
НАУЧНЫЕ СООБЩЕНИЯ

В ПРЕДЧУВСТВИИ ГЛОБАЛИЗАЦИИ (из истории русской мысли)*

В.В. Сербиненко

Кафедра отечественной философии
РГГУ

ул. Чаянова, 15а-7, Москва, Россия, 125047

Я вежлив с жизнью современною,
Но между нами есть преграда
Н. Гумилев

Тема свободы — одна из ключевых в русской метафизике XIX и XX в. И не только свободы метафизической, но и ее конкретных социальных, культурных и политических форм. Можно даже сказать, что апология свободы, причем на всех уровнях — это едва ли не главная задача и важнейшее культурное достижение русской мысли. Как известно, столь разные и в определенном смысле даже противоположные мыслители, как Н. Бердяев и И. Ильин, никогда не были поклонниками современных им западных демократий.

Бердяев, сам себя называвший «философом свободы», в сущности, продолжал романтическую традицию критики буржуазного демократизма, видя в нем еще одну историческую форму социально-государственного ограничения человеческой свободы. Если его и можно упрекнуть в анархизме, то нельзя не признать, что при всех обстоятельствах он всегда оставался решительным противником любых форм тоталитарной идеологии.

Государственник И. Ильин считал, что демократический и либеральный Запад являет собой пример деградации государственной идеи. Но идеал свободы и для него имел абсолютное значение. «Свобода есть воздух, которым дышит вера и молитва, — писал философ. — Свобода есть способ жизни, присущий любви. Отвергать это может лишь тот, кто никогда не веровал, не молился, не любил и не творил, но именно поэтому вся жизнь его была мраком, а проповедуемое им искоренение свободы служит не Богу, а бесу. Не потому ли таких людей называют „мра-

* Статья подготовлена при поддержке РГНФ. Грант №13-03-00552а.

кобесами“?)» (1). Искать таких «мракобесов» среди ведущих русских философов — занятие бесполезное и неблагодарное во всех отношениях.

Тот же Ильин не ограничивался символическо-метафизическими характеристиками свободы и с исключительной последовательностью обосновывал необходимость социальных и политических условий, при наличии которых она только и может стать неотъемлемой частью общественной жизни. Так, в работе «О сущности правосознания» (1956) Ильин определил «аксиомы правосознания»: «закон духовного достоинства, закон автономии и закон взаимного признания». Первый из них фиксирует духовно-личностный статус гражданина, его неотъемлемое право на самоуважение, достоинство личности, отстаивание собственной позиции (интеллектуальной, религиозной, нравственной, эстетической). Второй момент отражает сложную диалектику свободы и ответственности гражданина, который может сохранить собственную «автономность» только в том случае, если является подлинным субъектом права и «внутренне свободно» исполняет возложенные на него обществом и государством обязанности. Третий принцип признает важнейшим условием гражданской жизни взаимное уважение граждан и понимание ими безусловной ценности гражданских и государственных институтов.

Может ли отечественная философская традиция быть полезна в определении реальных возможностей развития и, что не менее важно, столь же реальных исторических «тупиков»? Мне представляется, что на этот вопрос можно с полной определенностью ответить положительно. Только не следует относиться к философам как к оракулам и пророкам, искать в их творчестве предсказания и готовые рецепты. Хотя предвидели они много, скажем, такие разные русские мыслители, как Г. Федотов и И. Ильин. Еще более полувека назад они с поразительной четкостью, едва ли не в деталях, описали и проанализировали ситуацию кризиса советского общества, распада СССР, все те проблемы и противоречия, с которыми нам сейчас приходится иметь дело. И это далеко не единственный пример такого рода. К философам и стоит обращаться в том случае, когда хочешь узнать о чем-то главном, действительно определяющем, в частности, о том, что происходит в духовной жизни общества, в чем подлинный смысл и какова реальная историческая ценность и роль различных идей и учений.

Глобализация и сопровождающие ее идеологические концепты, так сказать, *pro et contra*, относятся именно к такого рода тенденциям. Необходимо еще раз уточнить, что речь идет не о предвидении будущего, не о всякого рода предсказаниях и, упаси Господь, не о пророчествах. Объектом аналитической характеристики являются в данном случае позиции русских мыслителей в отношении тех социокультурных и идеологических тенденций, которые уже в наши дни в определенной, но все-таки существенной мере проявляются в апологии глобализации или, напротив, в ее критике.

