



Щипков А. В.

**СОВРЕМЕННАЯ
ФИЛОСОФИЯ ПОЛИТИКИ:
ОБЩЕСТВЕННЫЕ
И ЦЕРКОВНЫЕ ПРОЦЕССЫ
В ПОСТИНДУСТРИАЛЬНУЮ ЭПОХУ**

УЧЕБНОЕ ПОСОБИЕ

Щипков А. В.

**СОВРЕМЕННАЯ
ФИЛОСОФИЯ ПОЛИТИКИ:
ОБЩЕСТВЕННЫЕ
И ЦЕРКОВНЫЕ ПРОЦЕССЫ
В ПОСТИНДУСТРИАЛЬНУЮ
ЭПОХУ**

УЧЕБНОЕ ПОСОБИЕ

РОССИЙСКИЙ
ПРАВОСЛАВНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ СВ. ИОАННА БОГОСЛОВА

МОСКВА * 2023

УДК 32-027.21:1(075.8)

ББК 66.01я73-1

Щ84

Печатается по решению кафедры теологии и религиоведения
философско-богословского факультета Российского православного
университета святого Иоанна Богослова

РЕЦЕНЗЕНТЫ:

С. В. Перевезенцев

*доктор исторических наук, профессор факультета
политологии МГУ им. М. В. Ломоносова*

Д. В. Шмонин

*доктор философских наук, профессор,
директор Института теологии СПбГУ*

Щипков А. В.

Щ84 Современная философия политики: общественные и церковные процессы в постиндустриальную эпоху : учеб. пособие. – М. : РПУ св. Иоанна Богослова, 2023. – 154 с.

Учебное пособие доктора политических наук, ректора Российского православного университета св. Иоанна Богослова А. В. Щипкова предназначено для студентов гуманитарных вузов и духовных семинарий, обучающихся по специальностям теология, философия, культурология, политология, история, социология.

ISBN 978-5-6049786-1-0

УДК 32-027.21:1(075.8)

ББК 66.01я73-1

© Щипков А. В., 2023
© АНО ВО «Российский
православный университет
св. Иоанна Богослова», 2023

ОГЛАВЛЕНИЕ

Предисловие	5
Глава 1. Феномен идеологии	6
Глава 2. Формирование национального идеологического дискурса	19
Глава 3. Проблема «консервативного поворота» на пути к идеологии будущего	25
Глава 4. Типология направлений российской консервативной мысли	31
Глава 5. Национальная история и ее символы в рамках общественного договора	40
Глава 6. Концептология традиции в современном идеологическом пространстве	51
Глава 7. Секулярность и секуляризм в современном идеологическом пространстве	58
Глава 8. Экономические вопросы в теологической перспективе	64
Глава 9. Сдвиг социокультурной парадигмы и его отражение в идеологии	73
Глава 10. Отчуждение речевых практик как аспект делиберализации общества	92
Глава 11. Фундаментализм модерна и традиция	112
Глава 12. Связь материального и политико-идеологического в условиях пандемии	122
Литература	134
Abstract	150
Монографии автора	150

ПРЕДИСЛОВИЕ

«Современная философия политики: общественные и церковные процессы в постиндустриальную эпоху» – учебное пособие, задача которого состоит в том, чтобы дать базовое представление об изменениях идеологического пространства в новый переходный период.

В рамках учебного пособия описаны процессы деглобализации, кризиса секулярного гуманизма и децентрализации существующего миропорядка.

Показан сдвиг идеологической парадигмы современной культуры, подчёркнуты гибридность и полицентричность новой политико-культурной реальности и отражение этих черт в идеологии. Констатируется неизбежность реабилитации открытых идеологий. Прослеживаются политико-идеологическая роль финансового и цифрового капитала, идеологическая опосредованность сознания индивида.

Настоящее пособие имеет междисциплинарный характер, его научно-методологическую основу составляют теоретические основы геополитики, политологии, философской теологии, принципы системного анализа, культурной социологии, дискурсивного анализа.

ГЛАВА 1. ФЕНОМЕН ИДЕОЛОГИИ

Вопрос о том, что такое идеология, интересует сегодня не только узких специалистов: политологов, философов, культурологов, социологов, лингвистов и политически активных граждан. Он стал предметом открытого интереса большей части российского общества. На Западе интерес к анализу идеологического пространства стал предметом массового интереса ещё в XX веке, когда на эту тему были написаны тексты Джорджо Агамбена, Карла Шмитта, Жака Дерриды, Роллана Барта, Пьера Бурдьё, Юлиуса Эволя, Рене Генона и других авторов.

Сам по себе феномен идеологии – неотъемлемая часть культуры протестантского секулярного модерна. Социальная специализация идеологии связана с порождением картины мира, которая объясняет систему социальных отношений через создание их вымышленного образа, социального фантазма, что, как правило, служит основой для идеологических спекуляций и манипуляций массовым сознанием.

Существует большое количество определений идеологии, причем выбор одного из них зависит именно от идеологических установок выбирающего субъекта¹.

¹ См., напр.: Bell D. *The Coming of Post-Industrial Society: A Venture in Social Forecasting*. Harmondsworth, 1976; Toffler A. *The Third Wave*. 1980; Castells M. *The Information Age*. Oxford, 1996–1998; Schiller H. *Information: A Shrinking Resource*. The Nation, 28 Dec 1985/4 Jan 1986; Habermas J. *Communication and the Evolution of Society*. Hienemann, 1979; Giddens A. *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*. Cambridge, 1991; Косолапов Н. А. Идеология и международные отношения на рубеже тысячелетий // Богатуров А. Д., Косолапов Н. А., Хрусталева М. А. Очерки теории и методологии политического анализа международных отношений. М., 2002; Маслова Е. А. Эволюция представлений об идеологии в политической теории // Международные отношения. Политология.

Понимание природы идеологии в конечном счёте есть идеологическое самоопределение говорящего.

Нередко говорят о сконструированной реальности идеологии, о её манипулятивных возможностях. С точки зрения левой мысли, выработка идей всегда опосредована факторами власти, экономических интересов и классовой принадлежности, из чего следует определение идеологии как «превращённой формы сознания» или «ложного сознания», выражающего групповые интересы, выдаваемые за интересы всего общества².

Согласно Карлу Мангейму, идеология также представляет собой искажённый образ социальной действительности, выражающий групповые интересы, – это «гигантская социальная макрогипотеза»³. При этом главная функция идеологии, по Мангейму, – консервация, сохранение существующего порядка вещей. Прямая противоположность идеологии – утопия, то есть система суждений, объясняющая необходимость смены этого порядка. Революционная утопия превращается в охранительную идеологию, как только такая смена действительно происходит.

Ханна Арендт рассматривала идеологию как прежде всего политическое орудие тоталитарных режимов, претендующее на обладание «ключом к пониманию истории»⁴. Примерно в том же духе высказывался и Карл

Регионоведение. Вестник Нижегородского университета им. Н. И. Лобачевского, 2011, № 6 (1). С. 315–319; Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1994.

² См.: К. Маркс и Ф. Энгельс. Немецкая идеология. Критика новейшей немецкой философии в лице её представителей Фейербаха, Б. Бауэра и Шtirнера и немецкого социализма в лице его различных пророков // К. Маркс и Ф. Энгельс. Избранные сочинения: в 9 т. Т. 2. М., 1985.

³ Мангейм К. Идеология и утопия. М., 1990.

⁴ Arendt H. *The origins of totalitarianism*. San-Diego, 1999.

Поппер, критиковавший исторический взгляд на общество как историцизм с преувеличенными эпистемологическими притязаниями⁵.

Традиция «критики идеологии» XX века в лице Ролана Барта, Мишеля Фуко и других ставит задачу исследовать идеологию в чисто функциональном аспекте, «говорить об идеологии без идеологии». Избежать идеологической нагруженности высказываний при этом, конечно, не удаётся. Согласно Барту, идеология – это «вторичная семиотическая система», метаязыковой миф, паразитирующий на законах естественного языка и присваивающий его, определённым образом организованная коннотативная сфера высказывания, порождающая особого рода подтексты, «непрямые значения» и подвергающая их социализации (по сути та же самая опосредованность высказывания интересами социальных групп, что и у Маркса)⁶.

М. Фуко говорил о расщеплении любого знания на восприятие предмета, лежащего за границами дискурса, и оплотнённый образ этого же предмета, конструируемый средствами описывающего его дискурса⁷. Промежуточную сферу между дискурсивным и недискурсивным (точнее инодискурсивным) планами восприятия как раз и заполняет идеология.

Сегодня многие проблемы изучения идеологического пространства вызваны тем, что само понятие «идеология» превратилось в плавающий и многозначный

⁵ См.: Поппер К. Открытое общество и его враги: в 2 т. М., 1992.

⁶ См.: Барт Р. Мифологии. М., 2007.

⁷ См.: Фуко М. Археология знания. СПб., 2004.

термин, вплоть до «корпоративной идеологии фирмы Apple». Но когда ставится вопрос о социальной и социализирующей роли идеологий, термин нередко политизируется и рассматривается в том или ином произвольно выбранном историческом контексте, что вступает в противоречие с потребностями научно-теоретического рассмотрения и анализа. Поэтому одна из важных задач ближайшего времени – разграничение проблем идеологического генезиса (и связанных с ней процессов общекультурной динамики) и сиюминутных партийно-политических позиций, отделение одного от другого. Такова одна из актуальных тенденций в сфере идеологического.

Вторая тенденция в сфере идеологии – это самоопровержение возникшего в годы холодной войны стереотипа, согласно которому идеология якобы всегда декларативна, монолитна и внутренне согласованна, что она всегда опредмечена в рамках того или иного «катехизиса», например в рамках доктрин научного коммунизма, расовой теории или теории открытого общества. Этот стереотип показал свою несостоятельность. Сегодня вполне очевидно, что концепции, построенные на таком допущении, принимают в качестве законов идеологии вообще свойства её конкретного типа, выдают частное за общее.

Между манифестацией и формированием идеологии, как выяснилось, нет линейной зависимости. Идеологический генезис многолик и вариативен. Как вариативны и формы легитимации идеологий, отнюдь не сводимые к рационально-логической верификации. Суггестивные возможности идеологии в информационном обществе

соотносятся прежде всего не с категориями истинности-ложности (научной или квазинаучной, как в эпоху СССР, или теологической, как в эпоху средневековой схоластики), а с категорией авторитетности-маргинальности. Отсюда, в частности, происходят такие понятия, как «новая нормальность» и инструменты воздействия на общественное мнение вроде «окна Овертона». В качестве примера можно привести историю с фэйковым докладом о пытках в тюрьмах Сирии, опубликованным в 2014 году газетой The Guardian. Её авторитетность, накопленная по контрасту с куда менее солидными и уважаемыми изданиями, как раз и стала тем ресурсом, который позволил на время придать вес очевидной фальсификации.

Таким образом, авторитет и маргиналитет в поле идеологии конституируются посредством информационных ресурсов, при условии контроля над производством информации. Это означает, что любой статус становится продолжением властных практик, реализуемых с помощью символических структур.

Третья тенденция связана с тем, что уровень рационально-критической проработки идеологий снижается, открытая и явная мифичность в составе современных идеологий растёт, в соответствии с чем меняется и их язык. Объяснительная функция идеологии уступает место формированию некритичного, «неомагического» сознания, склонного к наивному восприятию политических идей и проектов.

Так, например, в рамках одного и того же идеологического дискурса можно различить субдискурсы для разных целевых групп с разной мифологической

семантикой (например, неоязыческой для «низов», квазипротестантской для миддл-класса, гностической для элиты). Все они функционируют на разных орбитах идеологического дискурса, создавая различные типы ложного сознания. Аксиомы такого сознания, несмотря на их сциентистскую стилистику, связаны с глубинными уровнями культурной семантики. Например, критика давно отживших режимов и социальных моделей, которые якобы могут вернуться (угроза политического реванша), восходит к мифосюжету о «пробуждающемся Ктулху». Алармизм, связанный с реальной террористической угрозой (мотив демонического врага рода), нередко оправдывает отступление от норм демократии и чрезвычайные методы управления.

Идеологичность, как и связанная с ней мифологичность, остаётся важнейшим принципом организации общества. Любая мировоззренческая позиция неизбежно попадает в поле той или иной идеологии. Умалчивание об этом – мнимое положение «над схваткой», которой соответствует подобная фигура умолчания, – в сущности, делает такую позицию метаидеологичной, поскольку она претендует на понимание того, что является идеологией, а что – нет. Так, например, принцип светскости государства, будучи вполне идеологическим (ведь светскость – это идеология), получает статус неидеологии и определяет мировоззренческие стандарты государства, парадоксальным образом соседствуя с принципом недопустимости общеобязательной государственной идеологии. Это типичный пример легитимации без верификации в сфере идеологии.

Собственно говоря, задача любого идеолога как раз и состоит в том, чтобы прямо или косвенно представить свою позицию как рациональную, естественную, позицию здравого смысла, а не как идеологическую. И наоборот, позицию противника представить как идеологическую, узкую и доктринерскую.

Пространство современной культуры панидеологично. У нас нет выбора: жить с идеологией или без неё. Есть другой выбор: та идеология или эта, одна или другая. И ещё: можем ли мы отрефлексировать свою позицию, понять, внутри какой идеологии в данный момент функционирует наше мышление, на каком идеологическом языке мы говорим, чей набор символов провозглашаем.

При этом возникает естественная проблема: как предотвратить радикализацию и тотализацию идеологических конструктов. Как защитить от них простое, бытовое, родное, традиционное, непосредственное, то есть коллективный культурный опыт, воспринимаемый в его целостности, подлинности, исторической устойчивости. Как, например, защитить от конструктивистской агрессии аутентичное, спонтанное, эссенциалистское восприятие культуры. Как объяснить на уровне идеологии, что ценности, идеалы и их преемственность обладают куда большим историческим ресурсом, нежели сборка-разборка бесконечных культурных проектов.

Разумеется, идеологии могут подвергаться систематизации и классификации.

