

ФИЛОСОФСКИЕ ПРОБЛЕМЫ ЦИВИЛИЗАЦИОННОЙ ДИНАМИКИ

- *Феномен глобализации и ценностные приоритеты человека восточнославянской цивилизации*
- *Основные факторы изменения роли СМИ в процессе глобализации информационного пространства*

УДК 101.1:316.32 (4=16)

Феномен глобализации и ценностные приоритеты человека восточнославянской цивилизации

В. Т. Новиков, кандидат философских наук, доцент

Н. А. Кандричин, кандидат философских наук, доцент

Статья посвящена рассмотрению феномена глобализации и его социокультурных импликаций. Авторы также осуществляют анализ динамики ценностных приоритетов человека восточнославянской цивилизации в глобализирующемся мире.

The Phenomenon of Globalization and the Value Priorities of Man of the Eastern-Slavic Civilization

V. Novikov, PhD in Philosophy, Associate Professor

N. Kandrichin, PhD in Philosophy, Associate Professor

The article is devoted to the consideration of the phenomenon of globalization and its social-cultural inclusions. The authors also analyze the dynamics of the value priorities of man of the Eastern-Slavic civilization in a globalizing world.

Развитие современного мирового сообщества отличается комплексом объективных противоречий, диспозиция и динамика которых в быстро меняющемся мире придают любому долгосрочному социальному прогнозу вероятностный характер. Однако очевидно, что современное состояние и перспективы развития человечества непосредственно связаны с наметившимся в конце 20 – начале 21 столетий цивилизационным поворотом, выражающемся, с одной стороны, в новом качестве социокультурной коммуникации между цивилизационными регионами Запада и Востока, с другой – в явно выраженной тенденции глобализации мирового сообщества на пути перехода к единой постиндустриальной цивилизации.

Происходящие в современном обществе глобализационные процессы стали предметом не только когнитивного интереса и аксиологической оценки, но и основой определения жизненной позиции, разделив человечество на технократов и антитехнократов, политиков-романтиков и прагматиков, глобалистов и антиглобалистов. Причина столь неоднозначной ситуации – в сложности и противоречивости современного цивилизационного процесса, противостоянии в нем различных мировоззренческих ориентаций и социальных интересов, определяю-

щих характер интерпретации глобализационной динамики.

Цивилизационный поворот требует концептуального осмысления и реакции общества, поскольку рассматриваемая проблема прямо касается стратегии государства по обеспечению устойчивого развития Беларуси. Она напрямую связана с вопросами идеологической политики белорусского государства, предполагая взвешенную оценку современного состояния материальной и духовной жизни мирового сообщества, тенденций и перспектив развития восточнославянской цивилизации, определения фундаментальной системы ценностей нашего народа, которые являются мировоззренческой основой политики нашего государства [1, с. 3–6].

Исходная теоретическая проблема, лежащая в основе существующего многообразия версий глобализации, достаточно традиционна, однако предстает в новом контексте – насколько концептуально фундирована идея развития современного общества как единого, всемирно-исторического процесса? Ответ предполагает определение статуса в нем социально-исторических альтернатив, задающих вариативность общественного развития, и экспликацию возможностей для культурной коммуникации между различными цивилизационными структура-

ми. Это позволяет прояснить основные смыслы, стоящие за глобализационными процессами, а следовательно, лучше понять сущность позиций сторонников и противников глобализации.

Проблема глобализации непосредственно связана с цивилизационным подходом к анализу развития общества, в котором можно выделить три основных парадигмы – *цивилизационно-циклическую, цивилизационно-спорадическую и цивилизационно-стадиальную*. Первая представлена в концепциях культурно-исторических типов и локальных цивилизаций (К. Н. Леонтьев, Н. Я. Данилевский, О. Шпенглер, А. Дж. Тойнби), вторая – в концепциях общества как суперсистемы и «осевого времени» (П. А. Сорокин, К. Ясперс), третья – в концепциях общественно-экономической формации, индустриального, постиндустриального, информационного общества (К. Маркс, Р. Арон, Дж. К. Гэлбрейт, Д. Белл, Е. Масуда, О. Тоффлер и др.). Среди названных концепций особый интерес для анализа рассматриваемой нами проблемы представляют концепции, соответствующие идеологии цивилизационного «прогрессизма», поскольку идеология «регрессизма» имеет ярко выраженную антиглобалистскую направленность.

