

ИСТОРИСОФСКИЕ МОТИВЫ  
ГУМАНИТАРНОЙ ПОЛИТОЛОГИИ А. С. ПАНАРИНА

Для современной российской политической науки, особенно той ее части, которая связана с анализом процессов глобализации и геополитической ситуации в мире, характерно сближение с проблемами философии истории. Философия истории позволяет выйти за рамки узко политологического исследования, проводить широкие исторические параллели и давать более «безопасные» прогнозы. Наиболее талантливые опыты в этом направлении принадлежат профессору кафедры политологии МГУ Александру Сергеевичу Панарину. В своих многочисленных сочинениях, опубликованных за последние годы, – «Стиль «ретро» в идеологии и политике (критические очерки французского неоконсерватизма)» (1989), «Россия после августа 1991 г.: цивилизационные, политические и культурные дилеммы» (1993), «Политическая антропология» (1995), «Россия в цивилизационном процессе (между атлантизмом и евразийством)» (1995), «Реформы и контрреформы в России» (1996), «Вторая Европа» или «Третий Рим» (1996), «Философия политики» (1996), «Российская интеллигенция в мировых войнах и революциях XX века» (1998), «Реванш истории: Российская стратегическая инициатива в XXI в.» (1998), «Глобальное политическое прогнозирование в условиях политической нестабильности» (1999), «Россия в циклах мировой истории» (1999) «Политология: о мире политике на Востоке и на Западе» (1999), «Политология» (2000), «Искушение глобализмом» (2000), «Глобальное политическое прогнозирование» (2000), – а также в книгах «Россия: Опыт национально-государственной идеологии» (1994) и «Философия истории. Учебное пособие» (1999), для которых им написаны специальные разделы, он разрабатывает оригинальную философско-историческую концепцию.

В построениях Панарина важное место занимает различие понятий западничества и атлантизма. Атлантизм экономикоцентричен, опирается на самодеятельность гражданского общества, демонстрирует доверие к здравому смыслу, которым обладает народ. В отношении других народов стратегия атлантизма сводится к цивилизационной иронии, осуществляемой под лозунгом деидеологизации, цивилизационной нормы, единых и неотчуждаемых прав и свобод человека. Западничество обнаруживает веру в великие учения и основанные «на них

глобальные преобразовательные проекты»<sup>1</sup> и в то же время, как настаивает Панарин, опирается на средний класс или меццанство.

Победа Запада в холодной войне и последовавшие за этим приобретения подавили активизировавшуюся было с 60-х годов XX в. цивилизационную самокритику (что открывало для Запада возможность преодоления кризисных последствий Модерна), а установившееся господство либеральных ценностей отразилось в концепции «конца истории», в попытке сделать победу «полной и окончательной», отменить будущее. Однако современный либерализм в его «постклассической» форме базируется на постулатах морали успеха, возрождающей социалдарвинизм в его худшем виде, на концепции открытого общества, нацеленной на борьбу с национальными государствами, денационализацию правящих элит и, в результате, на установление системы привилегированной демократии и на представление о единых правах человека. Нынешний фундамент западной цивилизации уже не является универсальным. Запад осознанно отказывается от формационной общечеловеческой перспективы, согласно которой успехи Запада могут стать общечеловеческим достоянием, от идеи единой исторической судьбы всего человечества в пользу «золотого миллиарда» и сохранения своего выгодного статус-кво. Поэтому, считает Панарин, «главную опасность для человечества представляет сегодня теория одновариантного будущего, рассматривающая все западные культуры как пережитки прошлого и помеху модернизации и вестернизации»<sup>2</sup>.

Итак, вслед за Панариным можно констатировать опасность той цивилизационной стратегии, которую осуществляет Запад на протяжении последних шести столетий. Последствиями эмансипации Запада и всемирной вестернизации стали угроза истощения планетарных ресурсов и нравственное вырождение человечества. Вывод, сделанный в результате Панариным, вполне очевиден: «Человечеству требуется срочное обретение качественно новой парадигмы развития»<sup>3</sup>. Однако, рассуждая о будущем мы вступаем на зыбкую почву исторического прожектерства. Будущее, в отличие от настоящего, многовариантно, оно принадлежит, как выразился бы А. Н. Радищев, к сфере «гадательного бытия». И Панарин предлагает несколько эскизов такого будущего, набрасывает несколько футурологических перспектив.

На этом пути можно следовать и шизофренической диалектике «мирового разума», и бинарной логике цивилизационного маятника. Панарин выбирает второй путь. Прежде все-