Институциональные, то есть устоявшиеся и принимаемые социальным большинством, идеологии не являются доктринально завершёнными, но способствуют

трансляции от поколения к поколению ценностей и идеалов, культурно-исторического архива общества (например, православной этики и духа солидарности – для русской культуры).

От институциональных отличаются неинституциональные, узкогрупповые (они же элитаристские) идеологии, которые отражают в первую очередь интересы отдельных социальных групп, борющихся за привилегии и господство с другими такими же группами или противопоставляющих себя обществу – социальному большинству. В связи с этим говорят об идеологиях социальных миноритариев (например, олигархии, креативного класса, бюрократии и т. п.).

Для таких идеологий характерна ложная институционализация (восприятие узкогрупповых ценностей, идеалов и интересов как общих или привилегированных), а для формируемого с их помощью ложного сознания характерны признаки разных видов отчуждения, социального недоверия, склонности к сегрегации и мифам превосходства (например, «Активная часть общества делает свой выбор» вопреки интересам «маргинального большинства», «быдла» и т. д.).

Одним из признаков неинституциональности идеологии является ложная социальная самооценка её носителя. Например, он старается вести себя как представитель среднего класса или элиты, хотя уровень его доходов и потребления не соответствует критериям принадлежности к этим социальным слоям и стратам.

Институциональная идеология – причём институциональность во избежание влияния частных интересов

определяется исходя из культурно-исторических оснований – представляет собой проекцию национальной традиции на нужды и вызовы сегодняшнего дня. Можно также сказать, что институциональная идеология – это самописание национальной идентичности, ответ на вопросы: кто мы? что делаем на Земле? и куда идём? Но ответ не абстрактный, а даваемый в контексте сегодняшних условий и обстоятельств, в рамках исторического здесь и сейчас.

В известном стихотворении 1986 года Александр Галич писал:

*Не бойтесь тюрьмы, не бойтесь сумы,
Не бойтесь мора и глада,
А бойтесь единственно только того,
Кто скажет: «Я знаю, как надо!»
Кто скажет: «Идите, люди, за мной,
Я вас научу, как надо!»*

Именно в такой логике строится неинституциональный – узкогрупповой, элитарный, политизированный – взгляд на идеологию. Но институциональная идеология отвечает не на вопрос: как надо? – а на вопрос: зачем? После этого проблема: как надо? решается по взаимному согласию, а не волевым усилием партийных вождей или финансово-олигархических групп.

Любая идеология неизбежно актуализирует набор оппозиций, формирующих пространство социального универсума: добро – зло, свой – чужой, чистое – нечистое, образ героя и образ врага, образ истории и мировой культуры, образ человечества и его проблем, наконец, собственный словарь. При этом именно

институциональная идеология осуществляет рациональное использование данных оппозиций – культурных операторов – в перспективе общего национального будущего. Это создает и поддерживает в обществе культурогенез и культурную динамику – главное условие ориентации данного общества в потоке исторического времени, условие его самоопределения и осознания собственной идентичности. Неинституциональные идеологические модели, если они выдают себя за институциональные, поддерживать данный процесс не способны, поскольку не отражают национальное мировоззрение, базовые общественные принципы и убеждения.

Институциональных идеологий в нормальной, не кризисной ситуации может и должно быть несколько. При этом они не должны подменяться господствующей идеологией-гегемоном вроде советского исторического материализма или современного неолиберализма. Однако не имеет реальных оснований и идеофобия – боязнь идеологической проблематики, недоверие к ней, в связи с чем рамки самого понятия «идеология» нередко зауживаются, а сам термин политизируется. Впрочем, эта боязнь, кажется, уже уходит в прошлое.

Институциональная идеология представляет собой не некую мировоззренческую концепцию «под ключ», а определение общих базовых идеалов, целей и задач. Собственно говоря, это условие любой человеческой деятельности, как индивидуальной, так и коллективной. Определяются прежде всего безусловные моральные и цивилизационные табу. При этом проводятся границы идеологического дискуссионного поля: есть вещи

обсуждаемые и есть действующий моральный ценз. Например, нельзя всерьёз дискутировать с нацистами, но можно и нужно обсуждать тему неонацизма.

Участвуя сегодня в мнимой дискуссии с узурпаторами идеологического пространства, мы лишь поддерживаем господствующую ныне идеологию – неолиберализм – и неправомерно изымаем из условий общественной дискуссии необходимое требование моральной чистоты.

Идеологический диктат меньшинства над большинством недопустим. С признания этого факта должен начинаться любой разговор об общественных ценностях и любая публичная дискуссия.

Вполне очевидно, что любая институциональная идеология не призывает встать на чью-то политическую платформу и отринуть все остальные. В то же время есть границы допустимого в общественной дискуссии. Они не могут быть слишком узкими, но не могут быть и слишком широкими. Признак успешной институциональной идеологии – умение верно определить эти границы, исходя из потребностей и традиционных ценностей общества, создать поле общественной мысли, площадку, а не вывести некую доктрину.

Вопросы о возможном облике идеологии ближайшего будущего имеют особенно важное значение. Ещё недавно эти вопросы принято было относить едва ли не к области футурологии. А сегодня их уже невозможно игнорировать: если общество не ставит эти вопросы перед собой, оно рискует оказаться на обочине истории. И дело здесь не только в выводах экспертов. Интуитивно

эту ситуацию ощущает и обыватель. Он дезориентирован, не может разобраться в противоречивых потоках информации и сказать, что ждёт мир хотя бы через неделю. Всё это признаки существующего в настоящее время идеологического вакуума. Его существованием мы обязаны переходному состоянию социума, при котором старая идеология уже неэффективна, а новая ещё не появилась.

Неэффективность идеологии связана с нарастающей архаизацией социальных систем. Её признаки – штабная экономика, методы информационного контроля над обществом, утрата научно-критических ориентиров массовым сознанием, легализация и рост неонацизма. Сегодня кратократические подходы всё сильнее входят в противоречие с господствующими идеологическими концептами.

Эта ситуация мировоззренческого хаоса уже имела место в России на закате советской эпохи, теперь же она повторяется в мировом масштабе. И нам предстоит пережить ещё одну, на этот раз мировую перестройку, которая будет включать в себя трансформацию идеологического пространства и его господствующих трендов.

Замена экономики глобальной зависимости и ссудного процента другой, более человечной и демократичной моделью неизбежно приведёт к появлению идеологических направлений, обслуживающих новую социально-экономическую реальность. Для такой модели потребуются идеологии, тяготеющие одновременно к социальному государству, традиционализму и усилению государственной вертикали. Этот тренд уже

получил ряд названий, таких как «новый этатизм», «социал-традиционализм», «левый консерватизм», «консервативный социализм». И данная тенденция будет противостоять набирающему силу ультраправому тренду, который является генетическим преемником неолиберализма. Остаётся надеяться, что духовная репатриация современного общества всё же окажется возможной.

ГЛАВА 2. ФОРМИРОВАНИЕ НАЦИОНАЛЬНОГО ИДЕОЛОГИЧЕСКОГО ДИСКУРСА

Национальная идеология — это то, без чего не может быть реализована никакая национальная стратегия развития.

В России сегодня существуют два типа идеологии, которые слишком слабо согласованы друг с другом. Первая используется во внешней политике, она объясняет историческую роль России, её подход к политическим институтам с позиций ценностей многополярного мира и культурно-исторического равноправия. Вторая идеология используется во внутренней политике и продолжает, как в 1990-е, исходить из ценностей, утверждённых в узких рамках секуляризованного англо-американского протестантизма, но тем не менее объявленных глобальными и общечеловеческими.

С февраля-марта 2014 года в России доминировала внешнеполитическая идеология, чья важнейшая предпосылка определяется ключевым понятием – возвращение суверенитета. Действие этой идеологии тормозит и сдерживает 15-я статья Конституции, которую президент фактически предложил нейтрализовать иными новеллами, чётко расставив приоритеты: национальное право выше международного.

Суверенитет является основой любой национальной идеологии. Суверенитет – это не одна лишь политика, будь то, к примеру, неприемлемость двойного гражданства у чиновников или необходимость блюсти безопасность своих приграничных территорий. Российский

суверенитет сегодня связан с сохранением национальной традиции, изживанием русофобии. Он выражается в конкретных успехах страны и народа, таких как возвращение исторических русских земель (ДНР, ЛНР, Запорожская и Херсонская области), развитие стратегически важных газотранспортных коридоров, продвижение своих интересов в отдалённых регионах планеты, постепенное преодоление церковного раскола и проч. Но о суверенитете недостаточно просто заявить, его надо уметь защищать – вот почему в период президентства Владимира Путина Россия заметно повысила свою обороноспособность. В то же время для полноценного использования оборонных рычагов необходима свобода принятия решений – отсюда и тема двойного гражданства политической элиты.

Теперь, когда в результате ответа на военную агрессию НАТО внешнеполитический курс оформился и задан на десятилетия вперед, можно полноценно обсуждать внутренние идеологические вопросы. Без этого обсуждения страна не сможет развиваться, да и по-настоящему серьёзный рывок во внешней политике, откровенно говоря, тоже невозможен.

Разговор на тему идеологии начинается с определения системы координат: чтобы понять, какая идеология для нас оптимальна, надо ясно понимать, какая идеология в данный момент фактически имеет у нас место. На этот вопрос нынешняя Конституция даёт противоречивый ответ. В статье 13-й заявлено о невозможности в РФ общеобязательной идеологии, а в статье 2-й тем не менее излагается фундаментальный принцип либеральной

идеологии. Доминирующая сегодня в России либерал-монетаристская идеология является идеологией транснационального топ-менеджмента, а не наций и народов. К русскому культурно-историческому типу и русской традиционной этике она не имеет никакого отношения.

В целях нормального общественного развития дисбаланс двух идеологий, внешней и внутренней, вне всякого сомнения, должен быть преодолен. Одним из условий серьёзного разговора о национальной идеологии, конечно, должен быть отказ от либеральных языковых клише.

Если общество не имеет идеологического мышления, оно оказывается в длительном кризисе, как это случилось у нас в стране в 1990, 2000 и 2010-е годы, и рискует остаться на обочине истории.

Нет никаких реальных оснований для идеофобии – боязни идеологичности как таковой, недоверия к ней. По вине идеофобии рамки понятия «идеология» сегодня критически заужены. В течение последних лет полностью закрыты все научные диссертационные советы по специальности 23.00.03 «Политическая культура и идеологии». Развитие этой научной дисциплины в России искусственно остановлено. В Европе, замечу, диссертации по этому направлению активно защищаются.

Советская эпоха сформировала искажённое представление об идеологии, и этим не преминули воспользоваться уже те, кто пришёл на смену советским идеологам. Более тридцати лет нас учили видеть в идеологии некую «теорию всего», научно-философскую доктрину, претендующую на объяснение мира и человека. Мы

были похожи на ребёнка, которому показали чёрного лебедя или бесхвостую обезьяну и заставили поверить, что все лебеди чёрные, а все обезьяны – бесхвосты. Но идеология не родилась и не закончилась вместе с научным коммунизмом, её исторические формы гораздо шире. Так же как тоталитаризм отнюдь не исчерпывается фашизмом и большевизмом, но включает в себя и либерализм.

Доктринёрские идеологические суррогаты вроде исторического материализма, претендующие на безошибочность, полноту и универсальность, то есть общечеловеческие концепции, – это сорняки в саду идеологической мысли. Таков сегодня и либерализм, чей образ мира и человека связан с имманентизмом (объяснением вещей «из них самих»), с мифом избранности и превосходства (кальвинизм), мифами о пользе естественного отбора в человеческом обществе (мальтузианство, социал-дарвинизм), о тайном знании экспертов-технократов (гностицизм). О радикализации либерализма говорит возникновение новых ходовых понятий и терминов, таких как «новая нормальность», «альтернативные факты», «глубинное государство», «постматериальные ценности» (не материальные и не духовные одновременно).

В рамках либерализма право на конструирование будущего даётся только тем, кто разделяет «постматериальные ценности», то есть креативным личностям. В этой парадигме вы будете объявлены неспособным к строительству будущего, если не занимаетесь деконструкцией традиционных (в их трактовке – тоталитарных)

принципов и институтов. Всё это, включая властные и дискриминирующие установки, определяет как доктринёрский, так и тоталитарный характер либерализма. Но либерализм давно устарел.

Подлинная, живая идеология формируется в поле национального дискурса и всегда учитывает реальный опыт народа. В ней отражены культурный образ героя и образ врага, образ истории и мировой культуры, образ человечества и его проблем, наконец, свой собственный словарь.

Принципы и концепты новой идеологии неизбежно будут производными от традиционного российского дискурса, который в связи с советским периодом и постсоветской смутой всё ещё не завершил своё формирование. Но в любом случае его составными частями станут этатизм, справедливость и солидарность, духовный демократизм, иконичность сознания (высшее отражается в низшем, образ Неба воспроизводится на земле).

Важная часть идеологии – обозначение духовно-исторической миссии народа. Например, миссия русских в XX веке – освободить мир от нацизма, тогда как у других народов были другие миссии. Такая миссия означает решение ряда исторических задач. «Дорожной картой» движения в этом направлении является идеология как целое. Разумеется, на разных этапах пути нужны разные «дорожные карты», в том числе уточнённые.

Идеология объясняет связи между прошлым и будущим в истории народа, даёт ответ на вопросы: кто мы? что делаем в мире? куда идём? Исторический контекст может меняться вслед за историческими

обстоятельствами, но всегда сохраняет связь с культурно-историческим опытом, традицией.

Разрывы традиции из-за революций, оккупаций, колонизаций, войн, геноцида отбрасывают идеологическое сознание народа назад, создают идеологический вакуум, который долго не зарастает, порождая примитивные и доктринёрские продукты идеологической мысли. Идеология вырабатывает не объяснительные схемы, а оптимальные решения. Поэтому в стабильные времена спектр колебаний идеологии шире, в кризисные – уже, так как серьёзные вызовы сужают пространство выбора: берётся самое надёжное и проверенное.