Концепции первой группы задают мозаичную картину мира, в которой предметом рассмотрения выступают, прежде всего, региональные особенности цивилизационных институций. Акцент в раскрытии механизмов функционирования и развития отдельных цивилизационных типов делается на культурной специфике региональных структур исторической динамики. В значительно меньшей мере артикулируется межкультурная коммуникация и социальное измерение региональных цивилизаций. Эти методологические особенности наиболее отчетливо выражены в развиваемых в рамках рассматриваемого подхода концепциях культурно-исторических или религиозно-исторических типов. Глобализационные процессы исторически не могли быть тематизированы, а их современная импликация в проблемное поле данного теоретико-методологического подхода выглядела бы искусственной. Тем не менее, его использование полезно в качестве охранительного приема существования автохтонных культур и демонстрации неправомерности претензий глобалистов-экстремалов на унификацию цивилизационного процесса.

В частности, разрабатывая оригинальную концепцию «морфологии культуры», О. Шпенглер резко выступил против европоцентризма – культурфилософской и мировоззренческой установки, согласно которой Европа является центром мировой культуры и, соответственно, ее духовный уклад должен служить образцом подражания и критери-

альной основой для оценки зрелости цивилизационной динамики других народов. Исходя из этих позиций, сторонники европоцентризма делают вывод, что разъединенность человечества может быть преодолена лишь в том случае, если все народы пойдут магистральным путем развития цивилизации Запада, олицетворяющим единый всемирно-исторический процесс. Вместо этой безрадостной картины линейной всемирной истории, отмечал О. Шпенглер, «я вижу настоящий спектакль множества мощных культур, с первозданной силой расцветающих из лона материнского ландшафта, к которому каждая из них строго привязана всем ходом своего существования, чеканящих каждая на своем материале – человечестве – *собственную форму и имеющих каждая собственную идею, собственные страсти, собственную жизнь, воления, чувствования, собственную смерть...* Эти культуры, живые существа высшего ранга, растут с возвышенной бесцельностью, как цветы в поле» [2, с. 151]. Таким образом, каждая культура уникальна и самоценна, а любое ранжирование цивилизаций несет на себе отпечаток этнополитической дискриминации и культурного высокомерия.

К концепциям данной группы примыкает хотя и не претендующая на статус цивилизационного анализа, но весьма близкая к нему концепция этногенеза Л. Н. Гумилева, исключающая возможность культурно-исторического синтеза суперэтнических общностей, а также характерные для постмодернистского сознания концепции нарративной истории, постистории, исторического времени в номадологии (Ж. Делез, Ф. Гваттари, Ж. Бодрийяр и др.), осуществляющие принципиальный отказ от линейного видения социальной динамики и классической презумпции наличия «латентного смысла» истории (Ж. Деррида). Наряду со ставшим тривиальным заключением о существовании множества «историй» (правда, основанном на использовании нетрадиционной методологии анализа «метанарраций», понимаемых в качестве претендующих на монопольное обладание истиной идеологических схем), сторонники постмодернистской интерпретации артикулируют тезис об укорененности власти в речевых практиках. Отсюда следует вывод о репрессивности языковых средств общения и наличии объективных механизмов манипулирования общественным сознанием, а также обусловленном этими обстоятельствами негативизме структур власти по отношению к тем социокультурным группам, которые считаются «цивилизационными изгоями» современного общества.

Концепции второй группы роднит с теоретико-методологическими конструкциями цивилизационно-циклической парадигмы принадлежность к куль-

турно-исторической исследовательской программе, в которой определяющей выступает духовная компонента. Различает же их сфера актуализации предметности предлагаемых моделей социодинамики, допускающих возможность глобализации – сенсативность, идеациональность, идеалистичность как универсальные, но не поддающиеся жесткой каузальной последовательности этапы исторического процесса у П. А. Сорокина, наступление разрывающего региональную очерченность цивилизационного развития «осевого времени» у К. Ясперса. Последняя концепция, если использовать категории логики, характеризует глобализационные процессы как *необходимые*, но все же *недостаточные*, объясняя интегрирующую роль формирующегося у представителей различных цивилизационных регионов Азии и Европы философского стиля мышления установкой на поиск истины, достижение достаточной аргументированности, доказательности и обоснованности суждений как условий межкультурной коммуникации. Однако утверждаемая в ней конструкция сближения цивилизаций во многом является умозрительной и имеет, учитывая реальный «клубок» противоречий, существующих между цивилизациями, скорее характер теоретического рассуждения, чем аналитического проекта.

В то же время, центральная идея концепции К. Ясперса [3] о наличии в историческом развитии мирового сообщества не провоцируемых локальными потребностями факторов, а спонтанно формирующихся духовных интересов в различных цивилизационных регионах весьма притягательна, поскольку ориентирует на поиск ценностей, которые действительно способствуют их взаимообогащению и наполняют смыслом мировую историю.