го ясно, что новый цивилизационный проект будет не-Западным. Историсофски наиболее инициативную систему не-Запада образуют китайская, российская и индо-буддийская цивилизации. Поиск «альтернативных принципов жизнестроения» приводит к историко-цивилизационной реабилитации Востока: «грядущая альтернативная фаза всемирной истории будет опираться на цивилизационную миссию Востока, социокультурный потенциал которого предстоит мобилизовать и конвертировать в новые социальные практики»<sup>4</sup>. В основе новых цивилизационных изменений будет лежать принцип «духовной реформации», «возвращение человечества к стабильному способу производства». Дилемма, стоящая перед человечеством, но адресованная прежде всего Западу, состоит в выборе стратегии: либо дальнейшее радикальное противопоставление «первого мира» «третьему», либо имманентная духовная реформация, изменение норм и ценностей западной культуры. Для второго варианта необходимо изменить в первую очередь мировоззрение западных элит. В этой связи Панарин советует присмотреться к ценностям («жертвенному мифу») традиционного общества, в частности, к идее единой коллективной судьбы. Истинная глобализация мира, по его мнению, произойдет в восточнической фазе исторического мегацикла. Необходимо европоцентризму противопоставить не национальный эгоизм, «...а альтернативный глобализм гуманистическо-универсалистского типа, открывающий новые моральные, культурные и формационно-исторические горизонты для всего человечества»<sup>5</sup>. Новый исторический проект должен иметь диалоговый характер и принимать «*коэволюционную форму равноответственного сотворчества*»<sup>6</sup>. Путь, который суждено пройти человечеству в новой фазе своего исторического развития, противонаправлен Модерну – это торжество духовного начала в противовес «языческому апофеозу телесности и культу материи». На новом этапе человечеству предстоит разрешить проблему соотношения воспроизводимого (тиражируемого) и невоспроизводимого. Панарин излагает ее следующим образом: «Один из главных мировоззренческих и мироустроительных вопросов современности формулируется, на мой взгляд, так: может ли искусственное, сфабрикованное быть лучше и надежнее естественного, неспроектированного»<sup>7</sup>. Ответом должен стать новый «космологический «реализм», утверждающий примат общих начал и идей над частными.

Нервозное ожидание нового цивилизационного прорыва подогревается эсхатологическими упованиями. «Сегодня, – страшает Панарин, – и Запад, и весь мир стоят на перепутье.

Если не произойдет чуда, если в процессе секуляризации, ведущей в направлении нового агрессивного язычества, не вклинятся откуда-то струя новой религиозной взволнованности, то поражение цивилизации на планете неизбежно»<sup>8</sup>. В схематичном виде альтернативные принципы мироустройства уже обозначились. К ним, во первых, принадлежат экологическая идея, настаивающая на повышении статуса окружающего мира, который следует перестать рассматривать как простой объект воздействия. Во вторых, это идея культурного многообразия мира. И, в третьих, нравственно-религиозный фундаментализм. Оформились в общих чертах, хотя еще и не реализовались в полной мере, три возможных ответа Востока на агрессивно-глобалистский вызов Запада. Первый из них представлен китайской моделью империи, восстанавливающей военно-политическое противостояние и реанимирующей биполярную структуру миропорядка. Второй принадлежит мусульманской фундаменталистской модели, выражающейся в агрессивной самоизоляции мусульманского мира. Третий может реализоваться в православной модели, способной на имманентную критику Запада и возвращающей человечество к интеллектуальным и культурным истокам античности и христианства.

В этой связи Панарин возрождает идею «второго мира». Он использует это выражение, по-видимому, как эвфемизм понятия не-Запад, чтобы подчеркнуть его нетождественность традиционному Востоку. В частности, особое значение он придает византийской цивилизации как возможной альтернативе Западу, способной на его имманентную критику. «Второй мир, в отличие от традиционного Востока, – пишет исследователь, – обладает способностью к историзму – к выдвиганию формационных стратегических инициатив для всего человечества»<sup>9</sup>. Новая цивилизация не предполагает полную «отмену» Запада, она не есть радикальный Восток. Ее можно было бы назвать постзападной, опирающейся на разнообразные (в том числе и восточные) «способы подавления стихии варварства».

Исключительная роль в мировом цивилизационном процессе принадлежит России. «Россия – центральное место планеты, не только в геополитическом смысле, но и в историософском. Здесь находятся стяжки не только мирового западно-восточного пространства, но и формационного времени», – пророчески возвещает Панарин<sup>10</sup>. «Россия как загадочный материк будущего», – добавляет он<sup>11</sup>. Россия имманентно переживает чередование исторических мегациклов, являющиеся ее «внутренней судьбой». В современном мире ощущается потребность и заметно ожидание нового «осевого времени», кото-

рое должно привести к внутреннему, ценностно-духовному преобразованию человечества. И эти упования, полагает Панарин, связаны с Россией, чей цивилизационный опыт по формированию неконфликтного цивилизационного пространства и диалогового обмена между Востоком и Западом может создать предпосылки для нового цивилизационного рывка. Такое положение и значение России дает основание представить ее в качестве самостоятельной и необходимой исторической силы, делает ее своеобразным гарантом «смысла истории». «Самостоятельность» России означает в методическом отношении, что ее историческую судьбу нельзя просто дедуцировать из неких «более общих» понятий, в том числе и таких, как прогресс и демократия, а в аксиологическом отношении – что нет таких целей и ценностей, во имя которых можно пожертвовать Россией», – пишет Панарин, явно или неявно солидаризируясь с мнением К.С. Аксакова о неприложимости к русской истории представлений, выработанных на основе чужого исторического опыта<sup>12</sup>.