ГЛАВА 3. ПРОБЛЕМА «КОНСЕРВАТИВНОГО ПОВОРОТА» НА ПУТИ К ИДЕОЛОГИИ БУДУЩЕГО

В условиях начавшейся деглобализации и усиления геополитической турбулентности особое значение приобретают консервативные тенденции в каждом отдельно взятом обществе. Прежде всего следует понять, в результате каких причин сформировался новый общественный запрос на консерватизм и насколько это направление мысли соответствует вызовам современного мира.

Обещанный американскими политологами «конец истории» не состоялся. Они ошиблись. Мы живём в эпоху больших перемен: экономических, социальных, религиозных, культурных, идеологических. Живём в предчувствии мировой перестройки. В каком состоянии находится современное общество?

Неолиберальная система явно не справляется с ситуацией в современном мире. Пределы глобализации достигнуты. Международные институты и глобальная финансовая система уже не могут обеспечивать стабильное поступательное развитие. Глобализация в нынешнем виде может развиваться дальше только с помощью военного насилия.

Если раньше для обеспечения баланса сил и интересов было достаточно экономических и социальных рычагов, то сегодня множатся искусственно созданные линии напряжения. Возникают цветные революции, межнациональные и религиозные конфликты, гражданские войны. От «мягкой силы» защитники старой системы

переходят к силовым методам управления. К стратегии управляемого хаоса.

Но сегодня эта модель уже не способна предложить миру новые смыслы. Отказавшись от своего христианского фундамента, глобальный Север в конечном счёте утратил важную ценностную базу, а с ней и свою подлинную идентичность. Об этом очень убедительно говорил Святейший Патриарх Кирилл в своём докладе, открывая XXII Всемирный русский народный собор.

Либерализм поглотил все другие идеологии. Но выясняется, что он не в состоянии сохранить верность собственным основам.

Мы видим, что международное право превратилось в условность. Защита прав одних осуществляется ради попрания прав других. Демократия разрушена властью финансовых элит. Тотальная конкуренция разрушает нравственность. Идея всемирного просвещения уступила место войне цивилизаций. Иными словами, претензии либерализма на универсальность общественной модели оказались ложными, обернулись утопией.

Система не справляется. Всё происходящее говорит об износе не только привычных политических механизмов, но и идеологии. Это значит, что в мировом масштабе нас ждёт трансформация политических институтов и смена той идеологии, которая сегодня их обслуживает.

Всё это заставляет всерьёз задуматься о реальном положении России в современном, быстро меняющемся мире.

Мы помним, как в конце XX века спорили о соотношении западного и восточного в российском векторе

развития. Но на смену проблеме Запад – Восток пришла проблема глобального Севера и глобального Юга. Север всё ещё навязывает Югу идею универсального модерна, от имени которого сам и выступает, настаивая на существовании «правильной и неправильной стороны истории». Юг не верит Северу, идеология Севера буксует, в ней всё больше противоречий.

Россия занимает особое положение. В области культурного и научного потенциала, военных технологий мы – Север, а по экономическому положению и культурному влиянию в мире – Юг. И западническая, и евразийская идеи учитывают лишь одну из сторон нашего самопозиционирования. Но на самом деле Россия – не Север и не Юг, а Центр. И вот почему. Север реализует идею господства, Юг исторически находится в вассальном положении. Но для России не характерно ни господство, ни подчинение. Мы унаследовали византийские принципы культурной мозаики и равноправия культур. В своих истоках – это христианский принцип.

Парадигма Север – Юг на наших глазах уходит в прошлое вкупе с однополярным миром. На её месте возникнет триада: Север – Юг – Центр, где Центр – это смысловое ядро христианской цивилизации. В первую очередь мы имеем в виду не экономический центр, а ценностный, который может завоевать мировой авторитет.

Если Россия займёт таковое место в мире и продолжит укрепление суверенитета, то она окажется главной частью Центра. Это означает, что именно ей предстоит взять на себя историческую роль – преодоление внутреннего исторического разрыва Запада, который произошёл

в XVIII веке. Речь идёт о преодолении вековой травмы европейского сознания, преодолении раскола между традицией и современностью. России предстоит на собственном примере воссоздать эту целостность, уйти от ложного противопоставления традиции и современности. У нас есть для этого огромный духовный, или, как сейчас принято говорить, – символический, ресурс, накопленный в ходе национальной истории.

Если Россия не справится с этой задачей – роль цивилизационного Центра возьмёт на себя кто-то другой.

Когда-то Русь выбирала веру. Сегодня мы размышляем о выборе идеологии. Некоторые учёные считают, что идеологическое пространство претерпит ощутимый сдвиг. При этом в центре нового идеологического поля не будут находиться технологии – не важно, цифровые технологии или технологии управления и социального конструирования. Популярная и востребованная идея цифрового социума – только инструментарий. Она полезна для решения технических задач. Но цифра, взятая в качестве идеологии, лишь откладывает принятие решений. Потому что решение всегда лежит в сфере смыслов, в сфере качества, а не количества.

Европейские и американские философы последнее время всё чаще говорят о так называемом консервативном повороте. Но само понятие «консерватизм» требует объяснения.

Если либерализм предполагает приоритет такой ценности, как свобода, а социализм – социальной справедливости, то консерватизм, в отличие от либерализма и социализма, не содержит готовую абсолютную

ценность. Он призывает нечто сохранять и консервировать, но чётко не проговаривает, что именно.

Размытость самоопределения делает консерватизм предметом спекуляций. Его нередко воспринимают просто как некую респектабельность – и только. На практике этим понятием прикрывают то лоялизм, то конформизм, то национализм. Есть даже понятие «ситуативный консерватизм», то есть консерватизм, который кардинально меняет свою риторику в зависимости от конъюнктуры.

Консерватизм на сегодняшний день не монолитен, не един, не имеет базы, на которой можно было бы объединить всех консервативно мыслящих людей. Почему? Потому что сегодня консерватизм – это не идеология. Идеологией он станет тогда, когда сформулирует свою собственную ценностную базу.

Главная проблема консерватизма – самоопределение.

В то время как либерализм утрачивает свою ценностную базу, консерватизм её формирует, отделяя от себя все виды радикализма. При внимательном рассмотрении уже сегодня можно заметить два вектора его развития: либеральный и социальный.

В первом случае мы имеем дело с либеральным консерватизмом (либерализм с консервативной стилистикой), во втором – с левым или социальным консерватизмом, пытающимся соединить идеи традиционных ценностей и социальной справедливости. Как сказал Владимир Путин на открытии XXII Всемирного русского народного собора: «Нельзя идти против своей традиции».

Традиционные ценности в рамках консерватизма имеют расширительную трактовку. Речь идёт не о конкретной традиции, привязанной к некоей эпохе, стилю, форме, а о связи разных эпох и непрерывности исторического, социального и религиозного опыта русского народа. Речь идёт об опыте, который противостоит идее модернистских революционных разрывов и сломов.

И здесь неизбежно встаёт вопрос о ценностях. Любое поведение человека – это приоритеты, это выбор. Выбор всегда связан со шкалой ценностей. А где ценности, там и сакральность. Потому что только сакральность делает ценности абсолютными и неоспоримыми. Наши ценности сформулированы в десяти заповедях Божиих и заповедях блаженств.

Завершая лекцию, хотел бы вернуться к теме российского суверенитета. Государственный суверенитет – это способность поддерживать такое состояние страны, при котором политическая повестка совпадает с ценностями народа, а не противоречит им.

На международном уровне государство может занять лидирующее положение, если предложит свою повестку, а с ней и свои ценности окружающим его субъектам, то есть предложит миру повестку, основанную на собственных, а не заимствованных ценностях.

Именно это в ближайшее время предстоит сделать России, а именно – привести собственную политическую повестку в соответствие с национальными историческими ценностями. Решение этой задачи мы можем назвать важнейшим условием самореализации современного русского консерватизма.

ГЛАВА 4. ТИПОЛОГИЯ НАПРАВЛЕНИЙ РОССИЙСКОЙ КОНСЕРВАТИВНОЙ МЫСЛИ

В российской политике консервативное направление – самое проблемное. Русский консерватор постоянно стоит перед проблемой самоидентификации. Какие ценности отстаивать, что сохранять и консервировать?

Ведь произвольно выбранная точка на шкале истории России нередко выглядит как отрицание ценностей предыдущего исторического периода. Прежде надо разобраться в главном парадоксе отечественной истории: почему прерывание национальной традиции само по себе превратилось в традицию и повторяется от эпохи к эпохе?

Правящий класс не раз и не два в истории России запускал сценарий прерывания традиции. Так было во время Смуты, церковной реформы (раскола), в начале XVIII века, в 1917 году, в 1991-м.

Всякий раз мы видим кардинальный пересмотр и ужесточение прежних условий договора власти и общества. Каждый новый исторический отрезок – как игра на понижение.

Коротко вековую политику российского правящего класса (как официальной власти, так и либеральной оппозиции) можно определить как перманентную революцию сверху и искусственное прерывание национальной традиции. Вспомним историческую фразу А. С. Пушкина, сказанную при встрече одному из великих князей: «Все вы, Романовы, революционеры». И в пару к ней другую, произнесённую поэтом Максимилианом

Волошиным в 1920-е годы, когда он дал Петру Первому такое поэтическое определение: «Земли Российской первый большевик».

Российская революция сверху не имела абсолютно ничего общего с так называемой консервативной революцией – напротив, явление это скорее противоположное. Такой идеологический и политический формат всегда делал проблемным отстаивание консервативной идеи в России. У неё никогда не было влиятельных защитников. Будучи не в состоянии противостоять революции сверху, консерваторы на каждом историческом витке оказывались в политическом офсайде.

К сожалению, постсоветский период лишь усугубил эту проблему. Это время очередного исторического разрыва. Отказ от советской идентичности, провозглашённый в конце 1980-х, произошёл в никуда. Общество не вернулось ни к какой другой линии развития, ни к какой системе ценностей. Пока общество не определится с отношением к собственной истории, консерватизм не займёт подходящее ему место на социальной и политической карте.

Что консервировать – вот главный консервативный вопрос. Но когда этот вопрос ставится, в консервативном лагере начинается разногласица.

Каков сегодняшний консервативный идеал? В ответ на этот вопрос мы чаще всего получаем набор вечных понятий: семья, религия, нация, былые достижения. Или совсем просто и бесхитроно: стабильность, патриотизм.

Представления о традициях, достойных сохранения, у разных консерваторов разнятся.

Вот примерная типология направлений консервативной мысли в России.

Антикварный консерватизм. Ориентирован на отдельные фрагменты исторической реальности, вырванные из общего исторического контекста. Например, монархисты с ностальгией думают о престолонаследии и убиенном Николае II. Вопрос о качестве российской монархии в те или иные периоды обычно не ставится. Хотя очевидно, что, например, имена Ивана III, Алексея Михайловича, Петра II, Петра III, Павла I, Александра I, Александра II, Александра III символизируют очень разные тенденции в российской монархической государственности, и дело не только в исторической удалённости этих фигур. Иногда речь заходит о претензиях на российский престол кого-то из потомков Романовых, но с какими политическими целями, остаётся неясным. Такой подход напоминает тоску некоторых европейских консерваторов конца XIX – начала XX века по сословно-династической Европе. Антикварный консерватизм предполагает фрагментарный взгляд на историю. Нередко он нетерпим к консерваторам иного типа, то есть объективно работает на разъединение, а не интеграцию консервативных идей. К российской политической реальности он не имеет прямого отношения.

Ситуативный консерватизм. Другая крайность. Ситуативный консерватизм привязан к сиюминутной политической ситуации. Как правило, это реакция на кулуарность и элитарность политических интересов, на непрозрачность политических решений, на борьбу олигархических групп и кланов в современной России. Всё

это исключает стратегическую линию и чёткую идеологию в национальной политике.

Констатируя данную ситуацию, ситуативный консерватор использует консервативную идею просто как синоним необходимости директивных решений и усиления политического централизма. Сама по себе эта позиция понятна и объяснима, но к консервативной идеологии имеет опосредованное отношение. Необязательно быть консерватором, чтобы её разделять.

На примере украинского кризиса мы видим, что на той же позиции стоит значительная часть российских левых. Консерватизм и государственничество – естественное и здоровое сочетание. Но нередко всё заканчивается призывом: «Нам нужна консервативная политика, причём срочно. Вот политическая программа». По умолчанию считается, что с этой новой прекрасной программой можно победить на выборах и начать новую жизнь. На этом реальное участие в политике заканчивается. Даже в условиях ельцинской мультипартийности не было случая, чтобы консерваторы всерьёз засветились на предвыборном этапе, не говоря уже о преодолении пресловутого 5%-го барьера.

Консервативный коммунизм, или проект «СССР-2». Самое парадоксальное явление в нашем ряду. С одной стороны, условные консерваторы советского типа наследуют доктрине исторического нигилизма, то есть традиции отказа от традиции. В этом парадоксальность их позиции. А другой парадокс заключается в том, что как раз они, в отличие от большинства других консерваторов, довольно точно знают, что хотят реконструировать.

Им нужна реставрация исторически локального проекта советского социального этатистского государства. Это чётко поставленная, но вряд ли выполнимая задача – хотя бы потому, что материальная база СССР разрушена и воссоздать её некому. Не гастарбайтеры же будут строить «новый СССР». Не говоря уже о проблемах с выстраиванием адекватной идеологии.

Евразийство. Трендовый консервативный проект. Включает в себя чёткую антизападническую ориентацию, но столь же последовательное неприятие восточного вектора зависимости (не менее опасного, чем западного) отсутствует. Возникает перекокс. Проект «Русская Евразия» можно обозначить как мультикультурализм для державников.

Национал-консерватизм. Одна из разновидностей национализма. С евразийцами национал-консерваторы находятся в отношениях прямой идейной и политической конкуренции.

В последнее время русский национализм пребывал на распутье между так называемым имперством и открытым либерализмом западнического толка. Случай Навального яркое тому подтверждение. Внутри национализма шло размежевание. Возможно, нацистский путч на Украине ослабит позиции либерал-националистов и скорректирует часть националистов в левом направлении.