Концепции третьей группы гармонично вписываются в контекст глобализационных процессов, задавая интерпретационные матрицы, способствующие определению объективных закономерностей, магистральных путей и перспектив развития мирового сообщества. Хотя принято «разводить» формационный и цивилизационный подходы к анализу общественного развития, тем не менее, принимая во внимание их методологическую презумпцию, вряд ли правомерно абсолютизировать различие между ними.

В отличие от цивилизационно-циклического подхода, в цивилизационно-стадиальном (включающем формационность) речь идет о выделении ведущего фактора социодинамики, задающего не только прогрессивный, но и по сути одновариантный всемирно-исторический процесс. При этом, как правило, признаётся право автономных цивилизационных структур на суверенное существование, но в лучшем случае они рассматриваются как периферий-

ные, а в худшем – как враждебные образования. В качестве главного, обеспечивающего принципиальное единство истории фактора может приниматься способ производства материальных благ, техника, индустриальные технологии, научно-технические комплексы, технократизм как стиль мышления и социоуправляющая идеология, информация и инновационные информационные технологии и т.п.

Так Д. Белл [4], выделив в «грядущем индустриальном обществе» три основные сферы – политики, культуры и социальных структур, связывает их прогрессивное развитие с технико-технологическим фактором. Последний определяет облик нового общества, в котором ведущими признаками становятся:

- доминирующая роль теоретического знания как источника социально-экономических инноваций и политических решений, планирования будущего и создания фундированных футурологических прогнозов;
- проектирование новой «интеллектуальной техники», скорость внедрения которой, как и переход от одного технологического решения к другому, намного выше, чем в создании и использовании энергоёмких технических устройств;
- быстрое изменение структуры занятости населения, сокращение количества работников, непосредственно участвующих в производственных операциях, рост числа технических специалистов;
- постоянный рост «экономики услуг» (интенсивное развитие торговли, транспорта, социального управления, системы образования, здравоохранения и др.);
- возможность достижения новой ступени социального прогресса, планирования и контроля за техническим развитием.

Отметив очевидную редукцию социального прогресса к прогрессу в науке, технике и технологиях, обратим внимание на характеризующие Беллом исторические типы сообществ, соответствующих доиндустриальной, индустриальной и постиндустриальной цивилизациям. Это, в первом случае, сообщество, основанное на взаимодействии человека с естественной природой, во втором – на взаимодействии с преобразованной им природой (техносферой), в третьем – на взаимодействии между людьми. Тем самым, технократическое мышление, возрождая традицию европоцентризма, полагает себя в качестве вершителя будущего человечества, забывая, однако, при этом библейское «какая польза человеку, если он приобретет весь мир, а душе своей повредит?».

Эта претензия не случайна, ибо взятые за основу данного концептуального подхода критерии позволяют либо акцентировать достоинства западной

цивилизации в перспективе создания «первой в истории действительно гуманной цивилизации» (О. Тоффлер [5], правда, тут же оговаривается, предпочитая называть свой футурологический проект «практопией» – практической утопией), либо предполагать возможный конфликт цивилизаций с легко предсказуемым результатом (С. Хантингтон [6], в свою очередь, несмотря на данный прогноз, в целом достаточно критичен по отношению к достоинствам цивилизации Запада). Последний сценарий, обретший статус некорректного, прежде всего по причине практической реализации многих его нежелательных предначертаний, позволяет поставить ряд вопросов о, казалось бы, давно достигнутой и естественной для человека Запада гармонии ценностей: человека и общества, индивида и коллектива, права и нравственности, морали и политики, естественного права и закона, государственно-го и межгосударственного права и т. д.

Касаясь последней позиции, а конец 20 столетия со всей очевидностью показал наличие двойных стандартов даже в интерпретации общечеловеческих ценностей (например, в случае отношения Запада к Югославии и Ираку), вряд ли можно говорить о незамутненной интересами естественности происходящих глобализационных преобразований. Западная цивилизация – это «материальная», «действительная» цивилизация, в которой центральная фигура – «*прометеев человек*», сумевший обеспечить себе благополучие за счет интенсификации информационных и финансовых потоков (ежедневный оборот достигает полутора триллионов долларов), и который вряд ли поступится своими правами на привилегированное положение в том направлении глобализации, которое их обеспечивает.