России присуща двойная идентичность, или «периодическая смена идентичности», вызванная историческим чередованием социокультурных ориентаций, что позволяет охарактеризовать ее как «гетерогенное западно-восточное образование»<sup>13</sup> или даже как «гибридное общество». Согласно наблюдению Панарина, не-Запад вообще «насыщен гетерогенными (гибридными) образованиями»<sup>14</sup>. Россия, соединяя цивилизационные полюса мира, связывая индивидуалистический Запад с соборным Востоком, дает пример неустойчивого исторического развития. Формирование обширной «замиренной среды» (если воспользоваться выражением М. М. Ковалевского) возможно лишь благодаря объединяющей идее русского мессианизма, призывающего к совместному ответственному выстраиванию единого цивилизационного пространства. Без русского мессианства Евразия бы вернулась в естественное состояние войны всех против всех. Однако «промежуточное цивилизационное положение» и «тип экстенсивной культуры», синтезирующий на огромном пространстве и в разнообразных природных условиях множество народностей, приводит к слабости цивилизационных начал в России, т.е. к неустойчивости норм, сменяемости ценностей, «готовности к культурному перевоплощению». Русская история в смене периодов вестернизации и ориентализации иллюстрирует взмахи цивилизационного маятника. Отсюда «расколотовость», «прерывность» русской истории, в которой видна «резкая смена культурных доминант» и «господствующего антропологического типа». В ре-

зультате сформировался особый тип носителя такой культуры. Как пишет Панарин: «Русский человек – это гетерогенный социокультурный тип, которому приходится выносить перманентную драму сочетания и столкновения разнородных западно-восточных импульсов»<sup>15</sup>. Все это воплощается в таких психологических характеристиках русской культуры как удаль, риск, азарт (в противоположность западноевропейской добросовестности, дедуктивной строгости и осторожному эмпиризму). Русского человека отличает «легкость на подъем, готовность к коллективной мобилизации и самоотдаче»<sup>16</sup>. В русской культуре сочетается языческое благоговение перед природой с византийской аскетикой. «Неотрадиционалистская антицивилизационная аскеза», – такой приговор выносит России Панарин, подразумевая за ним отрицание достижений материального производства, благосостояние, науку, культуру.

Впрочем, не следует понимать этот приговор чисто отрицательно. Речь идет об особом устройстве русской цивилизации, связанной с преобладанием духовного начала и первенством духовной власти. «Россия – это страна, организуемая по кажим-то еще не вполне выявленным законам духовного производства», – констатирует ученый<sup>17</sup>. Исторически сложившаяся «органическая система традиционной России» опирается на отделение хозяйственных функций от политических, духовной власти от светской. Но приоритет остается у «власти над умами», у «духовных решений». В самой русской истории Панарин особенно выделяет два периода: рубеж XVII–XVIII вв. как «своего рода осевое время русской истории. Именно тогда встретились и столкнулись три основных персонажа: народ, церковь и государственность»<sup>18</sup> и «петербургский период – от Державина до Баратынского», который он называет «ренессансным периодом нашей культуры»<sup>19</sup>.

«Российский этос основан на парадоксальном сочетании жертвенности и мессианизма», – полагает Панарин<sup>20</sup>. Русская история демонстрирует постоянные противоречия между универсальным и местным. В отличие от обособляющегося Запада, отказывающегося от универсальности христианства и Просвещения, российская цивилизация не склоняется к изоляционизму при решении своих проблем, эгоистически не пренебрегает мировой проблематикой. Впервые это самосознание выразили славянофилы – «совестливые глобалисты», по выражению Панарина.

В своей исторической жизни Россия опирается на «религиозно-эсхатологическое воодушевление». В «близости российского государственного сознания эсхатологическому созна-

нию» кроется «главная тайна традиционной русской идеи»<sup>21</sup>. Панарин даже говорит о «религиозно-эсхатологическом темперементе основателей российской государственности»<sup>22</sup>. Внутренняя же логика российской истории по-аксаковски выводится им из взаимодействия Народа и Государства. В интерпретации Панарина исторический цикл начинается с отхода народа от государства, с дезертирства и бунта. В ответ на это государство «мобилизует службу сыска», пробуждает «идеологию казенного патриотизма», ищет поддержку вовне, что оценивается исследователем как «компрадорская инициатива». Постепенно происходит денационализация государства и, как следствие, предательство народных интересов.

Антропологические основания российской цивилизации персонифицируются Панариным в фигуры Воина и Пахаря. Каждый из них воплощает различный тип исторического пространства-времени и решает разные исторические задачи. «Драматическая цикличность российской истории, – рассуждает исследователь, – связана с этой разорванностью и противостоением двух начал: продуктивного и административно-военного»<sup>23</sup>. Воин выполняет роль цементирующую, дисциплинирующую, удерживающую и объединяющую евразийское пространство. Фигуры Пахаря и Воина в определенном смысле дублируют историософское различие Народа и Государства. Но Панарин не ограничивается этим сопоставлением. Рассматривая Россию как славяно-тюркский синтез, он отождествляет Воина с тюрком-кочевником, а Пахаря – со славянином-землепашцем. Без восточного, тюркского, туранского элемента российская цивилизация и государство не могли бы состояться. «Словом, – продолжает он, отсылая к учению евразийцев, – тюркская прививка оказалась мощным подспорьем геополитического творчества – волевого овладения большим пространством, – чего явно не доставало миролюбивому провинциалу Евразии – славянскому пахарю»<sup>24</sup>.