Иногда возникает впечатление, что деятельность некоторых национал-консерваторов несколько карнавальна и имеет целью маргинализацию самого национал-консервативного дискурса. Например, Иван Охлобыстин

в своей «Доктрине 77» сначала успешно маргинализировал имперскую идею, а потом стал выщучивать и православие, рассказывая всему миру о своём celibate.

Церковные и околоцерковные консерваторы. Церковные консерваторы считают, что Русская Православная Церковь ответственна за сохранение всей национальной традиции, а не только внутрицерковной, поскольку эта функция в 1990-е не была выполнена государством и недостаточно выполняется им сейчас.

Другой тезис церковных консерваторов: православие является не только главной (государствообразующей) российской конфессией, но и основой общественной этики, подобно протестантской этике в Европе и США.

Возможности церковного консерватизма ограничены, поскольку церковь по закону отделена от государства и не имеет права создавать политические организации, а священники не могут выбираться на государственные должности. Понимания светскости, аналогичного, например, американскому, позволяющему священнику быть в США заметной политической фигурой, в России пока не выработано.

Либерал-консерватизм. Разновидность либерализма, представители которого придерживаются державно-патриотической риторики, не отрицая при этом экономического либерального курса (сырьевая экономика, сворачивание социальных программ, вывоз капитала, зависимость от мировых финансовых центров). Консервативная фразеология вызывает у обывателя иллюзию, что её носители защищают некие ценности

и национальные приоритеты. Что в данном случае консервируется, очевидно. Консервируется российский либерализм. Не как идеология, но как модель развития.

Таковы основные модели консерватизма в России.

В этой типологии есть одна важная закономерность. Каждая из перечисленных групп либо не участвует в реальной политике, либо скрывает под вывеской консерватизма иное политическое содержание. Последнее особенно хорошо просматривается на примере либерал-консерваторов.

Либерал-консерватизм – обычное явление для стран Запада. И американский неоконсерватизм, и европейский неолиберализм исследователи справедливо объединяли в рамках этого направления. Но для России, как страны с периферийной экономикой, это явление контрпродуктивно.

Вообще мировая политика и экономика являют собой пример двойной парадигмы, в которой действует правило центра и периферии. Капиталы перетекают от периферии к центру, то есть из стран третьего мира в страны первого. В этих условиях западные либералы, отстаивая *status quo*, укрепляют экономику своих стран.

Россия сегодня объективно принадлежит к мировой периферии. Либеральные принципы в России также работают на сохранение этой модели, но для России она означает не присвоение, а отдачу – вывоз сырья и капиталов, утрату внутреннего рынка, захваченного импортом.

Следовательно, западный либерал-консерватор по своей функции именно консерватор: он стабилизирует

полезную для своего общества систему. Российский либерал-консерватор, исповедуя те же взгляды, социально деструктивен. Он – гарант вывоза капиталов из страны.

Учитывая эту особенность современного мира, необходимо проверить ряд положений, которые до эпохи ультракапитализма считались незыблемыми.

Необходимо поставить вопрос о том, какая позиция на российском политическом поле является объективно консервативной, а какая, пусть даже опирающаяся на консервативные символы, претендовать на звание консервативной не может.

Сегодня это одна из главных фигур умолчания в российской политике. Разрушение российского политического мифа в этой его части – дело очень недалёкого будущего. Но сегодня обыватель всё ещё уверен: консерватор – это тот, кто носит на груди табличку «консерватор», набранную готическим шрифтом для пущей наглядности.

К сожалению, в России набирает силу безудержное жонглирование политическими понятиями. Оценочных суждений много, а критериев политической принадлежности мало. Главный из них связан с ответом на вопрос: как соотносятся экономика и идеология?

В той разметке политического поля, которая сегодня присутствует в сознании рядового обывателя, реальные консерваторы не занимают положенного им места. Но в конечном счёте, исторически, Россия неизбежно придёт к необходимости консервативной политики.

Потому что единственная его альтернатива – либерализм – в России, как в любой стране мировой

периферии, не выгоден большинству, следовательно, он может быть только авторитарным или не быть вообще.

И это основная причина, по которой отечественная марка либерализма стремится приобрести консервативную окраску.

ГЛАВА 5. НАЦИОНАЛЬНАЯ ИСТОРИЯ И ЕЁ СИМВОЛЫ В РАМКАХ ОБЩЕСТВЕННОГО ДОГОВОРА

Проблема «переписывания истории» и создания адекватного вызовам времени единого учебника истории сегодня очень актуальна.

Фигуры умолчания, которыми сопровождалась эта тема на протяжении десятилетий, создали вокруг неё завесу ложной скандальности. Чтобы её убрать, требуется широкое обсуждение на первый взгляд простых и очевидных вещей, связанных с понятием «национальная история».

Главный вопрос: что такое история для обывателя – пусть даже интеллигентного обывателя – как с ней обходиться, как себя с ней вести? Оговорюсь сразу: создать железные правила обращения с историей просто невозможно, поскольку из всех гуманитарных наук как раз история и ещё философия, – самые «проблемные». Причём проблема лежит в самих основаниях этих дисциплин.

Начнём с того, что любая наука должна удовлетворять критериям системности, верифицируемости (то есть проверяемости знания), единства предмета изучения и желательно хоть в какой-то степени обладать прогностической функцией. С историей это далеко не всегда возможно. Если мы изучаем жизнь неандертальцев, то по крайней мере имеем в распоряжении артефакты (черепки, орудия труда) и более или менее точный радиоуглеродный метод. Но как только «ископаемый» период заканчивается и приоритет получают документы и огромный массив информации, задача усложняется.

Ограничить предмет изучения, как в случае с неандертальцами, становится всё труднее.

Историю чего именно мы изучаем? Какое именно прошлое? Ведь не может быть «истории всего», даже в отдельные исторические периоды. Одно дело история династий, другое – народных движений и революций, третье – экономических формаций, четвёртое – правовых систем. Это четыре совершенно разные «истории». Их нельзя объединить в единый свод. И если в физике есть единая физическая картина мира, в химии – единая химическая, то единой исторической картины нет и быть не может. Таким образом, говорить о единстве предмета исторической науки довольно сложно.

Возникнут проблемы и с верификацией – проверяемостью знаний. Дело в том, что до сих пор никому ещё не удавалось выделить в истории всеобщие закономерности. Хотя марксизм потратил много сил, чтобы их отыскать, а либерализм старался и до сих пор старается просто-напросто навязать эти закономерности (в виде неких цивилизационных критериев). А ведь история ещё не закончилась и у нас уже поэтому нет достаточной информации для анализа.

О прогностических возможностях историков даже и говорить неловко: кое-что, правда, поддаётся прогнозу, но лишь в предельно общих масштабах и далеко не всегда.

И тем не менее история используется для того, чтобы объяснить человеку его место в этом мире. Это один из самых простых и испытанных способов и менять его на другой никто не собирается (хотя в деле просвещения

масс наряду с историей используются и некоторые другие дисциплины и технологии – но это предмет отдельного разговора).

Именно поэтому история – одна из самых мифологизированных дисциплин. И бороться за полную демифологизацию истории – как бы нам этого ни хотелось – бесполезно. Это будет сизифов труд.

Ведь, как известно, летописи и исторические хроники переписывались заново при каждом князе – в угоду моменту. Увы, хотим мы этого или нет, но выражение: «История – это политика, опрокинутая в прошлое», – абсолютно справедливо. Подчеркнём особо: родилось это выражение не в России, так что какие-то там национальные комплексы и пережитки здесь ни при чём. Не случайно Отто фон Бисмарку приписывают фразу: «Битву при Садовой выиграл школьный учитель». Это о важности истории как школьного предмета и вообще воспитательных функциях школы. Об этом тоже не стоит забывать.

Сделать историю политически и идеологически стерильной невозможно, следовательно, не надо разбивать лоб о невыполнимую задачу. Итог будет много хуже того, что мог бы быть. А вот что действительно можно и нужно сделать, так это расставить приоритеты, то есть деконструировать прежде всего те исторические мифы, которые мешают национальной идентичности, вредят национальным задачам.

Первый и главный миф, от которого стоит бы избавиться: будто бы в «цивилизованном мире» озабочены построением этой самой «объективной истории», а мы

хотим словчить и выбрать себе удобную. Это не так. Никто и нигде ничем подобным не озабочен. Скорее речь идёт о придании видимости правдоподобия подходящим концепциям.

Например, понятие «нормализация истории» в Германии стараниями историка Эрнста Нольте используется давным-давно. Это делается для того, чтобы освободить национальное сознание немцев от травмирующего фактора Второй мировой войны – как от горечи поражения в ней, так и клейма нацизма. Причём с моральной точки зрения эти усилия, мягко говоря, небезупречны. Сам Эрнст Нольте в книге «Фашизм в его эпоху» утверждал, что «фашизм – это антимарксизм, который стремился уничтожить противника благодаря созданию радикально противостоящей и тем не менее соседствующей идеологии и применению идентичных, хотя и модифицированных методов»⁸. Хотя на самом-то деле нацизм уходит корнями в колониальную эпоху и гораздо древнее большевизма. Но Нольте и его последователи уверены в том, что гитлеризм – это «зеркальное отражение иудеобольшевизма и неизбежная реакция на него», а преступления советского режима они предлагают считать подлинной причиной «европейской гражданской войны», поскольку это, мол, некие «азиатские преступления». Ну и далее в том же духе.

Историк Наталья Нарочницкая совершенно справедливо замечает: «Э. Нольте интерпретировал Вторую мировую войну не как продолжение извечных стремлений к территориальному господству, а как начатую

⁸ Nolte E. *Der Faschismus in seiner Epoche*. Munchen, 1963. P. 51.

Октябрьской революцией “всеевропейскую гражданскую войну” между двумя “идеологиями раскола”. Европа же, по Нольте, впала в грех фашизма исключительно для защиты либеральной системы от коммунизма и лишь потом уподобилась своему сопернику... С лёгкой руки Э. Нольте коммунизм, всегда и везде считавшийся главной антитезой фашизму, стали называть его прототипом... Теперь главный критерий – отсутствие “американской демократии”»⁹.

Это типичный пример «нормализации истории» в исполнении уважаемых немецких учёных. Никакого стремления к объективизации и тотальной демифологизации в их усилиях, конечно, не прослеживается.

Сегодня в Германии неонацизм достаточно распространён – не в массах, а именно в профессорской среде. Причём этот перелом произошёл в конце 1980-х годов, когда «конкурирующая фирма» в лице советской историографии приказала долго жить, а позиции левых интеллектуалов ослабли.

Более простой пример: ребёнок наших знакомых, живущих в Германии, принёс из школы новость о том, что, оказывается, «Дрезден разбомбили русские». О какой объективной истории даже на школьном уровне можно после этого говорить?

Но самое главное во всём этом то, что над немецкими историками, пытающимися создать свой образ национальной истории, никто никогда не смеётся. Никто не называет это шарлатанством и изменой чистой науке.

⁹ Нарочницкая Н. За что и с кем мы воевали? [Электронный ресурс]. URL: <http://old.ves.lv/article/123808>.

Понятие «переписывать историю» (use a revisionist narrative) в мире, правда, существует, но применяется только к оппонентам. По известному принципу «у нас разведчики, у них – шпионы». В общем, если мы хотим быть настоящими европейцами, давайте примем во внимание этот *modus operandi*. И осуществим несколько необходимых шагов.

Проведём ревизию национальной истории и посмотрим, в чём её позитивный смысл и поступательное движение; исходные условия, цели и задачи. Как в математике: «Дано – вопрос – решение – ответ».

Чтобы сформировать образ национальной истории, надо устранить в коллективном сознании разрывы национальной традиции. То есть собрать то, что уцелело, несмотря на разрывы, и примирить враждующие идеологические группы, разделённые негативом исторических конфликтов. Скажем, перед лицом реальных вызовов пора бы перестать выяснять отношения бывшим «белым» и бывшим «красным».

У национальной истории должен быть чётко определённый субъект. Этот субъект – народ, нация. Это приоритет.

Чтобы история народа-нации существовала долго и счастливо, кроме устранения разрывов, неразрешимых вопросов и спорных моментов мы должны договориться о нашей идентичности. Поскольку история народа – это история людей, связанных общей идентичностью. С этого положения должен начинаться и этим заканчиваться любой учебник истории, в противном случае всё остальное бессмысленно.

Идентичность обычно определяется, как мы уже говорили, на основе квадрата идентичности. Например: русские = русское православие + русский язык + русская культура + общие исторические цели, знаковые события и фигуры. Разумеется, в многонациональной стране национальное не может быть сужено до этнического.

Важно определить роль нации в конфликтах. Например, настаивать на том, что в 1941 году СССР был жертвой, а германский альянс (не только Германия, между прочим, но и венгры-румыны-итальянцы-финны-норвежцы-японцы и др.) – агрессором. И, скажем так, у нас остались кое-какие претензии. Цифры ущерба хорошо бы обновить и опубликовать.

Мы не сможем привести в порядок свою историю, если не отречёмся от явно антинациональных действий части российских элит. Например, нам необходимо признать: Беловежский сговор 1991 года был национальным предательством и циничным попранием результатов референдума 1991 года, то есть, по сути, переворотом, поэтому он юридически ничтожен.

Сегодня самые политизированные исторические темы – это тема Новороссии и отношения с Украиной, тема нацизма и неонацизма, роль Церкви в истории страны, итоги и причины войны 1941–1945 годов, советский период, в котором не хотят толком разбираться ни противники, ни сторонники СССР, и, разумеется, период 1990-х и нулевых. Эти темы надо учесть в первую очередь в ходе анализа отечественной истории и при написании учебников.

Это актуальные политические соображения. Есть и важные общеидеологические нюансы. Россию недолюбливают западные политические элиты, потому что в России и отчасти в Восточной Европе не было периода Возрождения и Реформации. Это определило социокультурные различия. То есть средневековая культура не превратилась до конца в секулярный рационализм и институционализм. Элементы средневековой сакральности удалось даже внедрить в проект советского модерна. Эта наша особенность пугает европейцев как всякая альтернатива. Одно дело чужие монголы или китайцы, другое дело – вроде те же европейцы, но иные, альтернативные. Это очень некомфортное чувство – чувство расколотости своего коллективного «я».