Начнем с *pro*. Иначе говоря, с идейных интенций глобалистского типа. Во всем многообразии идейных течений в России в XIX и XX в., как представляется, была только одна значительная идеология и философия, которая, при всех необходимых и неизбежных оговорках и исключениях, может быть названа гло-

балистской. Имеется в виду, конечно, российский марксизм. У всего в истории есть своя цена. Серьезные споры, споры действительно философского характера, шли в прошлом и идут сейчас не о том, нужен или не нужен прогресс: экономический, технический, социальный, культурный и даже, если угодно, нужна или нет глобальная цивилизация. Центральным для такого рода дискуссий всегда был вопрос об исторической цене прогресса. Марксизм, и в том числе российская его разновидность, относится к тому типу прогрессистских идеологий, которые готовы платить максимально высокую цену за осуществление собственных представлений о прогрессе. Представления же эти, безусловно, предполагали создание не просто единой цивилизации (естественно, в образе прекрасного и справедливого «нового мира»), но цивилизации глобальной — и в данном случае это главное — в высочайшей степени унифицированной на основе единой и тотальной системы ценностей. Поэтому и сегодня критика глобализма западного образца с последовательно марксистских позиций предполагает одновременно отстаивание альтернативной, но, в сущности, столь же глобалистской модели.

Из других течений отечественной мысли XIX в. к глобалистской парадигме ближе всего те, которые так или иначе восходят к философии позитивизма и к идеологии позитивистского типа. Влияние «первого» (контовского) позитивизма в России было весьма значительным, хотя и не привело к возникновению по-настоящему оригинальной философской школы. Тем не менее, на мировоззренческом уровне позитивистские идеи играли существенную роль (в наибольшей степени это влияние проявлялось в российском научном сообществе, причем как в среде естественников, так и гуманитариев). Позитивизм с его ставкой на естественнонаучное знание, принципиально безличностное и универсальное, последовательно связывавший прогресс с интеграцией на этой (научной) основе практически всех сфер общественной и исторической жизни, по праву может считаться одним из «источников» современной идеологии глобализма. Российские варианты позитивизма (прежде всего на идеологическом уровне) никак не могли стать чем-то принципиально иным. Они им и не стали.

Гораздо более неоднозначной представляется ситуация с таким интересным явлением, как российский радикализм XIX в. Во-первых, вряд ли у кого-нибудь могут возникнуть сомнения по поводу того, на чьей стороне в нынешнем противостоянии оказались бы лидеры отечественных радикалов. Не надо слишком напрягать воображение, чтобы представить, например, Герцена или Бакунина в рядах современных антиглобалистов. Во-вторых, в теоретическом плане русские интеллектуалы-радикалы достаточно серьезно критиковали именно те тенденции западного развития, которые так или иначе имеют отношение к современной глобализации (в частности, поздний Герцен и не он один).

Впрочем, радикализм и философия всегда и везде уживались с трудом. Апологет свободы Бакунин всю жизнь, борясь с любыми формами унификации жизни, причем борясь практически любыми средствами, в то же время мечтал не просто о революционном перевороте, но о «революции религиозной», о «религии демократии», естественно, во всемирном масштабе. Дело в данном случае, конечно,

не в известном факте глубокой религиозности Бакунина в юном возрасте, а в позитивистских основах мировоззрения великого анархиста уже в зрелые годы.

Казалось бы, глобалистские мотивы должны вполне отчетливо звучать в русском кантианстве. Одно из самых «западных» направлений в отечественной мысли, уже вследствие своей родословной, было ориентированно на последовательный рационализм в познании, и его представители столь же последовательно связывали возможности прогресса с универсализмом ценностного мира человека.