Мессианский принцип единой коллективной судьбы и эсхатологическая интуиция высшего призвания, на которые опирается русский народ в своей исторической жизни, сблизает его с народом еврейским. «Очень возможно, – предполагает Панарин, – что у Истории сегодня вообще не осталось иных источников для осуществления великих парадоксов, чем мессианизм русских и евреев. От их поведения, их выбора будет зависеть то, какое историческое и социокультурное содержание обретет грядущая восточническая фаза мирового мегацикла»<sup>25</sup>. Вопрос о смысле мировой истории сегодня решается в России. И в этом плане очень поучителен «парадокс еврей-

ской судьбы», который может быть спроецирован на русский народ: либо сохранение избранничества и изгойства, либо «консенсус с преуспевающим Западом», адаптация к жизни в диаспоре на основе этики личного успеха и, как следствие, – «банализация исторического бытия». Неслучаен поэтому параллелизм истории еврейского и русского народов. Так, например, татаро-монгольское нашествие и миграция населения с южных регионов Руси на Север ассоциируется Панариным с сорокалетним скитанием еврейского народа во главе с Моисеем по пустыне. Однако в нынешнем виде еврейство в основной своей массе приспособилось к жизни на благополучном Западе и, в свою очередь, заметно повлияло на его жизнестроительные установки. «Новейший либеральный миф “конца истории” несомненно, – уверяет Панарин, – питается хилиастическими установками еврейства»<sup>26</sup>. Даже протестантизм в качестве религиозной установки современных лидеров западного мира, прежде всего США, обнаруживает преемственность с хилиастическими надеждами еврейства. Поэтому Панарин называет протестантизм «превращенной формой иудаизма»<sup>27</sup>. Стремление к обустройству в земной жизни, культивирование гедонистических настроений на Западе – во многом результат расприостранения еврейского мироощущения.

Для России, таким образом, открываются две стратегии цивилизационного развития: либо присоединение к западной, «атлантической» модели, т. е. дальнейшая вестернизация, либо формирование самостоятельной цивилизационной модели, опирающейся на собственные культурные и исторические традиции, но учитывающей достижения Запада.

Западнический путь развития оценивается Панариным отрицательно, поскольку с историсофской точки зрения у него нет перспективы. Дело здесь не только в том, что правящая прозападная элита обладает «комплексом беспочвенного “лишнего” человека», отказывает России в историческом творчестве и откровенно, не скрывая своего презрения к российскому народу, попирает его интересы. Всего этого, конечно, было бы достаточно, чтобы заклеить или даже проклясть продажность правителей и вредительство их окружения. Западничество, и это гораздо важнее для историсофского взгляда, «направлено против доминирующей тенденции к усилению культурно-цивилизационного многообразия мира»<sup>28</sup>, ориентировано на одновариантные решения. Западничество в нынешней его форме антиисторично и антикультурно. Оно сужает перспективы исторического развития, разрушает культуры и приводит к новому варварству. «Таким образом, – подытоживает

Панарин, – замысел Запада в отношении мира – стабилизация путем сужения альтернативных вариантов развития и уменьшения способности народов творить историю – создавать новые цивилизационные модели»<sup>29</sup>. Атлантическая цивилизационная модель не способна разрешить спровоцированные ею глобальные кризисы, прежде всего, экологический и духовно-нравственный. Поэтому попытка войти в «европейский дом» может обернуться не просто цивилизационным тупиком, а катастрофой. Учитывая историческое значение России и глобальный характер грозящего экологического кризиса и морального разложения человечества, масштабы такой катастрофы могут выйти далеко за пределы России. Россия в течении XX в. дважды испытала негативные последствия вестернизации, в марксистском и в либеральном виде. Тоталитаризм и империализм – не порождение русской истории, а прямые следствия вестернизации. В этом же Панарин усматривает итоги XX в. в России. Неудача вестернизации (и в коммунистической и в либеральной версии) России во всемирно-историческом отношении означает конец эпохи вестернизации. И Запад не может России этого простить. Более того, Россия, норовисто проявляя свой «историко-эсхатологический темперамент», демонстрирует приоритет духовных ценностей над материальными и жертвенно-альтруистической морали над индивидуально-эгоистической. Все это позволяет ожидать именно от России новых, альтернативных решений, способных привести человечество к постэкономической формации.

После таких оценок естественно обратиться к иной цивилизационной стратегии. Однако здесь дело обстоит сложнее. Понятно, чем не должна быть новая цивилизационная модель, ясно, от чего следует отказаться, но трудно однозначно определить содержание нового исторического проекта. И Панарин предлагает несколько вариантов, его собственные взгляды меняются в зависимости от универсальности того проекта, который должна предложить Россия: либо для своего внутреннего цивилизационного устройства, что подтвердило бы ее независимый и равный статус наряду с другими цивилизациями, либо для нового глобального мироустройства. Можно выделить по крайней мере два таких цивилизационных сценария: *евразийство* и *византизм*, иногда дополняемый оттенками неославянофильства. Каждый из них делает возможным преодоление кризисных тенденций современного мира, каждый из них альтернативен западническому пути развития. В этом смысле между ними больше сходств, чем различий. Они не конкурируют между собой, а, скорее, дополняют и поясняют друг друга.