Определяющим вектором современного глобализационного развития общества избрана *унификация* социокультурных процессов, осуществляемая на основе *вестернизации* образа жизни. Именно *избрана*, учитывая огромные финансовые, материально-технические и организационные средства, направляемые на пропагандистско-агитационные мероприятия, призванные способствовать распространению западной, прежде всего, американской системы ценностей. Существенные увеличения в 2003 г. численности штатных сотрудников и бюджетных средств США на внешнеполитическую пропаганду свидетельствуют о серьезном внимании к идеологическому обеспечению стратегии вестернизации, придании ей системно организованного и программно-целевого характера. При этом речь идет не только об установке на имиджмейкерство как относительно корректном средстве создания благоприятного образа собственного государства и его политики. Все чаще используются идеологичес-

ки некорректные средства политического и социально-культурного ангажирования сторонников: дискредитация идеологических противников с помощью «черных» PR-технологий, манипулирование общественным мнением и практика информационных войн, как это было с инспирированными сведениями о наличии у Ирака оружия массового поражения. Не случайно по аналогии с термином «вестернизация» стали говорить о «вестоксикации».

Насколько беспроblemен и перспективен этот путь глобализации, насколько радикальны характерные для него противоречия и альтернативы, главная из которых – «моноцентризм-полицентризм» – присутствует как на мировом, так и на региональных уровнях цивилизационной динамики?

На мегауровне межцивилизационные отношения в принципе не поддаются унификации, ни в оппозиции «Восток – Запад», ни в оппозиции «Север – Юг», ни в оппозиции «христианский мир – исламский мир» прежде всего по причине различия систем ценностей и идеалов, определяющих соответствующие уклады жизни. Сами названные цивилизационные образования оказываются весьма неоднородными и полицентричными. Так, с точки зрения материального благосостояния, отдельные регионы, которые принято относить к «бедному Югу», находятся на уровне высокоразвитых стран Севера, и наоборот. Весьма неоднородными и внутренне противоречивыми оказываются цивилизационные структуры «исламского мира» (арабские страны, Иран, Индонезия) и «христианского мира» (существующее мнение, что США нельзя однозначно относить к нему, не кажется таким уж парадоксальным, если учесть, что из 284 млн. населения 56 млн., т.е. примерно 20 % – это эмигранты первого поколения, представляющие различные цивилизационные регионы [7, с. 4]).

Еще более пестрой предстает картина цивилизационной динамики в измерении отношений «Восток – Запад», учитывая во многом собирательный характер этих номинаций. Современный Восток сталкивается с двумя далеко не равноценными проектами унификации – модернизационным проектом христианского Запада и традиционалистским исламского Востока. Однако историческое развитие Востока, основанное на социальном эволюционизме, консерватизме образа жизни и сформированной тысячелетиями способности к абсорбции инокультурных влияний, противится реализации второго проекта. Межкультурная коммуникация внутри Востока может быть композиционной или оппозиционной, даже конфликтной (индуистский и исламский цивилизационные регионы в Индии, ламаистско-тибетский и конфуцианский – в Китае, исламский и христианский в Индонезии и на Филиппи-

нах), но не унифицирующей. Один традиционализм другим сменить невозможно.

Более реален другой проект, в котором внешняя глобалистская альтернатива «Восток – Запад» для самого Востока становится внутренней, подобно тому, как для раннего христианства и зарождающейся христианской цивилизации такой альтернативой стала охарактеризованная Тертуллианом ситуация «между Афинами и Иерусалимом». Но если ранее речь шла о существовании «внутреннего Востока на Западе», то теперь можно говорить о «внутреннем Западе на Востоке» – ассимиляции ценностей западной цивилизации, определяющих индустриализацию хозяйства и соответствующую ей модернизацию общественного сознания. Однако и этот путь не означает утверждения цивилизационного моноцентризма, поскольку процессы индустриализации, модернизации и межкультурной коммуникации в различных регионах Востока идут по-разному и имеют ярко выраженную специфику (японская, индийская, африканская модели).

Не менее остро стоят проблемы единства, приоритетов развития и кросскультурной коммуникации для самой цивилизации Запада, которые восходят к той же глобальной альтернативе «моноцентризм – полицентризм», проявляющейся в различных вариантах:

- периодически обостряющейся оппозиции «Западная Европа – США», регулярно подпитываемой экспансионистскими устремлениями последних;
- оппозиции субцивилизационных блоков «атлантизма» (США, Англия) и «континентализма» (Германия, Франция), с характерными для них исторически сложившимися геополитическими стратегиями;
- оппозиции либеральной и социально ориентированной экономики, теоретическим выражением которых выступают ставшие классическими концепции А. Смита и Ф. Листа;
- оппозиции политического либерализма (редуцированного к либертаризму) и характерного для романо-германского мира умеренного этатизма, которую не сглаживает возникновение надгосударственных структур типа Европейского Союза;
- оппозиции тенденций американизации образа жизни и культивирования традиционных ценностей национальной культуры европейских народов, особенно ее языковых форм;
- оппозиции традиционных этнокультурных структур христианской цивилизации и слабо подверженной ассимиляции и социально активной мусульманской диаспоры во Франции, Германии и других западноевропейских странах.