Да, феномен России болезненно сказывается на евроидентичности, давит на подсознание Запада. Особенно мучительно это ощущение сейчас, когда Европа уже готова расстаться со своей идентичностью (христианством) и уйти в неоязычество. А Россия остаётся христианской и служит западным европейцам напоминанием о самих себе – настоящих. К тому же при таком раскладе Россия – если выживет, конечно – может стать единственным наследником подлинного европеизма. Западным европейцам это неприятно, и их вполне можно понять. Но это их проблемы, а не наши. Наше дело – исходить не из того, что мы хотим в Европу или мы тоже Европа, а из того, что мы-то и есть Европа, хранители христианской евроидентичности.

При этом надо понимать: главная борьба за историю разворачивается всё-таки не в учебниках, а в реальном

мире. Политической конкуренции, как и конкуренции экономической, никто не отменял. И, разумеется, не всех устраивает русский сценарий европейского развития. Развал, уничтожение России путём распространения соответствующих исторических мифов – естественное желание наших «естественных» конкурентов. К сожалению, такой исход выгоден не только внешним противникам, но и тем внутрироссийским игрокам, кто хотел бы поживиться, распилив российское наследство точно так же, как распилили советское наследство в 1990-е. Возможен ли Беловежский путч-2? Тут всё просто. Если государство не платит интеллектуалам за национальные проекты, другие центры силы (внешние) будут платить за антинациональные. Это не теория заговора, а всё тот же принцип конкуренции. Конечно, одна из первых задач антироссийских сил – разрушить исторический консенсус и чувство русской идентичности. Без этого нация перестаёт быть нацией, а общество разваливается на глазах. Можем ли мы сопротивляться этой тенденции и каким образом? Да, разумеется. Мы должны договориться о базовых вопросах и национальных интересах, лишив привилегированного статуса либеральную пропаганду. Это очевидно: не расчистив «территорию истории» и «пространство идеологии», на ней невозможно ничего вырастить.

Подводя итог, стоит вновь перейти к вопросу общего порядка: а какие вообще проблемы у современной исторической науки? Думается, проблема у истории сегодня одна-единственная – двоемыслие. Необходимость скрывать свой пропагандистский характер. Если же сводить

историю к источниковедению, то вообще нет никаких проблем.

Как сегодня должен работать историк? Он должен хорошо понимать, чему место только в архивах, а чему – ещё и в учебниках. Хотя бы потому, что в учебники в любом случае не попадёт всё сразу: формат школьного и вузовского пособия не резиновый. Значит, выбирать так или иначе придётся. Следовательно, необходимо дать картину, из которой будет следовать единство традиции, идентичности, национальных целей и задач. Следует забыть такие выражения, как «суд истории» и «коллективная вина». Это политическая риторика куда более низкого уровня, чем та, которая потребна историку. В истории есть ошибки и спорные решения, надо искать их причины и отвечать на вопросы «можно ли было их избежать» и «почему не удалось этого сделать». Никакие ошибки никогда не перевешивают национальные цели и национальные задачи.

Имеет ли право историк на свою интерпретацию событий? Ну разумеется, потому что точка зрения любого историка – это уже интерпретация. Ведь объективной истории не бывает. Так что это право одновременно и неизбежность. Но любой историк должен осознавать важность своей профессии, которая в этом смысле подобна профессии врача и учителя. Осознавать – и согласовывать свою деятельность с принципом общественного блага. И помнить главное: история, как и философия, должна не только объяснять, но и менять мир. Но поскольку истории вне идеологии быть не может, историку необходимо помочь – отменить нелепый

конституционный запрет на идеологию, а точнее, на национальные принципы и ценности. Причём как можно скорее. Если народ не сформулирует свою идеологию, он неизбежно примет чужую.

Крайне вреден для работы с национальной историей абсурдный тезис о поисках национальной идеи. Национальная идея не одна, их много, это писанные и неписанные правила, по которым живёт общество. Но эти правила выводимы из более общих категорий. В нашем распоряжении должен быть чёткий и понятный образ традиции и идентичности (субъективное переживание принадлежности к традиции), дальше идут исторические цели и задачи. А национальные идеи выводимы из этих базовых понятий.

Итог из всего вышесказанного следующий: национальная история – это общественный договор, но не по поводу настоящего, а по поводу и прошлого, и настоящего, и будущего.

ГЛАВА 6. КОНЦЕПТОЛОГИЯ ТРАДИЦИИ В СОВРЕМЕННОМ ИДЕОЛОГИЧЕСКОМ ПРОСТРАНСТВЕ

Слова «традиция», «традиционные ценности», «традиционализм» в последнее время звучат всё чаще, а их содержание вызывает дискуссии. В ряде случаев позиции их участников отличаются в связи с тем, что данные понятия могут иметь различный смысловой объём и разные смысловые границы.

Как говорили известные интеллектуалы, начиная с древних конфуцианцев и заканчивая приверженцами современной аналитической философии, прежде чем ставить проблемы, надо договориться о понятиях и терминах. В этом смысле традиции не очень повезло. Это слово незаслуженно превратилось в стикер, наклеиваемый на что угодно, подобно стабильности, устойчивому развитию, модернизации и другим подобным словам с крайне широким спектром употребления. Практика использования терминов-заклинаний без чётких смысловых границ обычно сводит на нет результат любой научной дискуссии, а в социально-политической и медийной сферах ведёт к развитию манипулятивных технологий. Где нет предметного содержания, там возникает его иллюзия: свято место пусто не бывает.

Но традиции не повезло вдвойне. Её трактовка не только размыта, но и предельно мифологизирована. В консервативной среде о традиции говорят как о фундаменте нравственных ценностей, что само по себе верно, но отнюдь не исчерпывает традициологическую проблематику. В рамках прогрессистской парадигмы традиция

воспринимается как благопристойное обозначение ретроградства. Истоки этого второго подхода связаны с либеральной социологией и её догматической идеей традиционного общества. Например, Юрий Левада ещё в 1970-е годы утверждал, будто бы традиции характерны именно для традиционного общества, что они препятствуют нормальному целеполаганию и рациональному поведению в обществе современном.

И сегодня ещё довольно часто встречаются утверждения о том, что традиционалистские ценности якобы не способствуют самоорганизации индивидов и общностей, зато, напротив, способствуют поддержанию вертикали власти.

Но при внешней претензии на некую историчность (в самом общем и абстрактном понимании таковой) на деле модернистская идея об архаичности и реакционности всего, что связано с традицией, направлена на оправдание культурного неравенства. Философ А. С. Панарин справедливо писал в связи с этим: «Борьба современности с прошлым обретает форму борьбы цивилизаций, одна из которых олицетворяет модерн, остальные – устойчивую и агрессивную архаику, не содержащую никаких имманентных предпосылок желаемой общественной эволюции»¹⁰.

Вполне очевидно, что концептология модерниста напрямую связана с вполне определённой традицией – протестантской. Вот почему Макс Вебер, описывая дух капитализма, стремился «исследовать вклад в этот дух протестантской традиции, продолжающей действовать

¹⁰ Панарин А. С. Православная цивилизация в глобальном мире. М., 2003. С. 18.

и сегодня»¹¹. По существу часть (секуляризированная протестантская традиция) выдаётся за целое (цивилизацию модерна). Эта историческая диспропорция заложила в модернистский дискурс глубинное противоречие – противоречие между культурспецифичностью данного дискурса и его претензиями на всемирную значимость и универсализм.

Так одна из традиций, противопоставляя себя прочим традициям, порождает объективацию этого противопоставления как якобы исторического, эволюционного, темпорального, а не культурного и, в пределе, расово-идеологического, каковым оно является на самом деле. Впрочем, в наиболее кризисные моменты истории XX и XXI веков подлинная подоплёка конфликта между традицией и контртрадицией (а не традицией и современностью) давала о себе знать в явном и неприкрытом виде. Поэтому стоит согласиться с выводами А. С. Панарина, который утверждал: «Просвещенческий гуманизм, в отрыве от христианского архетипа сострадательности, превращается в идеологию сверхчеловека, претендующего на то, чтобы монополизировать современность и объявить большинство неполноценной расой традиционалистов»¹². И несколько ранее по тексту: «Благородную открытость просвещения они заменили эзотерикой “демократического” расизма, связанного с убеждением в том, что демократия имеет свой цвет кожи и свой тип ментальности, характеризующий европейского “белого

¹¹ Панарин А. С. Православная цивилизация в глобальном мире. М., 2003. С. 125.

¹² Там же. С. 30.

человека”. В начале 1990-х годов мало кто обратил внимание на тот факт, что “новые демократы” мыслят по-расистски, отказываясь от установок христианского и просвещенческого универсализма».

Не секрет, что социология и психология в эпоху неолиберализма являются идеологическими дисциплинами, выполняя примерно такую же функцию легитимации властных институтов, какую выполнял исторический материализм при социализме. Поэтому социологический анализ традиции развивался в условиях идеологических ограничений. В этой ситуации дихотомия традиция – современность использовалась как мягкий вариант и эвфемистическая замена оппозиции варварство – цивилизация.

В результате «традиция» оказалась в ситуации, в которой находилось и понятие «Средневековье», надевшееся негативно-оценочным смыслом (dark ages – «тёмные века») и лишь частично реабилитированное работами историков «школы Анналов». При этом само понимание традиции было сужено до описания ряда исторически локальных явлений и на уровне обыденного сознания начало восприниматься едва ли не как синоним средневековости, а та в свою очередь стала синонимом мракобесия, непросвещённости, суеверности.

Так выстраивается лабиринт эпитетов и метафор, попав в который сознание обывателя уже не находит выхода.

К счастью, воинствующий антитрадиционализм в культуре и науке всё же не стал тотальным; сегодня можно с удовлетворением это констатировать. В рамках

социологии уже с 1960-х годов накапливаются предпосылки для поворота к традиции. Классическая дихотомия традиция – модерн постепенно подвергается переосмыслению. Вначале возникает идея о разных типах модернизации, которые не отрицают, а трансформируют традицию. Затем о традиции начинают говорить как о стабилизационном факторе модернизации, закрепляющем её результаты и таким образом ускоряющем, а не тормозящем развитие.

В 1980-е годы появляются исследования, представляющие традицию как многоаспектный, диалектический механизм культурной преемственности и комбинированного развития. В некоторых из них речь идёт о модернизации как части традиции и о том, что традиция – это важное условие реальных, а не симулятивных демократических процессов, условие гражданской свободы.

Традициология как направление мысли продолжает пробивать себе дорогу в рамках общественно-гуманитарных наук. Переоценка понятия «традиция» продолжается в постколониальных и постсекулярных исследованиях. И сегодня учёный вынужден делать выбор между линейной, эволюционистской концепцией веберовского типа и поствеберовской идеей изменчивости и диалектичности традиции.

Во втором случае он признаёт, что традиция обладает как устойчивостью, так и изменчивостью, а баланс того и другого обеспечивает целостность структур коллективного опыта в условиях социальных сдвигов и потрясений. И наоборот: если происходит разрыв традиции, как в России в период церковного раскола или

в 1917 году и 1991-м, это грозит быстрым социальным регрессом.

Сегодня жёсткая дихотомия традиционное общество – модерн выглядит всё более надуманной, а её претензии на истолкование логики истории необоснованными. Для многих очевидно, что традиция – это не любовь к прошлому, а понимание взаимосвязи между разновременными процессами. Традиционализм направлен в будущее, он работает над образом будущего и над целеполаганием в настоящем, используя исторический ресурс.

Например, фундаментальная наука может развиваться только в обществе с сильной традицией. Вне традиции, в рыночном обществе она гибнет по причине среднесрочной нерентабельности. Именно поэтому сейчас наука существует за счёт заделов 1970-х годов, новых прорывов не наблюдается, а понятие «научно-технический прогресс» вытеснено ни к чему не обязывающим словечком «инновации». Не случайно Станислав Лем с горечью говорил, что фантасты мечтали о покорении далёких планет, а человечество принялось плодить бесполезные для него виртуальные вселенные. Антитрадиционализм оказался тормозом развития¹³.

Какова природа терминов «социал-традиция», «социал-традиционализм»? Строго говоря, семантика социального входит в концепт традиции. Тем не менее я считаю нужным специально выделить это понятие. Это особенно важно для русского контекста. Ведь

¹³ Более подробный анализ феномена традиции см.: Щипков А. В. Социал-традиция : монография. М., 2017.

социальная справедливость и традиция – две стороны одного целого – оказались трагически разделены в России накануне 1917 года. Но теперь конститутивное для русской культуры чувство социальной справедливости, прежде отданное на откуп одной лишь левой политике, занимает место в общей логике традиции.

Что такое общество социал-традиции (оно же большое общество)? Это общество взаимной ответственности. Такое общество предполагает нерасторжимый исторический договор будущих поколений и поколений предшествующих. Каждое поколение имеет голос в рамках этого исторического консенсуса. Только в этом случае у нации возникает историческая миссия – необходимое условие её выживания.

Современное состояние России, неустойчивое и неопределённое, с вакуумом идеологии, преодолимо в рамках нового традиционалистского мышления. Когда оно будет преодолено, русские вернуться к своей исторической миссии, связанной с их византийским наследием.

ГЛАВА 7. СЕКУЛЯРНОСТЬ И СЕКУЛЯРИЗМ В СОВРЕМЕННОМ ИДЕОЛОГИЧЕСКОМ ПРОСТРАНСТВЕ

В области социальных наук секулярность долгое время было принято считать синонимом нерелигиозности. Негативный, апофатический характер такого определения обычно не порождал вопросов. Но в условиях постсекулярной культуры закономерен вопрос: какое позитивное определение можно дать светскости – без приставки «не» и без привлечения синонимов, ничего не проясняющих, но загоняющих попытки дать определение в ситуацию логического круга?

Попробуем подойти к ответу на этот вопрос.

1. Секулярность не монолитна. На деле существует множество идейно не схожих секулярностей, как и множество религий. Поэтому говорить по старинке о секулярности вообще так же странно, как говорить о религиозности вообще.