Евразийский проект из них, пожалуй, менее глобален, он больше сориентирован на формирование единой цивилизационной идентичности внутри обширного среднего мирового пространства, каким является Россия-Евразия, его успех должен подтвердить цивилизационное многообразие мира и ограничить универсалистские претензии Запада, но не способен сам по себе, в одиночку преодолеть не только последствия, но и причины этих претензий. Необходимо каким-то образом увязать неустранимую уже глобальность современных мировых процессов с культурно-цивилизационным плюрализмом. Каким? Неясно. Решение глобальных проблем тоже должно быть глобальным. А это требует ограничения сложившегося многообразия, в чем-то отказа от своей уникальности и исключительности. В то же время цивилизационное многообразие также вполне определимо. Согласно Панарину, оно исчерпывается по конфессиональным признакам западной (американо-европейской), восточно-христианской (византийской, российской), индо-буддийской, мусульманской и конфуциано-даосской цивилизациями. Выход из кризиса ему видится посредством возвращения России ее византийской идентичности и, как следствие, – активизация ее мессианской роли. Однако, как справедливо замечает сам Панарин, успех этого дела невозможен без внутренней готовности самого Запада к изменению сознания, ценностных установок, господствующих в западном мире. И здесь роль России уже иная: спровоцировать и возродить на Западе цивилизационные иронию и критику, показать пагубность происходящих в этой цивилизации процессов. Но для этого России вовсе не обязательно выстраивать собственную идентичность, достаточно выступить лишь в качестве полигона, своеобразной подопытной мыши западных цивилизационных технологий, учить на своих ошибках других, реанимируя тем самым чаадаевское представление о невразумительном «уроке», который России суждено преподать. Такой мазохистский вариант, кажется, наиболее близок к действительности. Но согласиться с ним равносильно самоубийству, да и проблему соотношения уникальности и универсальности он, по большому счету, не решает. Как указывает Панарин, критика Модерна в пределах самого Запада была прервана с прекращением конфронтационного периода «холодной войны» и ожидаемой скорой победы либерализма в «мировом масштабе». В новых исторических условиях Россия могла бы выступить консолидирующим центром антизападной цивилизационной коалиции, что, возможно, вновь возбудило бы критические интенции западного сознания и воодушевило бы автохтонных

антиглобалистов. Россия, рассуждает Панарин, способна объединить не-Запад, «с тем чтобы дать не-Западу новую коллективную идентичность и позитивное определение»<sup>30</sup>. Более того, вхождение России в «третий мир» может радикально изменить сам этот мир, его историческую судьбу. Панарин возрождает историософское деление народов на исторические и неисторические. Верный признак исторического народа – мессианское воодушевление. Его-то как раз и недостает «третьему миру». Россия, обладая таким воодушевляющим потенциалом, может консолидировать Восток или «третий мир» и сподвигнуть его на историческое творчество. Однако творческая апатия Востока выглядит несколько странно, ведь именно Восток, в отличие от России, объявлен одним из цивилизационных полюсов мира, а Россия лишь усваивает и синтезирует его интенции (впрочем, также как и западные). Конечно, заверения в воодушевляющем потенциале малого стоят, пока этот потенциал не будет проявлен, а для этого России необходимо, например, выступить на мировой арене защитницей исторической справедливости и международно-правового порядка, оберегающей малые и слабые народы и государства от произвола и корыстных устремлений сильных хозяев мира. Россия, таким образом, должна водворить в мире начала справедливости, законности, порядка. Схожую роль России, кстати, приписывали позапрошлоговековые консерваторы С. С. Уваров и Ф. И. Тютчев. Собственно говоря, только в этом случае историческое призвание России и «третьего мира» имеет смысл. И такой ход событий вполне прогнозируем. Как пишет Панарин: «Провиденциальное значение перехода “второго мира” в “третий”, после того как обнаружилась невозможность действительной универсализации западного опыта, натолкнувшегося на экономические и иные пределы, состоит в том, что именно благодаря такому переходу открывается возможность превращения “третьего мира” из объекта в субъект мировой истории, из силы, находящейся вне цивилизации – в силу, обогащенную самыми рафинированными духовными практиками»<sup>31</sup>. Объединение Россией не-Запада или «третьего мира», учитывая возрастающее недовольство политической неокOLONиализма и двойных стандартов под лозунгом открытого и глобального мира, вероятно, могло бы состояться. Но насколько необходимо для этого России вспомнить свои православно-византийские корни?

С другой стороны, как признается Панарин, в основе нового цивилизационного мироустройства, которое придет на смену западному гегемонизму, будет лежать принцип диалогизма, а

не конфронтации. Как побудить Запад к диалогу, если он прислушивается лишь к сильному? Более того, весь историософский темперамент Панарина восстает прежде всего против сужения исторического горизонта после установления окончательного господства Запада, против всевозможных мероприятий по профилактике любых форм исторического творчества. Россия же, согласно его экспертной оценке, – основной носитель такого творческого потенциала. Однако почему активизация творческого начала непременно предполагает православное возрождение? Объяснить обусловленность нового исторического, формационного рывка возвращением к идее византизма можно только либо диалектической неумяемостью «мирового разума», либо оглядкой на истматовскую спираль исторического процесса. Признаюсь, работы Панарина, если отбросить завораживающую риторику и убеждающую экспрессию его текстов, когда проходит их гипнотическое воздействие, оставляют в состоянии недоуменного столкновения с парадоксами. Возможно, намеренно акцентируя внимание именно на парадоксах, он только этого и добивается. По крайней мере, все его ответы провоцируют лишь новые вопросы, а предлагаемые рецепты и рекомендации поддерживаются лишь суггестивно-анестезирующей аурой текста.