Наконец, небеспроблемными остаются взаимоотношения между западной и восточнославянской

цивилизациями, что определяется как веками складывавшимися социально-культурными реалиями, геополитическими интересами и особенностями менталитета составляющих их этносов, так и современными ценностно-нормативными приоритетами этих цивилизационных регионов. Более того, при всем единстве и общности исторической судьбы восточнославянской цивилизации, очевидно своеобразие цивилизационной динамики белорусского, русского и украинского народов, игнорирование которого является причиной возникающего времени взаимонепонимания и, как следствие, недоверия друг к другу. Это различие, учитывая вариативность исторического процесса, вполне естественно и выступает одним из объективных оснований для формирования идеологии белорусского государства, призванной определить систему ценностей и приоритетов нашего народа в современном мире.

Используя цивилизационный подход к анализу прошлого, настоящего и будущего восточнославянских народов – белорусского, русского и украинского, – мы раскрываем их единство и получаем представление об общем и особенном, характерном для их истории и настоящего.

При экстраполяции упомянутого выше цивилизационного подхода и его разновидностей на реалии восточнославянского мира, можно отметить следующее: цивилизационно-стадиальный подход дает возможность выявить статус восточнославянской цивилизации в современном историческом развитии мира, характеризующемся глобализацией. Цивилизационно-региональный подход позволяет определить роль восточнославянской цивилизации в гармонизации отношений между цивилизациями Востока и Запада, а также охарактеризовать цивилизационную общность восточнославянской цивилизации с европейским сообществом. Цивилизационно-локальный подход дает возможность эксплицировать характерные для самой восточнославянской цивилизации ценности и приоритеты, обеспечивающие ее единство и способствующие консолидации восточнославянских народов. Можно сказать, что все три подхода характеризуют восточнославянскую цивилизацию как важный субъект современного культурно-исторического процесса.

Само существование восточнославянской цивилизации часто ставится под сомнение. Об этом свидетельствует полисемантность самого термина – наряду с названием восточнославянская используются понятия русская, русско-сибирская, православная, русско-православная, восточно-христианская, евразийская цивилизации, из которых все-таки наименее ангажированным и соответствующим цивилизационным критериям является понятие восточнославянская цивилизация. Одним из аргу-

ментов против признания существования восточнославянской цивилизации является незначительная численность населения, входящего в ее состав: 200 миллионов восточных славян дают лишь 3,2 % населения Земли. Это самый маленький этнодемографический субстрат для локальной цивилизации, а славянских государств всего 13. Однако цивилизации характеризуются не численностью населения, а той ролью, которую они играют в мире. Если политическая и культурная элита национальных государств подвергает критике саму идею единой восточнославянской цивилизации – это не более чем дань исторической конъюнктуре. Ни сами народы, ни наши противники не сомневаются в существовании восточнославянской цивилизации как в едином и потенциально влиятельном субъекте истории. Иначе не было бы с их стороны столь агрессивного отношения к славянскому миру в целом, интегративным процессам между Беларусью и Россией, не предпринимались бы систематические попытки дестабилизировать ситуацию и ухудшить отношения между Украиной, Россией и Беларусью.

Сердцевиной духовных ценностей восточнославянской цивилизации являются ценности, определяющие отношение к природе (природному космосу) и к обществу (социальному макрокосмосу).

Отношение к природному космосу выражают экосоциальные ценности, впитанные нами от предыдущих поколений и частично подвергшиеся аберрации в эпоху индустриализма. Эти ценности, предполагающие особое, уважительное отношение к природе, понимание зависимости от нее и, вместе с тем, стремление не только приспособиться к ней, но и изменить ее, являют собой «мостик» между пониманием и отношением к природе активистской, покорительской стратегии цивилизации Запада и традиционалистским «вживанием» в природу цивилизации Востока. В творчестве русских «космистов», в концепции ноосферы В. И. Вернадского, в получившей распространение в отечественной духовной культуре конца 20 – начала 21 вв. концепции коэволюции человека и природы этот поиск гармонизации взаимоотношений между ними является свидетельством значимости для восточнославянской цивилизации экосоциальных ценностей. Так, по мнению А. И. Зеленкова, установка на западно-восточный синтетизм обнаруживает себя практически во всех сферах славянской духовности. Экосоциальные ценности способствуют единению восточнославянских народов, но, в то же время, задают достаточно четкие и существенно важные линии демаркации между ними. «Так, если русское традиционное экосознание во многом определялось экстенсивными мотивами, скоррелированными с имперскими интенциями российской го-

сударственности, то белорусские и украинские представления о должном порядке мироустройства и отношения к природе в значительной мере зависели от локально выстроенной хуторской модели землепользования, от свойственного ей человеко-размерного масштаба оценки и понимания окружающей природы» [8, с. 197]. Цивилизация будущего, таким образом, – это экосоциальная цивилизация.