Как известно, кантианский мир ценностей в решающей мере соответствует представлениям классического европейского либерализма. Ведущие русские кантианцы (от П. Новгородцева до С. Гессена) исповедовали именно такого рода либеральные ценности. Безусловное признание приоритета индивидуального и, что особенно важно, личностного начала в общественной жизни; многообразные формы правовых отношений, призванные реально обеспечить этот приоритет; диалог, консенсус и договор как важнейшие условия достижения подлинного прогресса во внутренней жизни общества и в сфере международных отношений. Соответствуют ли все эти принципы современным вариантам глобалистской идеологии? Или правы те, кто считает, что между либеральной классикой и нынешним «либерализмом», выполняющим роль идеологического инструментария глобализации, дистанция, как говорится, «огромного размера»? Во всяком случае, либеральные воззрения русских кантианцев выглядят архаично и явно не соответствуют стилистике либеральной (или все-таки псевдолиберальной?) риторики «эпохи» глобализации. Если же вспомнить об известном тяготении русских мыслителей близких к кантианству (П. Новгородцева, А. Введенского, С. Гессена, Ф. Степуна) к метафизике (по крайней мере, в поздний период жизни и творчества), то тогда их вообще можно смело отнести, воспользовавшись знаменитым попперовским клише, к «врагам открытого общества» и, соответственно, зачислить в антиглобалисты.

Переходя к *contra*, т.е. к антиглобалистским интенциям в русской мысли, мы, собственно говоря, и переходим к русской метафизике. Вряд ли будет сильным преувеличением сказать, что проблема исторического универсализма, возможных путей его достижения и возможных исторических ошибок при выборе этих путей была центральной в российских метафизических спорах и в XIX и в XX в. И в целом можно констатировать, что в итоге достигнут был очень серьезный уровень обсуждения такого рода проблематики. Попытки свести смысл этих дискуссий к неким внешним обстоятельствам: национальным и социально-историческим (всевозможные комплексы и фобии, неспособность в силу каких-то таинственных свойств «русской души» или «неправильностей» российской истории увидеть и оценить очевидное для любого обывателя «величие» разворачивающегося в истории прогресса западного типа и т.п.) представляются совершенно неоправданным редукционизмом. Все же тезис о том, что внутреннее важнее внешнего, — это не только Достоевский с Бердяевым, это, в частности, и один из важнейших принципов европейского философского структурализма. Поэтому будем рассматривать позиции и идеи русских мыслителей в их собственном значении, можно сказать, в авторской редакции.

В таком случае нам придется признать, что на метафизическом уровне русской мысли решительно преобладали позиции, не допускающие возможности того, что платой за будущее мировое единство и соответствующий тип цивилизации, пусть даже и сколь угодно совершенной, станет утрата «цветущей сложности» (известное выражение К. Леонтьева) исторической жизни. По сути, глобалистский проект «конца истории» был подвергнут критике в русской метафизике задолго до своего фактического появления на свет. Не только отечественные славянофилы и почвенники, не только Данилевский и Леонтьев, но буквально все представители и течения метафизической направленности отвергли идеал унифицированного человечества. Утверждение, что исключение лишь подтверждает правило, безусловно, справедливо. Тем не менее, попытаемся обнаружить возможные исключения. К таковым, на первый взгляд, можно было бы отнести, например, позиции П. Чаадаева и Вл. Соловьева, двух мыслителей, которые с исключительной страстностью мечтали об историческом единении России с Западом и, в целом, были последовательными сторонниками универсального единства человечества. Но какого именно единства желали эти русские интеллектуалы?

Близкий к традиции европейского философского романтизма (в особенности к Шеллингу) Чаадаев в своих письмах фактически решал общеромантическую задачу реабилитации европейской древности и в первую очередь культуры европейского средневековья, которая, по его убеждению, явилась результатом исторического творчества католицизма, католической церкви.

Как мы помним, в своем знаменитом письме он, собственно, и упрекал древнерусскую историю в отсутствии той «цветущей сложности», которая, с его точки зрения, была характерна для средневекового Запада.

К романтизму, как известно, восходят многие интенции европейской философии уже XX в., которые иначе как антиглобалистскими назвать трудно. Никак нельзя причислить к безоговорочным поклонникам цивилизационного прогресса и романтически настроенного Чаадаева. О том, что этого делать не стоит, свидетельствует, в частности, его критическое отношение к протестантизму, в котором он явно не усматривал духовный «двигатель» истинного прогресса человечества.