Итак, евразийский сценарий для России означает новое дистанцирование от Запада, отказ как от революционного катастрофизма, так и от почвенническо-изоляционистских установок, усиление авторитарных тенденций. В практической плоскости он предусматривает переход к социальной политике и переориентацию экономики на смешанный тип, а также «радикализацию» общественной жизни и государственной политики. На реидеологизации Панарин настаивает особо, поскольку она означает, во первых, цивилизационное обособление от Запада, а во вторых, радикализацию политических решений. Евразийская идеология должна строиться на энергетике мощной веры и «принадлежать к числу сильных идей, создающих новую мощную мотивацию и новые приоритеты»<sup>32</sup>. Не ограничиваясь только аналитикой и диагностикой, Панарин дает практические рекомендации. Так, источником этой веры выступают индоевропейский миф о младшем брате (имеется в виду продублированный в онтологии миф о разделении общества на жрецов, воинов и пахарей) и христианский миф о спасении нищих духом. Компонентами же евразийской идеи являются гарантия права человека на жизнь, принцип ненасилия в межнациональных отношениях и героическая аскеза (жертвенность). Последний из них предполагает «великий от-

каз»: прежде всего, отказ русского народа от этноцентризма, а других народов, входящих в федерацию, от значительной части своего суверенитета. Евразийство, таким образом, – это новая цивилизационная идея, призванная противостоять как давлению «снизу», т. е. со стороны национальных культур, так и давлению «извне», т. е. со стороны, в первую очередь, западной цивилизации.

Помимо идеологической основы, позволяющей продуктивно оппонировать либерально-атлантической и марксистско-большевистской моделям, евразийство должно иметь и социально-антропологическую опору. Имеется в виду особый консервативный антропологический тип, или *житель*, «исповедующий ценности качества жизни и укоренения», который «воспроизводит старые качества хозяина, присущие ему ответственность и аскезу»<sup>33</sup>. Евразийский тип проявляет экологическую ответственность и ориентируется на социокультурное и нравственное качество жизни. Вместе с этим евразийство предусматривает мессианский историзм, т. е. потребность в историческом творчестве, кристаллизацию, объединение большинства населения, на которое оно опирается, и в то же время обособление, самобытность, признание их национальных особенностей и уважение этнического своеобразия. Как это соединить? Не совсем ясно. Возможно, обособление от Запада, культурное противопоставление «своего» и «чужого» должно взять на себя такую консолидирующую роль. В любом случае возникает эклектическое образование: «Легитимация смешанных и гетерогенных форм должна стать концептуально-нормативной основой евразийского проекта»<sup>34</sup>. В первую очередь евразийству предстоит восстановить единство двух начал русской жизни: удали и православной аскезы, а затем наладить диалог между мусульманской и иудаистской цивилизационными традициями. Евразийский проект, полагает Панарин, – постмодернистский, и этим он напоминает неоконсервативную волну на Западе. В частности, он также знаменуется своеобразным «реваншем провинций», реабилитацией ценностей укоренения, воспринимает различия региональных культур не с позиции иерархии («современные» и «несовременные»), а позиций непреходящего «самоценного многообразия».

В политическом плане евразийство должно полагаться на сильное государство федеративного типа, построенное не по этническому принципу, а по принципу штатов-регионов, провозглашающее и гарантирующее единые права человека. О том как сочетать диалог национальных культур и «чуткость» в отношении этнических традиций с унифицирующей функцией го-

сударства, Панарин не говорит. Он лишь вновь предлагает обратить внимание на «римскую идею» – идею единой большой цивилизации. И здесь рассуждения об исторической несостоятельности, нравственной и экологической неэффективности западничества соседствуют с рекомендациями в духе историко-политических аналогий, прежде всего с США и объединенной Европой. Дело в том, считает Панарин, что в современном мире объявились две наследницы римской имперской идеи – Россия и США. Но каждая из них реализует различные установки: США опираются на нейтральные механизмы демократических институтов, Россия же – на духовно-нравственные качества людей, носителей этой идеи. В общих чертах вывод Панарина таков: «Государство должно быть светским, характеризующимся особым стилем адогматического великодушия, терпимого в идеологическом и конфессиональном отношении. Основой духовной интеграции народа Евразии должна быть не идеология, а особый цивилизационный «текст», в котором евразийская общность выступает как общность судьбы, подтвержденная историей и географией нашего континента»<sup>35</sup>. Однако с римской идеей не все так просто. Преобразуясь на русской почве в концепцию «третьего Рима», она отражает стремление «войти» в Европу, в то время как евразийство самоопределяется в конфронтационном смысле как ответ на вызов прежде всего Запада и мусульманского Востока. Евразийство еще нужно согласовать с римской имперской идеей. Во всяком случае, их синтез (если, конечно, он возможен) должен компенсировать определенные недостатки обоих подходов.

Государственно-цивилизационная конфигурация Евразии во многом определяется теми вызовами, на которые вынуждены отвечать населяющие ее народы. Первый из них это «давление» Запада, второй – вызов со стороны мусульманского Востока, третий, и на самом деле наиболее сильный, – со стороны «динамичного Тихоокеанского региона». Ответом на третий вызов, по-видимому, станет смещение цивилизационного центра российско-евразийского государства за Урал, в Сибирь и неоконсервативное возрождение традиционного этоса. Выстоять и окрепнуть евразийская цивилизация сможет, лишь сохранив духовное единство и носителя традиционного евразийского антропологического типа.

Население Москвы, Санкт-Петербурга, да и большей части европейской России в значительной части уже, вероятно, морально деградирует под влиянием западной культуры и неспособно на государственную аскезу и цивилизационную жертвенность, а, значит, неспособно и вынести груз единой боль-

шой цивилизации. Поэтому надежды Панарина обращены к Сибири.