Отношение же к социальному микрокосмосу проявляется в культурно-исторических ценностях, которые также имеют непреходящий характер и являются системообразующими элементами восточнославянской цивилизации. Они придают ей свой неповторимый характер и тоже могут служить связующим звеном между цивилизациями Запада и Востока. Основанием для этого является их синтетическая природа, способствующая преодолению ригоризма ценностных установок как Запада, так и Востока. Если в западноевропейской социальной философии приоритетны позиции теоретико-методологического индивидуализма, радикальной формой которого становится «социальный атомизм» либерального толка, а также партикуляризм, отчетливо представленный в характерном для немецкой философии понятии «индивидуальной тотальности», то в русской философии, которая, по словам о. Зеньковского «вся напроць историсофична», предпринимается попытка найти синтез индивидуального (сингулярного по терминологии С. Л. Франка [9]), партикулярного (особенного) и универсального – собственно социального (общественного). Вариантов достижения этого синтеза было предложено много: от версий индивидуалистической ориентации (В. Г. Белинский, А. И. Герцен), партикуляристской (Н. Я. Данилевский, К. Н. Леонтьев, постславянофилы) до универсалистской (А. С. Хомяков, И. В. Киреевский, К. Д. Кавелин, С. Л. Франк, Л. П. Карсавин). Все они исходили из невозможности противопоставления высших (духовных) интересов индивида и социума, осознавая, что лишь в их дополнении и взаимопроникновении только может состояться личность. Пожалуй, наиболее отчетливо это проявилось в творчестве В. С. Соловьева, отмечавшего, что «общество есть дополненная или расширенная личность, а личность – сжатое, или сосредоточенное, общество» [10, с. 285], и Н. А. Бердяева, напрямую связавшего смысл истории со смыслом жизни человека и, тем самым, в своей историософии поставившего проблему интерпретации феномена человека в истории.

Тем не менее, в русской философско-исторической мысли проблема самоутверждения человека решается не через его оппозицию обществу как внешней реальности, а через гармонию с ним. При

этом речь идет не о социальных институтах – это расценивается как простое содержание общества, – а о его сущности, которая, согласно С. Л. Франку, духовна; соборность призвана обеспечить гармонию человека и социума. Отсюда – известное мнение С. Л. Франка, во многом совпадающее с размышлениями белорусского мыслителя начала 20 в. В. Самойлы (Сулимы) о существенном различии западноевропейского и отечественного мышления: декартову «мыслью, следовательно, существую» он противопоставил характерное для славянского мышления «мы существуем, следовательно, мыслим». Рассудочности, целерациональности, расчету здесь противостоит мышление, идущее от полноты ощущения самой жизни с ее проблемами, конфликтами, несправедливостями.

Таким образом, среди социокультурных ценностей восточнославянской цивилизации особо выделяется ценность коллективизма как установки на гармонизацию интересов личности, коллектива и общества в целом. Достижение этой гармонии – фундаментальная проблема, стоящая перед человечеством на протяжении всей его истории и было бы неправильно утверждать, что в развитии восточнославянской цивилизации она была однозначно решена. В ее прошлом хорошо известны периоды давления общинного, затем общественного, на индивидуальное и личностное, проявление группового эгоизма. Но и в этом случае человек и общество осознавали неестественность и насильственность данных явлений, что находило отражение в актах философской рефлексии и осознании проблемности самой ситуации.

Ценность коллективного образа жизни нашла отражение в понимании роли государства как оплота и гаранта стабильности общества и его тесном взаимодействии с гражданским обществом. В западной философско-политической мысли можно выделить две основные традиции интерпретации взаимоотношений государства и гражданского общества.

В англо-американской (атлантической) традиции гражданское общество находится в жесткой оппозиции к государству, позиционируя себя в качестве основного инициатора социального прогресса и рассматривая государство как необходимый придаток, обеспечивающий сохранение гражданского мира.

В континентальной традиции, в которой изначально сильны этатистские мотивы, связь государства и гражданского общества предстает более многоплановой и диалектичной. Здесь можно усмотреть влияние тернарной субстанциальной структуры социума на сглаживание жесткой оппозиции государство – гражданское общество. Для континентальной традиции характерен акцент на партикуляризме,

опосредующем оппозицию упоминавшихся стратегий индивидуализма и универсализма. Механизм «снятия» социальных напряжений в тернарной системе показал Ю. М. Лотман [11, с. 272], обратив внимание на роль промежуточного звена как своего рода центра, приглушающего противоположные импульсы, идущие от государства и гражданского общества как «социальных полюсов», и не допускающих абсолютизации интересов либо индивида, либо общества.