Все вышесказанное, в существенной мере, можно отнести и к Вл. Соловьеву. В первую очередь, это касается оценки им исторической роли католицизма. С самого начала своей многолетней борьбы за воссоединение церковей, решившись выступить в защиту Рима, он прямо заявил, что делает это потому, что видит в католицизме «последний оплот христианства в мире безбожной цивилизации». Трудно сказать, насколько серьезно относился русский метафизик к тезису Ницше о «смерти Бога» в новоевропейской цивилизации, но в целом к позиции немецкого философа он относился со всей серьезностью, хотя и, безусловно, критически.

Впрочем, независимо от этого Вл. Соловьев сам приходит к аналогичному выводу о глубоком религиозном кризисе современного общества. Так, например, уже в конце жизни в «Воскресных письмах» (1897) он утверждал: «С XVIII века стала обнаруживаться в Европе, а потом еще более в Америке, историческая односторонность Запада. Деятельный и предприимчивый характер стал принимать все

более и более внешнее и поверхностное направление, героическое стремление к подвигам стало превращаться в беспокойную подвижность, утверждение человеческой личности с ее бесконечными стремлениями и правами стало переходить в отрицание того, что выше человеческой личности. Гуманизм... в свою очередь, поглощался натурализмом, и человеческое начало, отделенное от божественного, теряло высший смысл жизни и при всех своих формальных приобретениях оказывалось бессильным по существу и впадало в „рабство суете — немощным и скудным стихиям мира“... На Западе все более и более забывают о Боге».

И, наконец, в итоговых «Трех разговорах» (1900) философ, совершенно в антиутопическом ключе, изображает ничто иное, как постисторический финал истории, который по мысли автора приходится на XXI в. и, в сущности, представляет собой именно глобалистский тип цивилизации (Соединенные Штаты Европы, плавно сменяющиеся всемирной «демократической империей»); окончательное решение фундаментальных социально-экономических проблем, по крайней мере в пределах империи; кризис материалистической идеологии и торжество идеологического плюрализма (особым влиянием пользуются, в частности, разнообразные формы наукообразного оккультизма); колоссальная роль средств массовой информации.

Впрочем, по Соловьеву, времени на существование этой глобальной цивилизации будет отпущено немного. Очень скоро «конец истории» (буквально, в фукуямовско-постмодернистской редакции) получит продолжение в виде уже окончательного, апокалиптического финала. Так что позиция позднего Вл. Соловьева в отношении глобалистских тенденций в мировой истории была вполне определенной и, безусловно, критической. А ведь это был мыслитель, стремившийся следовать принципу «всеединства» на всех уровнях философского дискурса, философ, убежденный в том, что только человечество в целом является «действительным субъектом истории» и подвергший с позиций универсализма резкой критике российские варианты теории «конфликта цивилизаций» (Н. Данилевского и К. Леонтьева). Тем не менее, та степень унификации человечества, которая должна быть достигнута на путях реализации глобалистского проекта, представлялась ему неприемлемо высокой платой за любые достижения в области технологии и цивилизационного комфорта.

Подводя итог, можно сделать вывод, что хотя в исторических судьбах России в XX столетии исключительную роль сыграла идеология именно глобалистского типа — имеется в виду, естественно, марксизм — в целом, для русской философской культуры было характерно достаточно критическое отношение и к разнообразным глобалистским утопиям, и к тем тенденциям общественного развития, которые в перспективе могли бы сделать их осуществимыми. Собственно говоря, в этом нет ничего удивительного. Такого же рода интеллектуальный критицизм был присущ многим европейским мыслителям и философским направлениям XIX и XX в. Можно сказать, что и в данном случае русская философская мысль, в полной мере сохраняя собственную идентичность и своеобразие, отчетливо демонстрирует свою принадлежность именно к европейскому типу философствования.

ПРИМЕЧАНИЕ

(1) Ильин И.А. Собрание сочинений. Т. I. М., 1993. С. 9.

**IN ANTICIPATION OF GLOBALIZATION
(history of russian thought)**

V.V. Serbinenko

Chair of Russian philosophy

RSUH

Ul. Chayanov, 15a-7, Moscow, Russia, 125047