Однако у евразийства есть и существенный недостаток. Евразийская идея не универсальна. Евразийская модель терпима к другим культурам, и этим она выгодно отличается от западной цивилизации. Но по этой же причине она ограничена, предназначена пусть для большого и даже центрального, но все же локального пространства. По наблюдению Панарина, «теория евразийства страдает все же одним несомненным изъяном: при всей геополитической емкости она отличается культурно-цивилизационной неопределенностью и ненасыщенностью»<sup>36</sup>. Этот недостаток легко объясним, он вызван тем, что цивилизации, как вслед за А. Тойнби полагает Панарин, создаются мировыми религиями. Евразийство же не опирается на одну доминирующую конфессию, а синтезирует несколько религиозных традиций. Кроме того, евразийство вынуждено опираться и на «языческую эстетику» державного величия и силы. Чтобы восполнить религиозную размытость евразийства, он обращается к идее византизма.

России необходима цивилизационная идентичность. Без нее Россия впадет в полное историческое ничтожество. «*Великие альтернативы рождаются в лоне великой традиции*», – провозглашает Панарин<sup>37</sup>. Исторически сложилось так, что российская идентичность была «ценностно-нормативной», «духовной», конфессиональной или «идеократической». И такой цивилизационной традицией, задающей идентичность, для России был византизм, основанный на православии. «*Мировое призвание православия... в том, чтобы заново утвердить, «переоткрыть» единство человечества*», – утверждает Панарин<sup>38</sup>. Православие понимается как религия сострадательности к слабым, религия Благодати и религия творчества. Оно воплощает идеалы «всечеловечности», «творческой аскезы духа», бескорыстного преобразования мира, сочетающегося с ответственностью и попечением о мире. Выразителями христианско-универсалистских тенденций византизма выступают «современные славянофилы», которые «не столько озабочены судьбами восточных христианских народов, судьбами славянства и России в их нынешнем эмпирическом выражении, сколько судьбами мировой христианской идеи, давно ставшей беглянкой на Западе»<sup>39</sup>. Конечно, византизм – лишь одна из великих традиций наравне с другими, сформированными соответствующими типами религиозности (мусульманская, индо-буддийская, конфуциано-даосская). Будущее каким-то образом должно представлять собой творческий диалог между ними.

Россия, продолжает Панарин леонтьевские мотивы, – наследница Византии (а через нее, следует добавить, и римской идеи). «Наша идентичность, – пишет он, – в качестве Святой Руси и определилась в XV веке в форме народа – защитника православного идеала, который больше некому охранять»<sup>40</sup>. В духе любимого им стиля «ретро» Панарин идеализирует русскую историю: «На самом деле Московская Русь вплоть до церковного раскола являет собой удивительное совпадение духовных интенций общины и интенций государственности. Государство выступало не столько в своем институционально-административном образе внешней понукающей силы, сколько в образе большой православной общины, во главе со святым православным царем. Это и есть модель византийской, восточно-христианской теократии, воплощенная в Московской Руси»<sup>41</sup>. Можно было бы заметить, что до недавнего времени ни один русский царь не был канонизирован; по крайней мере, это остается верным для той эпохи, о которой пишет Панарин. На Руси известно довольно много князей, причисленных к лику святых, но нет святых царей. Попытка канонизировать Федора Иоанновича, к чему шло дело, по разным причинам не состоялась. Впрочем, такие фактографические мелочи не имеют значения для той широкой историософской панорамы, которую, следуя законам смыслового иллюзионизма, выстраивает Панарин. Византийский ренессанс в России необходим по вполне определенным цивилизационным соображениям. Византизм, точнее, восточно-христианский теократический миф, способен составить действенную альтернативу западному мифу Модерна. В византийскую идею Панарин парадоксально вплетает и языческие, и христианские элементы. Так, в ее содержание входят «теллургический миф Земли», воплотившийся в славянском сознании в образе «матери-сырой земли», и крестьянская община. Космоцентризм общины выступает альтернативой экологическому нигилизму Модерна, а христоцентризм общины обеспечивает причастность к мировой христианской письменной традиции. Православие, что признают многие исследователи, более терпимо, чем католичество относилось к народным верованиям. Но связь крестьянства с землей, космоцентризм все же не заслуга вынужденной толерантности восточного христианства, а, скорее, результат живучести языческих представлений и укоренности традиционного быта, связывающего крестьянина с природой.

\* \* \*

Подводя краткие итоги воззрениям Панарина, следует отметить, что в его трудах реализуется чаадаевский проект философии истории и те следствия, какие из него могли бы быть сделаны. Напомню его основные положения: философ истории должен указать на единство (прежде всего, религиозное) истории, выявить основные положительные идеи, приводящие к этому единству; ограничившись имеющимся фактическим материалом, понимать и осмыслять историю, оценивать и судить эпохи, события, исторических личностей, а при случае и пророчествовать; определять достоверность исторических фактов на основе практического разума; найти свое будущее в своем прошлом, т.е. посредством осознания своей исторической судьбы и назначения выработать истинное национальное сознание (в терминах Панарина «обрести цивилизационную идентичность»). Если вдобавок изменить отношение к «межеумочному» положению России, не принадлежащей ни Востоку, ни Западу, и к ее роли наследницы «растленной Византии», то работы Панарина можно признать наиболее талантливой реабилитацией чаадаевского наследия. В дополнение можно указать на часто нарочитую провокативность их (П. Я. Чаадаева и А. С. Панарина) «парадоксов» и «странных новостей», где-то посредством упрощения и обобщения, а где-то и явно в гипертрофированной форме пытающихся убедить читателя в своей правоте.