2. Секулярность идеологична. Сегодня уже не вызывает сомнений тот факт, что понятие светскости-секулярности – идеологическое. Отсюда и термин «секуляризм» («секуляристский») – обозначающий радикальный и авторитарный вариант секулярности. Отсюда и знаменитый совет избегать «вульгарного примитивного понимания светскости» как антирелигиозности, который озвучил Владимир Путин в 2013 году.

3. Секулярность не антирелигиозна. Отделение Церкви от государства – важный принцип светскости, но он не означает отделения религии от государства в большей степени, чем отделение атеизма или агностицизма.

Иначе было бы непонятно, почему атеизм или позитивизм в школе и в парламенте уместны, а религиозность – нет.

4. Секулярность (как и религиозность) не может быть критерием социальной или культурной «полноценности». Понятие «секулярность» долгое время было сцеплено с классической дихотомией современное – традиционное. Но как показывает наблюдение, современному обществу свойственен скорее комбинированный сценарий развития, когда новые социальные явления и институты не вытесняют, а наслаиваются на предыдущие. Поэтому в социальных науках происходит отказ от вышеупомянутого жёсткого разделения истории на время традиционного общества и время общества модерна.

5. Секулярность (как и религиозность) мифологична. Сегодня вполне очевидно, что между светским и религиозным гораздо меньше кардинальных, глубинных различий, чем казалось прежде. Более того. Если дать какому-то варианту светскости превратиться в завершённую идеологическую систему, в ней, как во всякой идеологии, легко будет отыскать квазирелигиозные основания. Например, современный позитивизм и эволюционизм имеют собственную «священную историю»: это концепция социального прогресса, понимаемого как освобождение от догматизма и косности.

Иными словами, мы сегодня имеем дело с открытием и осознанием мифорелигиозных оснований светскости-секулярности. До недавнего времени об этом было не принято говорить. Но сегодня не говорить об этом уже нельзя.

Феномен неочевидности, условности границ религиозного и секулярного учёные анализируют в рамках проблематики постсекулярности. Они отмечают, что современные формы секулярного позитивизма порождают всё больше иррациональных и гибридных понятий, формализация которых затруднена. Без прояснения данной проблематики невозможно построить сколько-нибудь удовлетворительное социологическое описание современного общества и упорядочить отношения различных по образу жизни социальных групп, избежав конфликтов между ними.

К сожалению, некоторые сегодняшние определения светскости грешат либо логической некорректностью, либо дискриминацией представителей традиционных и классических религий.

К первому случаю относится, например, следующее распространённое определение: «Светское государство... регулируется на основе гражданских, а не религиозных норм; решения государственных органов не могут иметь религиозного обоснования». Очевидно, что сравниваются несравнимые категории, как, например, белое с горячим. Гражданских, а не церковных – было бы более понятно. Ведь что такое гражданские нормы? Это нормы близкие большей части общества. Но таковыми могут быть любые нормы, включая религиозные. Разве католические убеждения не играли важную роль в идеологии польской «Солидарности»? Протестантизм – во взглядах электората Дональда Трампа? Иудаизм – в израильском обществе? Конфуцианство – в Китае? Разве исламскую революцию в Иране делало не гражданское

общество? Иными словами, противопоставление по линии гражданское – религиозное абсолютно некорректно. Это либо логическая ошибка, либо заведомый обман.

Второй случай – это наследие той самой, по словам В. Путина, «вульгарной трактовки светскости», для которой религия – это просто архаичная, несовершенная система знания, которая якобы преодолена наукой. Данная точка зрения давно устарела. От единого научного мировоззрения мир отказался в период падения коммунизма. Как известно, полная формализация системы знания невозможна, она будет либо противоречивой, либо неполной. Сегодня даже внутри науки нет единой сложившейся картины мира, единого мировоззрения, научно-методологические споры продолжаются, в том числе и о принципах научности. Неудивительно, что границы самих феноменов религиозности и светскости научно не определены.

Будем откровенны: в понимании светскости огромную роль играл исторический фактор – первоначальный импульс антирелигиозности, отрицания религии. Но сегодня это не работает. Дискриминация традиционной (классической) религиозности, характерная для XX века, – это дань определённой, причём довольно трагической эпохе.

Светское государство должно быть равноудалено от разных мировоззрений, поскольку любой другой подход означал бы дискриминацию одних мировоззрений и привилегию для других. Если, например, строго придерживаться принципа равноудалённости, то светскость не будет иметь ничего общего ни с религиозностью

(классической и неклассической), ни с атеизмом, ни с различными позитивистскими, этноцентрическими и прочими учениями. По всей видимости, такое государство окажется на позициях агностицизма: «Я знаю, что я ничего не знаю».

Правда, при этом государство всё равно будет вынуждено считаться с традициями данного общества – какими бы они ни были, – поскольку традиция значительно облегчает общественное строительство и управление. Это значит, в частности, что в мире могут существовать более атеистические и более религиозные государства, хотя крен в ту или иную сторону будет сглажен на уровне государственного управления. При этом и те и другие государства должны считаться светскими.

Резюмируя сказанное, я бы дал следующее определение современного светского государства – это государство, чьи нормы и идеалы определяются независимо от отношения к религии, идеологии или иной системе знания, но исходя из их исторической роли в жизни конкретного народа. То есть в соответствии с демократическим принципом большинства, перенесённым в историческую перспективу.

Последнее и, может быть, самое важное. Разбираться со сложным понятием светскости на одном только экспертном уровне недостаточно. Обсуждать проблематику и концептуальные основания светскости необходимо всему обществу – ведь решается наша судьба, судьба одного из краеугольных камней нашей коллективной идентичности. И условием такого обсуждения является честное и открытое решение вопроса об общепринятой

идеологии – она всё же есть или её не существует. Только после этого можно будет перейти к проблеме светского-религиозного.

ГЛАВА 8. ЭКОНОМИЧЕСКИЕ ВОПРОСЫ В ТЕОЛОГИЧЕСКОЙ ПЕРСПЕКТИВЕ

Экономика не является зоной, закрытой для осмысления с точки зрения Слова Божия. Христианин может выносить своё суждение и оценку процессам, связанным, в частности, с современным феноменом глобализации.

Разумеется, члены Церкви не претендуют на знание основ биржевой аналитики или законов функционирования сырьевых рынков. Но общие подходы в макроэкономике, связанные с долгосрочными социально-политическими приоритетами, были и будут для нас предметом серьёзного разговора. В противном случае проблемы мирового развития в целом превратились бы в замкнутую сферу оккультного знания, а вместо экспертизы и аналитики мы бы получили некое подобие жреческих практик, не подвластных общественному контролю. Такая ситуация недопустима ни с точки зрения христианской морали, ни с точки зрения элементарных требований демократического подхода к обществу и человеку.

За макроэкономикой стоит судьба миллионов людей и их интересов. Начнём с определения глобализации. Глобализацию можно определить как навязанную мировыми финансовыми центрами систему экономических и политических отношений, невыгодную для большинства национальных субъектов. Итогом становится растущий мировой кризис и архаизация политики, выражающаяся в таких явлениях, как рыночный фундаментализм, правовой нигилизм, христианофобия, неонацизм.

Мотором глобализации является экспансия капитала, но поскольку мировые рынки поделены и перенасыщены, она уже упёрлась в потолок своих возможностей. Отсюда соблазн строить долговую экономику и брать в долг у следующих поколений. Но эти меры – лишь отсрочка неизбежного коллапса системы.

Тем не менее глобализированная экономика несёт с собой богатый набор инструментов принуждения. Яркий пример – проект Трансатлантического партнёрства, который США долго навязывали Европе и который способен обескровить Западную Европу точно так же, как Западная Европа обескровила собственную периферию – Грецию, Португалию, Прибалтику, Украину.

Систему глобалистских институтов обслуживает идеология монетарного постгуманизма, характерная прежде всего для адептов так называемого неолиберального консенсуса, чьё доминирование, судя по всему, вступило в фазу завершения. Преодоление границ и формирование единого культурно-экономического пространства, о котором говорят сторонники этой идеологии, на деле представляет собой односторонний процесс. Попробуйте войти со своим капиталом на американский или европейский рынок, купить что-то более серьёзное, чем сеть закусочных. Другой пример: для стран, вступивших в ВТО, существует договор о взаимных обязательствах с этой организацией, предполагающий ослабление тарифных и таможенных барьеров в обмен на кредиты и технологии. Санкции, введённые по отношению к России, фактически равнозначны отказу другой стороны от своих обязанностей по договору. Разве мы не должны

в этом случае отказаться от своей части обязательств? И это не единственный пример «сотрудничества», свидетельствующий о необходимости серьезного анализа последствий глобализации.

Сегодня в ходу различные формы «монетизации личности», когда экономика пытается подавить элементы человеческой идентичности, которые не подвластны законам рыночного обмена (вера, мораль, семейные ценности, национально-культурная специфика). И это не может не внушать тревогу.

Общественный контроль за экономическими решениями и этические приоритеты в рамках такого контроля необходимы. Это условия устойчивого развития и социальной стабильности.

В «Основах социальной концепции Русской Православной Церкви» хозяйственная деятельность рассматривается как «сотрудничество Богу». Раскроем этот тезис. Прежде всего, необходимо отказаться от ряда очевидных стереотипов, которые мешают отрефлексировать христианский подход к социально-экономической реальности. Один из них связан с убеждением в существовании экономики как некой автономной сферы. Чистой экономики в мире не существует, как не существует чистого разума или чистого искусства. И то и другое и третье – культурспецифичные явления, психологически и идеологически опосредованные.

Христианская ортодоксия – это культурно-этическая матрица, которая, подобно протестантской матрице, как это было описано у М. Вебера, способна породить собственный формат хозяйственных отношений

и хозяйственной этики. Поэтому необходимо соизмерять экономическую деятельность с категориями нравственности.

Ещё один важный момент заключается в том, что любые догмы – коммунистические, неолиберальные, постгуманистические, секуляристские, – если они вторгаются в сферу морального выбора, с точки зрения христианской ортодоксии являются идолопоклонством. И одно из проявлений такого рода идолопоклонства – сакрализация понятия «глобализация».

Необходимо избавиться от отношения к глобализации как к чему-то фатальному и безальтернативному. Во-первых, следует понимать, что понятие «глобальный» («глобалистский») вовсе не означает по умолчанию универсальный, поскольку данный проект создан на базе протестантской цивилизационной матрицы, оснащённой идеологическим инструментарием монетарного постгуманизма. Во-вторых, существуют естественные пределы глобализации, и они уже достигнуты. В мире усиливается системный кризис, связанный с невозможностью расширения рынков, то есть кризис падения эффективности капитала. Ресурсы и возможности развития в рамках прежней парадигмы объективно исчерпаны. На фоне этого кризиса концепция глобального мира обнаруживает идеологическую слабость.

Глобализация достигла пределов, но застыть в одной точке она не может, поэтому проект начинает сыпаться. Этот процесс идёт по нарастающей, и наша задача – успеть возвести несущие конструкции новой экономической модели и нового политического мышления прежде,

чем старая «постройка» окончательно разрушится. Поэтому в настоящее время в среде политиков и интеллектуалов активно формируется группа с альтернативными взглядами на экономику и общество, которая критикует систему ценностей глобального проекта и которой предстоит в условиях его краха дать миру новую социально-экономическую модель – более нравственную, более справедливую и более долговечную. Над этим идёт активная работа. От старой модели, основанной на ссудном проценте и тотальной зависимости, придётся избавляться. И чем раньше это будет сделано, тем менее разрушительны будут последствия для общества.

Важнейшим социально-психологическим явлением, сопутствующим глобализации, стало повсеместное распространение культа потребления. Гедонизм стал гражданской религией: *Станем есть и пить, ибо завтра умрём!* (1 Кор. 15, 32). Но современное потребление проявляется не только в гедонизме. Современное статусное потребление таково, что речь идёт о потребительских и поведенческих кодах (подобных дресс-коду), от которых зависит социализация и социальная идентификация личности. И это, разумеется, затрудняет реализацию свободы выбора, дарованной человеку Богом.

Статусное, регламентированное потребление практикуется для удовлетворения комплекса социального превосходства или социальной «полноценности», оно превращается в ритуальную практику, направленную на символическое достижение воображаемого изобилия, полноты (ср. выражение «быть в тренде»), то есть некой гиперреальности, пародии на Эдем. Эти

материально-символические практики представляют собой форму идолопоклонства, присущую секулярной квазирелигиозности. Навязанные модели потребления, несмотря на тезис о свободе и открытых возможностях, несут в себе такое же рабство, как и принудительное производство, но не физическое, а умственное и духовное. Религия потребления обращает человека в бегство от себя и дарованной ему Богом свободы выбора к иллюзорному, мнимому выбору.

Отдельный и важный предмет для критики с христианских позиций – это догоняющая модель модернизации. К сожалению, данная идеологема, будучи принятой к исполнению, разрушает социальную структуру и духовную жизнь догоняющих обществ, но не позволяет приблизиться к кумиру даже в материальной сфере. Так называемое лидерство крупных экономических игроков оплачено ресурсами догоняющих, поэтому богатые государства продолжают обогащаться за счёт всех остальных. Но реальная конкуренция – это конкуренция проектов, а не игроков одного проекта, осуществляемая по правилам, которые определяют монополисты.

Нельзя обойти вниманием и рост социального неравенства. Нередко социальное неравенство обосновывается социал-дарвинистскими и социал-расистскими идеями о «естественном отборе», «генетическом мусоре», «социальном балласте» и 85% населения, которые составляют проблему для 15% успешных. Всё это напоминает о мрачных временах сословных обществ.

Несколько лет назад в лоне Церкви возник тезис: «Жизнеспособна лишь такая экономика, которая

сочетает эффективность со справедливостью и общественной солидарностью» (Послание Предстоятелей Православных Церквей от 12 октября 2008 года). Для такого подхода объективно необходим суверенитет, приоритет национального права над международными квазиправовыми институтами. Последние, подчеркнём, не легитимизированы никакими электоральными и плебисцитарными процедурами.

