Георгиевна — доцент кафедры французского языка №1 Московского государственного института международных отношений (Университет) МИД России, кандидат филологических наук.

Водопьянов Виктор Сергеевич — обозреватель Общественно-политического молодежного журнала «Мы в России и за рубежом»

Глаголев Владимир Сергеевич — профессор кафедры философии Московского государственного института международных отношений (Университет) МИД России, доктор философских наук.

Глебова Надежда Сергеевна — преподаватель Лингвистического центра «ОНТО»

Дейнеко Андрей Евгеньевич — директор делового развития ООО «ИМГ»

Зубов Андрей Борисович — профессор кафедры философии Московского государственного института международных отношений (Университет) МИД России, доктор исторических наук.

Катрич Любовь Викторовна — аспирантка Московского государственного института международных отношений (Университет) МИД России.

Коренева Ирина Георгиевна — библиотекарь Московского государственного института международных отношений (Университет) МИД России.

Манакина Ольга Евгеньевна — преподаватель Московского государственного института международных отношений (Университет) МИД России.

Медведева Светлана Михайловна — доцент кафедры философии Московского государственного института международных отношений (Университет) МИД России, кандидат **философских** наук.

Митрофанова Анастасия Владимировна — старший научный сотрудник Дипломатической академии МИД России, доктор политических наук

Митрович Любиша — профессор философского факультета Нишского университета (Сербия), доктор философских наук.

Негреев Иван Олегович — преподаватель Российского православного института.

Панфилова Татьяна Васильевна — профессор кафедры философии Московского государственного института международных отношений (Университет) МИД России, доктор философских наук.

Петров Кирилл Евгеньевич — аспирант Московского государственного института международных отношений (Университет) МИД России.

Печатнов Валентин Владимирович — старший преподаватель кафедры философии Московского государственного института международных отношений (Университет) МИД России.

Проценко Анна Евгеньевна — научный сотрудник Института Латинской Америки РАН, кандидат политических наук.

Силантьева Маргарита Вениаминовна — заведующая кафедрой философии Государственной академии славянской культуры, доктор философских наук, профессор.

Сергеев Виктор Михайлович — директор Центра глобальных проблем Научно-координационного совета по международным исследованиям Московского государственного института международных отношений (Университет) МИД России, профессор кафедры сравнительной политологии, доктор исторических наук, профессор.

Сергиенко Вадим Анатольевич — сотрудник Общественно-политического молодежного журнала «Мы в России и за рубежом».

Тайване Элизабете — лектор факультета теологии Латвийского государственного университета.

Терин Валерий Павлович — профессор кафедры философии Московского государственного института международных отношений (Университет) МИД России, доктор социологических наук, доцент.

Травкина Анна Андреевна — аспирантка Государственной Академии славянской культуры.

Узланер Дмитрий Александрович — аспирант кафедры философии Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова.

Халиль Мона Абдель Малик — директор по международным связям Центра гуманитарного сотрудничества.

Цым Александр Юрьевич — начальник научной лаборатории Центрального научно-исследовательского института Министерства связи России, доктор технических наук.

Чаплыгин Иван Сергеевич — переводчик Бейкер Тилли Руасудит.

Чимирис Екатерина Сергеевна — аспирантка Российского государственного гуманитарного университета.

Шестопал Алексей Викторович — заведующий кафедрой философии Московского государственного института международных отношений (Университет) МИД России, доктор философских наук, профессор.

Шишлова Екатерина Эдуардовна — заведующая учебно-исследовательской социологической лабораторией Московского государственного института международных отношений (Университет) МИД России, кандидат педагогических наук, доцент.

Шамаков Антон Петрович — третий секретарь Посольства России в Египте.