В целом, построения Панарина вписываются в консервативную традицию. Однако и здесь он не избегает столь любимой им парадоксальности. Консервативные идеи сочетаются у Панарина с радикальным сознанием, что проявляется даже на уровне стилистики его работ, экспрессивность разговорного языка которых создает впечатление надиктованного текста. (Хотя в этом случае можно указать на еще один момент сходства, в частности, на близость к посланиям Ивана Грозного или вспомнить, что тот же Чаадаев был, прежде всего, мастером салонной беседы). Радикальность сказывается, в частности, в постоянном проговаривании марксистских мыслительных конструкций. Марксистская генеалогия простирает не только в частоте упоминаний имен основоположников, соответствующих идиом и выражений, но, прежде всего, в установке на выявление противоречий, конфликтных зон, несоответствий, формулируемых как парадоксы, которые, в свою очередь, пробуждают историю от застоя, а мысль от засыпания. История интерпретируется им как столкновение и противоборство миров. Сохраняются и основные константы марксистской парадигмы, например, такие как базис и надстройка, расхождение

сознания с реалиями экономической жизни, экологическим состоянием природы и другими проблемами, вызванными преобразовательной деятельностью современного западного человека. Панарин лишь меняет знаки оценок, но в целом остается в пределах той же модели мышления.

Как ни странно, но несмотря на красноречивые инвективы в сторону Запада, работы Панарина строятся скорее на объединяющей, чем на конфронтующей риторике (в связи с этим можно вспомнить построенное на этих же принципах «Слово о Законе и Благодати» митрополита Илариона). Он пытается нащупать те общие сознательные и инстинктивно-жизненные мотивы, которые скрепляют людей и побуждают их делать совместный шаг в будущее, продолжать историю, а не идет по более легкому пути мобилизационного объединения против общего врага. Запад – не непримиримый супостат, которого нужно уничтожить, а партнер, которого нужно превзойти.

Панарин убежден в «воодушевляющей логике историзма», в «парадоксально-инверсионной» логике истории и культуры и с этой целью выдвигает «гипотезу инверсионного взрыва»<sup>42</sup>, ставящего на место зарвавшихся приватизаторов Истории. «Настоящий историзм, – пишет он, – не логичен, а мистичен, как мистична в высоком смысле слова иудео-христианская парадигма в истории»<sup>43</sup>. На самом деле, иррационализм и мистицизм отвергают всякую логику и открывают дорогу для аналогий. Постмодернистское многоязычие позволяет черпать материал для аналогий из различных областей знания, проводить смелые параллели и выстраивать сомнительные сопоставления. Панорамный взгляд на всемирную историю и глобалистская перспектива современности приводят к тому, что построения Панарина набросаны широкими мазками, требующими для своего восприятия удаления как от повседневных впечатлений, так и от академической фактологической мелочности. И тогда перед читателем из разнотемья темпераментной эклектики, из повторов и противоречий, из общего пророческого тонуса сочинений возникает образ умеренного, опирающегося по его собственному выражению на «консервативный здравый смысл», рационально-прагматического антизападничества, парадоксально пытающегося обосновать и додумать иррациональный ход истории.

## Примечания

<sup>1</sup> Панарин А.С. Россия в цивилизационном процессе. С. 78.

- 2 *Панарин А.С.* Россия в циклах мировой истории. С. 205.
- 3 Там же. С. 31.
- 4 Там же. С. 14 – 15.
- 5 Там же. С. 185.
- 6 Там же. С. 65.
- 7 *Панарин А.С.* Реванш истории. С. 12.
- 8 *Панарин А.С.* Православная цивилизация в глобальном мире. С. 415.
- 9 *Панарин А.С.* Россия в циклах мировой истории. С. 188.
- 10 Там же. С. 41.
- 11 Там же. С. 216.
- 12 *Панарин А.С.* Россия в цивилизационном процессе. С. 97.
- 13 Там же. С. 46.
- 14 *Панарин А.С.* Реванш истории. С. 205.
- 15 *Панарин А.С.* Россия в цивилизационном процессе. С. 39.
- 16 Там же. С. 23.
- 17 Там же. С. 236.
- 18 Там же. С. 109.
- 19 Там же. С. 112.
- 20 *Панарин А.С.* Реванш истории. С. 150.
- 21 Там же. С. 168.
- 22 Там же. С. 160.
- 23 Там же. С. 132.
- 24 Там же. С. 137.
- 25 *Панарин А.С.* Россия в циклах мировой истории. С. 118.
- 26 *Панарин А.С.* Православная цивилизация в глобальном мире. С. 278.
- 27 Там же.
- 28 *Панарин А.С.* Россия в цивилизационном процессе. С. 120.
- 29 *Панарин А.С.* Реванш истории. С. 170.
- 30 Там же. С. 200.
- 31 *Панарин А.С.* Россия в циклах мировой истории. С. 269.
- 32 *Панарин А.С.* Россия в цивилизационном процессе. С. 146.
- 33 Там же. С. 157.
- 34 Там же. С. 162.
- 35 Там же. С. 253.

- 36 *Панарин А.С.* Россия в циклах мировой истории. С. 200.
- 37 Там же. С. 275.
- 38 *Панарин А.С.* Православная цивилизация в глобальном мире. С. 485.
- 39 Там же. С. 190.
- 40 Там же. С. 7.
- 41 Там же. С. 250.
- 42 *Панарин А.С.* Реванш истории. С. 386.
- 43 *Панарин А.С.* Россия в циклах мировой истории. С. 199.