Для реализации принципов нравственной экономики необходимо ограничить аппетиты транснациональных элит, легитимность которых близка к нулю, тогда как их влияние на мировую экономику безмерно. Эта диспропорция вместе с порождающей её диктатурой корпоративного типа должна быть пересмотрена. Само существование таких элит представляет собой печальное наследие колониальной эпохи. Здесь надо начать с покаяния и компенсации со стороны ряда западных стран за колонизацию. Уверен, что со временем неизбежен международный суд над колониализмом и неофашизмом.

Пример современного неоколониализма – размещение золотовалютных резервов за пределами страны, обслуживание чужих экономик, внешний контроль за банковской сферой. Всё это связывает национальные ресурсы и исключает нормальные инвестиции для собственного рынка, ведёт к недомонетизированности периферийных экономик. Для решения многих из указанных проблем национально ориентированные специалисты предлагают национализацию банковской системы (но не производственного сектора).

Нельзя не отметить неограниченную эмиссию как единоличное право одного-двух мировых центров. Привилегии эмитентов недопустимы. Именно они привели к порочной модели стимулирования роста за счёт эмиссии долларов.

Современная долговая экономика основана на перекредитовании, которое представляет собой привычку брать займы у будущих поколений. Но основой экономики должны быть не умножение искусственных потребностей, не искусственная накачка спроса и не финансовые спекуляции. Людей приучили жить не по средствам. А теперь в России приходится в срочном порядке брать под контроль деятельность коллекторских агентств и спасать ипотечников, которые не в состоянии отдать валютный заём по новому курсу после спекулятивной девальвации.

В мировом масштабе неограниченная эмиссия создаёт над экономикой навес из необеспеченной денежной массы. В какой-то момент начинается схлопывание финансовых пузырей (пирамид), как было с американскими кампаниями в 2008 году, а в конце концов и мировой финансовой системы в целом. «Лишние» деньги стоило бы направить не на бесконечное формирование всё новых и новых потребностей, но на преодоление социального неравенства, лечение болезней, заботу об экологии и на другие действительно полезные вещи, улучшающие жизнь всех членов общества, а не на вознесение одних людей над другими.

В сегодняшнем режиме санкций мы скорее могли бы диверсифицировать экономику, ослабить её кредитную

и сырьевую зависимость, ввести собственную платёжную систему и прогрессивную шкалу налогообложения, подумать о государственном контроле над банковской и культурной сферами. Тогда как в обычных условиях эти меры откладываются бесконечно, а любые инициативы вязнут в бюрократическом болоте. Сегодня у страны появился исторический шанс выскочить из экстенсивной модели зависимого периферийного развития.

Существование в качестве придатка разваливающегося, доказавшего свою аморальность и неэффективность проекта не совместимо с религиозной и цивилизационной миссией русского народа, а также самого российского государства. Православный взгляд на все сферы жизненного мира, включая народ, экономику, основан на библейской ценностной базе. Россия, её народ, её традиция не могут подчиняться мировой корпорации во главе с неким советом директоров и выступать в роли непрофильного актива. Важная задача сегодня – создать национально мыслящую элиту, слой органических интеллектуалов, которая бы взяла на себя бремя нового проекта развития и обеспечивала его теоретический потенциал. Мы стоим перед необходимостью возродить собственное проектное мышление в экономической, социальной и политической сфере. Это вопрос отнюдь не только национального престижа, но исторического выживания народа и государства.

ГЛАВА 9. СДВИГ СОЦИОКУЛЬТУРНОЙ ПАРАДИГМЫ И ЕГО ОТРАЖЕНИЕ В ИДЕОЛОГИИ

Выражение «устойчивое развитие» всё ещё встречается в официальных документах форумов и конференций, но сегодня оно уже звучит как анахронизм. В наше время слишком явным кажется преобладание периодов социальной неустойчивости, турбулентности над периодами равновесия. Мы живём в эпоху перманентной социальной дестабилизации.

И в краткосрочной, и в среднесрочной перспективе наше общество, похоже, ожидает ещё один период кардинального социального сдвига, который средствами обыденного языка чаще всего обозначается как время больших перемен. У немалой части населения России имеется опыт существования в таких исторических обстоятельствах, приобретённый в момент исчезновения СССР. В сегодняшнем мире возникла ситуация, очень похожая на позднесоветскую. Правда, предстоящие, а по существу, уже начавшиеся перемены гораздо сильнее растянуты по времени. Только они охватывают не одну страну или группу стран (политический блок), а мировую систему в целом.

Интуитивно знакомое нам ощущение застоя, как говорится, висит в воздухе. Им пропитана общественная атмосфера. Привычная модель общественной жизни находится в кризисе, вместе с ней кризис испытывает и сфера идей, что и предопределяет неизбежность кардинального сдвига в сфере идеологии и социальных отношений.

Пределы глобализации.

От экономического к силовому сценарию

Сегодня вызывает всё больше вопросов идея универсалистской культуры, которая была призвана заменить культуру так называемого традиционного общества. Сколько бы теоретики социального конструктивизма ни называли нации, конфессии и цивилизационные единства «воображаемыми сообществами», вместе с их политической отменой исчезают реальные социальные связи и институты, действующие в любом обществе изнутри, на уровне исторической памяти. В условиях их «отключения» регулирование обществом приходится осуществлять с помощью искусственных административно-политических механизмов, имитирующих демократию и держащихся либо на финансовых вливаниях, либо на силовом принуждении.

Финансовые вливания не бесконечны, а мировые рынки не бездонны. Развитие событий в последние десять лет показало, что невозможно бесконечно накачивать спрос и строить кредитную экономику, искусственно поддерживая непроизводительный middle class с помощью неограниченной эмиссии. Данная ситуация характеризуется независимыми экономистами как кризис или падение эффективности капитала, означающий, что мировая финансовая система больше не в состоянии поддерживать искусственный экономический рост. Авторы, разделяющие эту точку зрения, в России не слишком популярны. Но несколько лет назад тексты некоторых из них были собраны под одной обложкой в сборнике «Закат империи США: Кризисы и конфликты».

Впрочем, изучение проблемы конечности капиталистической модели развития имеет давнюю историю, которая связана не только с марксизмом и модернистской версией социализма. Начало этому направлению положено ещё Адамом Смитом в «Исследование о природе и причинах богатства народов», затем продолжено в рамках неомарксизма, т. е. не столько самим Карлом Марксом, сколько Розой Люксембург и её последователями. Иногда этот взгляд несколько тенденциозно называют «теорией автоматического краха капитализма».

Впоследствии развитие указанного комплекса идей происходит в работах левых и левоконсервативных социологов, экономистов и философов, в первую очередь принадлежащих к школе мир-системного анализа или её предтечам: Валлерстайн, Арриги, Пребиш, Харви и др. Ситуация кризиса эффективности капитала означает остановку экономического мотора глобализации. Первым признаком этой остановки является расползание геоэкономики на различные валютные зоны. Таков экономический итог событий последнего времени.

С политической точки зрения происходящее означает, что пределы глобализации достигнуты, поскольку международные институты, в том числе и финансовые, уже не могут обеспечивать стабильное поступательное развитие. Сохранение неолиберальной системы (как всякой неэффективной социально-экономической системы) вопреки объективным общественным процессам возможно только с помощью ужесточения прямого силового контроля. Это означает переход от финансово-экономических к военно-политическим и просто военным

методам регулирования в планетарных масштабах. Глобализационный проект, таким образом, из монетарного и культурного превращается в административно-принудительный, в форму чистой кратократии.

Этот процесс невозможно охарактеризовать иначе как системный кризис либерального капитализма и переход от этой социальной модели к состоянию посткапитализма. Но методы управления меняются быстрее, чем идеология. Позже всего изменения в состоянии общества сказываются на официальной риторике правящих элит. На первом этапе мы наблюдаем даже обратный процесс: окостенение и радикализацию этой риторики, утрату либеральным дискурсом остатков гибкости и возможностей отражения реальной ситуации в обществе. Властно-принудительное обеспечение устойчивости проекта пока, напротив, порождает высказывания о непогрешимости неолиберального миропорядка, о том, что любое несогласие с этим миропорядком делает несогласного изгоем, живущим на «неправильной стороне истории».

Важное следствие нарастания тоталитарных тенденций в неолиберальном обществе – это трактовка категории свободы как права ограничивать свободу другого – на правах лидера и под предлогом цивилизационной, культурной или социальной неполноценности оппонентов, обозначаемых терминами «деplorанты», «недолюди», «потомственные рабы», «совки» и т. п., то есть с помощью классического hate language. Такое произвольное назначение тех или иных субъектов на роль тоталитарных изгоев само по себе носит подчёркнуто тоталитарный характер.

Изменение политической методологии заметно опережает идеологические процессы. Поэтому сегодня в качестве замены старым и бесполезным экономическим и социальным рычагам по всему миру множатся искусственно созданные конфликты и линии напряжения. Возникают оранжевые революции, межнациональные и религиозные конфликты, гражданские войны.

Концепция «невидимой руки» рынка и ей подобные оказались мифом: основой поддержания системы и её стабильности остаются волевые политические решения. Сейчас это видно особенно наглядно, поскольку решения всё более радикализируются. Радикализация вызвана отмиранием прежних механизмов развития. От «мягкой силы» защитники старой системы перешли к разжиганию конфликтов там, где невозможно удержать ситуацию, к стратегии управляемого хаоса. В долгосрочной перспективе такие меры неэффективны, они могут лишь отсрочить, но никак не отменить неизбежный исход – демонтаж устаревшей модели развития и управления. Как говорили ещё в XIX веке, «штыком можно заставить подчиняться, но на штыках нельзя сидеть».

Но чем труднее удержать монополию, тем более жёсткими становятся социальный контроль и политический диктат. По этой причине международное право превратилось в чистую условность. Защита прав одних осуществляется с целью попрания прав других. Демократия разрушена властью финансовых элит, гуманизм – социальным моделированием. Отрицание «тёмного прошлого» превратилось в коллективный невроз элитных групп: а вдруг оно вернётся в новых формах?

Строго говоря, во всём этом нет ничего неожиданного. Обнажение властно-силовых практик либерального модерна, ранее скрытых за монетарными механизмами, предопределено как его изначальной сущностью (принудительная колонизация мира), так и нисходящей логикой нынешнего развития. Дух либерально-модернистской идеологии, настаивающей на идее тотальной конкуренции и естественного отбора как оптимального принципа социального развития, исходно содержит в себе метафору войны. Это корневая метафора в фазе расцвета и стабилизации системы была прикрыта метафорой игры, а политико-экономическая экспансия всегда именовалась добровольным сотрудничеством в условиях глобального лидерства.

Но приятные на слух эвфемизмы не меняют социально-политической сути явлений. Глобальные лидеры, а именно субъекты транснационального капитала, стремясь превентивно оградить себя от любых возможных проблем и обеспечить монополию на лидерство, неизбежно сползают к диктаторской системе власти. И процесс этого сползания многократно ускоряется влиянием мирового кризиса.

Конец истории отменяется

Теперь следует сказать о нескольких наиболее важных и наиболее заметных последствиях перехода общества к посткапитализму.

Широко известное выражение «конец истории» обрело популярность благодаря американскому философу, политологу и политическому экономисту Фрэнсису

Фукуяме и его книге «Конец истории и последний человек». Но сегодняшнее нарастание неуправляемости либерально-капиталистической системы говорит о том, что обещанный в 1990-е годы теоретиками неолиберализма «конец истории» не состоялся.

В считанные годы после выхода книги идею «конца истории» вытеснила концепция «конфликта цивилизаций». Этим понятием мы обязаны американскому социологу и политологу Сэмюэлю Хантингтону.

Общее пространство «просвещённого мира» таким образом оказалось вновь расколотым, оно было разделено официальными держателями идеологии Просвещения. Устами Хантингтона (и не только) было объявлено о новой мировой сегрегации.

Новое разделение радикализировало прежнюю, культурно-историческую дихотомию Восток – Запад, заменив её новой, более радикальной и точной для своего времени – политико-экономической дихотомией: глобальный Север – глобальный Юг. Фактически данное разделение повторяет структуру геоэкономики, предложенную концепцией школы мир-системного анализа, выделяющей мировой экономический Центр (страны, концентрирующие капитал) и мировую периферию (страны-доноры, страны-пролетарии, экономические колонии центров капитала).

Изменение терминологии указывало на готовность мировых элит к новой войне между Севером и Югом, то есть к окончательному и ускоренному перераспределению в свою пользу остатков мировых ресурсов. Но для осуществления этой задачи у Севера уже недостаточно

аргументов и идеологических инструментов, недостаточно символической власти. Север для удержания господства по-прежнему навязывает Югу идею «универсальной современности», от имени которой сам же и говорит, деля историю на «правильную и неправильную стороны». Но Юг уже не верит в эту парадигму – идеология Севера не работает и лишь накапливает в себе внутренние противоречия.

Самоотрицание идеологии

Сегодня неолиберальный дискурс уже и сам является вполне фундаменталистским. Он всё чаще проявляет себя в перманентной войне с популизмом (левым и правым), традиционным фундаментализмом, экстремизмом. В число экстремистов наряду с реальными террористами попадают просто люди с «неправильными взглядами» (Муаммар Каддафи, Слободан Милошевич, Уго Чавес, Башар Асад и др.). Практикуется подготовка госпереворотов, называемых «оранжевыми революциями».

Реальные цели – контроль за ресурсами и управлением – маскируются лозунгами защиты прав и гражданского общества. В действительности формирование реального гражданского общества не допускается, особенно в странах экономической периферии, поскольку подавляющая часть населения там отрезана от экономического пирога благодаря подконтрольности собственных элит транснациональной финансовой олигархии. Активно применяется демонизация оппонентов как неменяемых личностей, представляющих собой угрозу миропорядку.

Для устаревшей идеологии характерен комплекс виктимности – назначение несуществующих массовых жертв того или иного режима, антиисторизм, отрицание культурно-исторической уникальности обществ и народов, антитрадиционализм. Например, отрицается факт проживания на Украине нескольких миллионов русских, обладающих ментальностью, резко отличающейся от украинской.