Отечественная социально-философская мысль в этом вопросе близка к континентально-европейской традиции, хотя имеет свою специфику. Истоки становления восточнославянской цивилизации были непосредственно связаны с созданием способного обеспечить безопасность границ сильного государства. Вместе с тем, отношение к государству на всем протяжении существования восточнославянской цивилизации было двойственным, что нашло отражение в характерной для русской философско-правовой мысли бинарной оппозиции «государство как орган» и «государство как организм». Смысл первого выражения имел негативное значение, фиксируя бюрократическую сущность управленческого аппарата как инстанции принуждения, смысл второго был позитивным, оценивая государство как организатора всей общественной жизни и наделяя его патерналистскими функциями.

Отсюда в качестве особой ценности восточнославянской цивилизации вытекает ценность гармонии государства и гражданского общества. Речь идет, прежде всего, о т. н. «естественном» гражданском обществе, зачатки которого появляются еще до складывания государства, и которое затем, в период оформления национальных государств в 17–19 вв., перерастает в т. н. «позитивное» гражданское общество, дополняющее государство и конкурирующее с ним. Показательно, что в политической культуре, и это нашло концептуальное закрепление в философско-культурологической мысли восточнославянских народов, сквозным являлся идеал «народного государства» – государства как организма, вырастающего из гражданского общества и дополняющего его. Очевидно отличие этой интерпретации взаимосвязи государства и гражданского общества от восточной культурной традиции, утверждавшей всевластие государства, и «атлантической» модели, признающей жесткую конкуренцию государства и гражданского общества по поводу влияния. Вместе с тем, показательна близость позиций по данному вопросу отечественной традиции с «континентальной» моделью дополнительности государства и гражданского общества (И. Кант, Г. Гегель, М. Дюверже). Это означает, что декларируемая сторонниками атлантического, англо-амери-

канского глобалистского проекта идея уменьшения роли, а затем и фактического отмирания национальных государств, имеет противников не только на Востоке, но и на Западе.

Обратим внимание на три имеющих концептуальный характер обстоятельства. Во-первых, в обществах переходного типа, к которым относится Беларусь, феномен государственности принадлежит к числу определяющих: надежда на патернализм со стороны государства преобладает даже среди работников негосударственной сферы. Но в этой ситуации актуализируется проблема понимания сущности государственной власти теми структурами, которые ее представляют. В концептуальном выражении, это чаще субстанциальная интерпретация власти, означающая восприятие ее как самоценности. Важно привитие инструментального понимания власти как средства для достижения иных, социально значимых целей. Тем более что этим восстанавливается первоначальный смысл тезиса «власть народа».

Во-вторых, если в христианской социальной философии принято различать церковь как организацию и как организм, то в политической науке государство тоже дифференцируется на институт и «человеческое сообщество» (М. Дюверже). Однако в административной практике превалирует первая трактовка, что порождает отчужденное отношение граждан к государству как к чему-то внешнему. Кстати, у Гегеля в «Философии права» речь идет о государстве, которое вырастает из гражданского общества, преодолевая его в более совершенной форме организации общественной жизни за счет естественного включения в свой состав.

В-третьих, не способствует диалогу государства и гражданского общества размытость и слабость последнего, во многом обусловленные форсированными процессами индустриализации, нарушившими естественную гармонию белорусского социума и приведшими к появлению в нем явных и латентных маргинальных страт. Не случайно от этого гражданского общества на последних президентских выборах оппонентами официальной власти выступили не обладавшие достаточным авторитетом люди.

Надо признать, что идея гражданского общества в европейском сознании в настоящее время подвергается переосмыслению, о чем свидетельствуют, например, результаты состоявшегося в сентябре 2001 года в Москве первого российско-германского «круглого стола» на тему «Перспективы и возможности гражданского общества в новой России». Речь идет о проблемности самого феномена гражданского общества и соответствия данного теоретического конструкта реальной практике обще-

ственного развития. Однако очевидно одно – без развитого гражданского общества не может быть демократического государства.

К какой диспозиции способно привести сосуществование в Беларуси сильного государства и развитого гражданского общества? Теоретически известны три ситуации, зависящие от властных установок субъектов политического процесса. Во-первых, это ситуация перманентного противостояния и борьбы до искоренения друг друга, в которой государство, если оно противопоставляет себя гражданскому обществу, в конце концов обречено на поражение именно потому, что это не демократическое государство. В ее основе лежит типичное для авторитарного отношения к власти «чёрно-белое мышление», характеризующее известным политологом К. Шмиттом в терминах психологической установки «друг – враг». Различные аспекты антагонистической борьбы известны по трудам Н. Макиавелли, Т. Гоббса, В. И. Ленина, К. Манхейма, но подобный сценарий в случае консенсуса государства и гражданского общества нам не грозит.

Во-вторых, ситуация бесконфликтной гармонии и полного сочетания интересов государства и гражданского общества, вытекающая из общесоциологической теории школы структурного функционализма, в частности концепции Т. Парсонса. Здесь очевидна идеализация социальной реальности, выдающая желаемое за действительное. Этот сценарий также не реализуем в Беларуси, впрочем, как и в любой другой стране.

В-третьих, ситуация «единства противоположностей», необходимо дополняющих друг друга. Она предполагает признание атрибутивного и неискоренимого характера социальных конфликтов в обществе, но, вместе с тем, возможности и реальной осуществимости контроля над их развитием с целью принятия мер к локализации (концепции «социального конфликта» Р. Дарендорфа, Л. Козера, коммуникативного разума Ю. Хабермаса). Субъектом контроля выступает как государство, так и гражданское общество, а средством – система «сдержек и противовесов». Роль одного из противовесов выполняет Парламент как законодательный орган государства и представительный – гражданского общества. Главное, чтобы решение частных, локальных конфликтов способствовало достижению общегражданских, а значит, общегосударственных целей.

Наряду со значимой для восточнославянской цивилизации ценностью гармонии государства и гражданского общества, важное значение имеет культивирование отношений, как между людьми, так и народами в целом на принципах добрососедства, социальной справедливости и равенства. Это

традиционные ценности восточнославянских народов, которые зачастую невозможно рационализировать, уподобив их нормам формального права. Характерный для традиционалистской цивилизации Востока акцент на роли морали как регулятора межличностных и общественных отношений и присущая цивилизации Запада артикуляция правовой нормативной системы фактически разрывают единство этих двух основных социокультурных систем социализации человека и регуляции отношений в обществе.

Осознание трудности, но и необходимости решения проблемы гармонизации этих двух нормативных систем характерно для общественного сознания восточнославянских народов, которое, признавая важность права, не могло смириться с его формально-обезличенным характером. Отсюда – знаковая для отечественной социально-философской мысли дилемма «правды – истины» и «правды – справедливости», решаемая, как правило, в пользу последней. По существу, эта установка на поверку норм формального права, которое способно попирает права наций на религию, язык, культуру, свободу вероисповедания в глобализирующемся мире нормами морали, была доминирующей в программном выступлении одного из иерархов Русской Православной Церкви митрополита Кирилла на проходившем в апреле 2006 г. X юбилейном Всемирном русском народном соборе на тему «Вера. Человек. Земля. Миссия России в XXI веке».

Наконец, самоценностью является сама восточнославянская цивилизация, определившая возможность существования современных восточнославянских народов и являющаяся гарантом их суве-

ренного положения в будущем. Поэтому сохранение и приумножение ее традиционных ценностей и приоритетов – это условие цивилизационной идентичности и самого существования восточных славян как этносоциальных общностей.

Список цитированных источников

1. Доклад Президента Республики Беларусь А. Г. Лукашенко на постоянно действующем семинаре руководящих работников республиканских и местных органов «Сильная и процветающая Беларусь должна иметь прочный идеологический фундамент» 27 марта 2003 г. // Советская Белоруссия. – 2003. – 28 марта.
2. Шпенглер, О. Закат Европы / О. Шпенглер. – Т. 1. – М., 1993.
3. Ясперс, К. Смысл и назначение истории / К. Ясперс. – М., 1994.
4. Белл, Д. Грядущее постиндустриальное общество / Д. Белл. – М., 1999.
5. Тоффлер, О. Третья волна / О. Тоффлер. – М., 2002.
6. Хантингтон, С. Столкновение цивилизаций / С. Хантингтон. – М., 2003.
7. Тосунян, И. Америка прирастает эмигрантами / И. Тосунян // Литературная газета. – 2003. – 18–24 июня.
8. Зеленков, А. И. Экологическая ментальность восточных славян как социокультурный феномен / А. И. Зеленков // Восточнохристианская цивилизация и проблемы регионального взаимодействия. – М., 2004.
9. Франк, С. Л. Духовные основы общества: Введение в социальную философию / С. Л. Франк // Русское зарубежье: из истории социальной и правовой мысли. – М., 1991.
10. Соловьев, В. С. Три разговора о войне, прогрессе и всемирной истории / В. С. Соловьев // Соч. в 2-х т. – Т. 2. – М., 1988.
11. Лотман, Ю. М. Культура и взрыв / Ю. М. Лотман. – М., 1992.

Дата поступления статьи в редакцию: 6.06.2007 г.