Принятые критерии политической нации таковы, что признание несоответствия им равнозначно ярлыку варвара. В рамках официального неолиберального дискурса мы видим избирательное признание фактов дискриминации и геноцида, и, хотя при этом нет прямых призывов к репрессиям против нелояльных социально-политических обществ и индивидуумов, они регулярно практикуются. Иными словами, антитоталитарные политические практики сами формировали модель тоталитарного мышления. Это самоотрицание – типичный и в определённой мере неизбежный путь развития любой секулярной идеологии.

Разрывы традиции

Чрезвычайно важным представляется вопрос о том, каковы же глубинные причины и механизмы нынешнего социально-политического кризиса и связанного с ним идеологического вакуума. Чтобы ответить на него, необходимо обратиться к такому глубинному феномену западной культуры, как разрывы традиции. Уже упомянутый Ф. Фукуяма в другой своей известной работе «Великий разрыв» писал: «Культура радикального

индивидуализма способствует прогрессу и инновациям, но ведь она распространилась и в сфере социальных норм, где, в сущности, привела к разрушению всех форм власти и ослаблению связей, скрепляющих семьи, соседей и нации. <...> Технологические изменения, которые на рынке способствуют тому, что экономист Йозеф Шумпетер назвал “творческим разрушением”, повлекли за собой подобный же разрыв в мире социальных отношений. <...> В этом есть и своя положительная сторона: социальный порядок, однажды подорванный, стремится переустроиться заново, и имеется немало признаков того, что сегодня именно так и происходит».

Творческий характер разрушения традиции был и остаётся далеко не очевидным. Но сегодня радикализация и архаизация позднего модерна свидетельствуют о новом – уже втором по счёту – культурно-историческом разрыве в западной культуре. Этот разрыв отделяет уже не традицию от модерна (идеологизированной современности). Он осуществляется внутри самой модернистской парадигмы, в «теле модерна». Новая пропасть возникает между модерном и постмодерном или первым и вторым (ранним и поздним) модерном – в зависимости от выбранной терминологии.

Второй разрыв – абсолютно закономерное культурное явление. Вслед за отказом от христианской традиции был неизбежен отказ от традиции классического рационализма, которая ещё в эпоху секуляризации была отторгнута от общехристианского дискурса. Новый разрыв означает отказ от характерного для XX века научно-критического мышления. Он осуществляется в пользу

нового (цифрового) иррационализма информационной эпохи, который можно обозначить как тенденцию к неопантеизму и возрождению жреческого практикума. Общество становится повторно суеверным. В результате нового культурно-исторического разрыва вслед за мнимой утратой сакрального (секуляризация) и реальной утратой нравственного (релятивизм) происходит утрата рационального в современной культуре. Это не в последнюю очередь сказывается на состоянии идеологии.

Новый иррационализм

Воинствующий иррационализм, квазинаучность и глубинные идеологические противоречия позднего модерна уже хорошо различимы в культуре. Критически мыслящий человек постоянно сталкивается с ними в своей повседневной активности. Например, понятия «плюрализм» и «общечеловеческие ценности» в рамках существующего гегемонистского дискурса явно входят в логическое противоречие друг с другом. В условиях радикального плюрализма постмодерна становятся нерелевантными понятия «общее благо» и «естественное право», в соответствии с которыми строятся концепции классического либерализма, начиная с Локка и Канта.

Сегодня заново проблематизируются уже сами исходные эпистемологические предпосылки модернистского проекта, основанные на базовых дихотомиях современность – традиция, религиозность – секулярность и т. п. Так, в частности, вызывает большие сомнения самоопределение модернистской культуры как нерелигиозной, то есть не способной породить устойчивую

семантику трансцендентного. Это подтверждает и сама стилистика приведённой выше статьи Фрэнсиса Фукуямы, считающейся одним из манифестов радикального модернизма. Такие выражения этой статьи, как «великий разрыв», «творческое разрушение», – всё это явно отсылает к космогоническим мифам, указывает на мифорелигиозный фактор программы позднего модерна. Иными словами, модернистская культура оказалась не в состоянии выполнить собственную программу тотальной рационализации и сциентизации жизненного мира современного человека.

Постмодерн как социально-политическая программа

Сегодня уже очевидно, что интеллектуальная традиция XX века не вполне точно определяла сущность феномена, который в критической литературе был назван состоянием постмодерна. В наше время постмодерн – это уже не философско-эстетический проект и тем более не естественное состояние западной культуры, каковым представляли его апологеты. Это в первую очередь социально-политическая программа, навязанная обществу сверху, система норм и установлений.

Обществу предлагается постепенно отказаться от институтов традиционной семьи, государства, нации и цивилизации, признав все эти понятия архаичными, а историческую память – воплощением ретроградства. Но жизнь в безнациональном, безгосударственном, предельно атомизированном культурном пространстве выглядит как технологически оснащённый вариант

раннего феодализма. Регионалистские образования являют нам новую форму феодальной раздробленности в территориальном смысле. Поэтому посткапиталистическое общество публицисты называют «информационно-денежным феодализмом».

Культура постмодерна, соответствующая современному посткапиталистическому укладу, отрицает как христианскую личность с её свободой нравственного выбора, так и классическую либеральную «частную личность» с её свободой от самой категории нравственности. Постмодерн навязывает человеку запрет на прямое высказывание, на диалог с собственной совестью. Набор подобных запретов есть не что иное, как аналог тюремного заключения, только без решёток и замков. Но из такой тюрьмы труднее убежать. Данная форма репрессивности представляет собой результат радикализации дисциплинарного типа власти, описанного ещё в прошлом веке левыми интеллектуалами, например М. Фуко.

Смена гуманистической парадигмы на трансгуманистическую также порождает серьёзные проблемы для концепта частной личности. В рамках трансгуманизма индивид распадается на случайный набор элементов идентичности, которые конструируются в разных комбинациях (например, выбор гендерной принадлежности). В результате концепт «я» теряет онтологичность, превращается в конструкт, в проект. Индивидуальность в этой ситуации сменяется не новой коллективностью, но постиндивидуальностью. Множественность, которая некогда являлась атрибутом надличностного начала (коллектива, общины, нации, народа), становится атрибутом

человеческой психики, и это всё более напоминает состояние диссоциативного расстройства личности.

Таково современное культурно-идеологическое наполнение либерал-модернистской системы. Тем не менее, как уже было сказано, ни социально-экономические, ни идеологические инструменты этой системы уже не позволяют удержать контроль над социальными процессами. В контексте сказанного возникает неизбежный вопрос о возможных сценариях и последствиях дальнейшей трансформации системы.

Общество риска как новая тоталитарность

Немецкий философ и социолог Ульрих Бек ввёл в употребление термин «общество риска». Риск – это, по его мнению, неотъемлемая черта современного социума, то есть социума эпохи «второго модерна» (Second modernity – тоже его термин). Переход ко второму модерну означает конец развития промышленных национальных государств и приход общества тотальной информации, глобализации, трансгуманизма. В эпоху второго модерна отмирают идеология, рациональность и ценности – согласно Беку, отмирает сам принцип выбора «то или другое» и заменяется постмодернистским «и то, и другое». Именно так философ описывает второй разрыв в развитии модернистской культуры и модернистского общества. Изменения, согласно Беку и его последователям, влекут за собой резкий скачок уровня общественных угроз (от терроризма и войны до экологии), что, в свою очередь, означает превращение обычного общества в «общество риска», а всех его членов – в

единую «команду мировой опасности». Борьба идей заменяется новой повесткой – борьбой за определение рисков. Эта смена повестки, вне всякого сомнения, говорит об отмирании самой идеологии. С точки зрения Бека, функции универсального определения рискогенности должны быть возложены на социологию (она превращается в своего рода науку наук), а общую научно-теоретическую перспективу ближайшего будущего, в которой социология призвана играть роль метадисциплины, Бек предлагает считать «новым Просвещением».

Вполне очевидно, что данная концепция очерчивает перед нами образ новой тоталитарной общественной модели, по существу, приветствует рост в обществе новых тоталитарных тенденций. И эта небезупречная позиция вызывает тревогу. В случае её практической реализации общество перейдёт к алармистскому управленческому волюнтаризму, попросту говоря, к разнообразным методам коллективного запугивания, которые заменят привычные формы управления и администрирования. Такого рода социальное проектирование является одновременно и безнравственным, и иррациональным, и архаизирующим, возвращает общество к первобытным страхам и жреческим практикам управления, к неоязычеству, новому пантеизму. В рамках такого рода социальной модели, если она будет реализована, приобретёт важное значение идея абсолютного зла, поиск врагов человечества (будь то враги демократии, закрытые общества, тоталитарные личности с тоталитарными ценностями или кто-то ещё). Любая социальная критика будет объявлена умножением рисков, инакомыслящие

– приверженцами «неправильной стороны истории», оппоненты идеи глобального лидерства – врагами прогресса, сторонники социальной справедливости и социальных гарантий – опасными мракобесами и экстремистами.

Как было отмечено ранее, система неолиберального капитализма может поддерживать себя только посредством искусственных кризисов, методом «управляемого хаоса». Именно поэтому под видом «общества риска» навязывается алармистская психология, привычка к существованию в режиме перманентного, нескончаемого кризиса и бесконечной борьбы с полумифическими крайностями «популизма». Дезориентация и дестабилизация общественного сознания является предпосылкой для установления всё более тоталитарных форм социального контроля и управления.

Следовало бы уже сегодня сказать со всей определённости, что описанный выше сценарий смены социальной и культурной парадигмы и есть главная угроза ближайшего будущего, поскольку имеет все признаки фашистской доктрины.

Цифровое общество: архаизация модели и смена языка

Последний тренд, манифестированный в рамках позднего модерна и его образа будущего, – это концепция цифрового общества. Проект цифрового общества при отсутствии должного контроля со стороны нравственности и науки ведёт к усилению неравенства, неотрайбализму и быстрой социальной архаизации. Отсутствие

нравственных критериев устраняет категорию долга и ответственности во властных практиках правящих элит. Роль науки почти так же важна, как и роль нравственных критериев. Научные данные, в отличие от информационно-цифровых кластеров, могут и должны служить целям познания, то есть объективного анализа. Учёный-аналитик изучает свой объект, а не формирует его под предлогом изучения, как это происходит в рамках информационно-цифровых технологий. Данные науки, в отличие от данных социальной статистики, могут и должны быть общедоступными и проверяемыми.

Навязывание критериев цифрового общества вызывает всё большую тревогу. Оно свидетельствует о стремлении носителей позднемодернистского дискурса совершить негласный выход из культурной парадигмы, заданной «проектом просвещения», но при этом использовать язык классической рациональности в роли инструмента «нового мышления». Речь идёт о сохранении позитивистского языка для потребностей нового, цифрового мышления. Но этот язык вместо анализа используется в метафорической роли и помогает скрывать неоязыческий фундамент новой культурной реальности (данный феномен уже получил название археопозитивизма и археомодерна).

Неизбежность смены парадигмы

Разрыв западной культурно-исторической традиции и соответствующее ему состояние посткапитализма – процесс, по всей видимости, неизбежный и необратимый. Ряд базовых идей социальной и идеологической

парадигмы модерна либо не оправдал себя, либо уже отменён реальным социальным развитием. Так, противопоставление современности и традиции использовалось, чтобы выдать колониалистскую экспансию за просвещение. Политическим лейтмотивом звучали следующие тезисы: «Мы вначале просветили сами себя и теперь имеем право просвещать вас»; «Мы говорим с точки зрения правильной стороны истории».

Но экспансионизм, основанный на мифе превосходства, приготовил для его носителей своеобразный «капкан истории». Экспансионистская идеология уже не способна предложить миру новые смыслы. Отказавшись от своего христианского фундамента, глобальный Север в конечном счёте лишил экзистенциальных смыслов самого себя, утратил не только ценностную базу, но и внешние преимущества – классическую рациональность и научно-критическое мышление. Выяснилось, что он не в состоянии сохранить верность собственным основам даже в рамках провозглашённого исторического разрыва: за первым разрывом следуют новые, а концепция мира и человека постоянно пересматривается, исходя отнюдь не из научных данных, но из идеологических и политических потребностей.

Иными словами, претензии на универсальность ещё одной общественной модели оказались ложными, обернулись ещё одной утопией. Денежно-колониалистское общество терпит фиаско. Всё происходящее говорит об износе не только привычных политических механизмов, но и обслуживающей их идеологии. Это значит, что нас ждёт кардинальная смена того и другого в мировом масштабе.

Вопрос стоит уже не о путях аварийного апгрейда системы, а о способах выхода из устаревшей культурно-социальной парадигмы с наименьшими потерями для всех. Ситуацию осложняет раскол в лагере политических элит – носителей прежней идеологии. Раскол возник между элитами глобально-финансовыми и национально-консервативными. Пока неизвестно, победит ли в краткосрочной перспективе прагматичная консервативная линия и выберут ли, к примеру, США между спасением собственной экономики и спасением глобальной финансовой системы собственные национальные интересы.

Цена этого выбора чрезвычайно высока для всего мира, поскольку неолиберальный вектор дальнейшего развития неизбежно приведёт к глобальному мировому конфликту и смене модели наименее гуманным способом, а прагматичная линия даст возможность изменить модель развития чисто административными методами. Готов ли мировой правящий класс к серьёзным переменам, к мировой перестройке и новому мышлению – к реформатированию мира глобального в мир больших регионов, то есть в многополярный? Ответа на этот вопрос мы пока не знаем. Можно лишь констатировать, что сам по себе данный переход – дело времени, а не принципа, что он неизбежен, и выбор будет сделан только между его возможными сценариями.

ГЛАВА 10. ОТЧУЖДЕНИЕ РЕЧЕВЫХ ПРАКТИК КАК АСПЕКТ ДЕЛИБЕРАЛИЗАЦИИ ОБЩЕСТВА

В постиндустриальную эпоху поведение различных социальных групп определяется состоянием публичного информационного пространства. Структура и содержание этого пространства формируются политико-идеологическими игроками, способными (в соответствии с размерами своих ресурсов) нести затраты по созданию дискурсивной среды для всего общества.

Сегодня роль своеобразной прошивки жизненного мира человека всё ещё играет либеральная дискурсивная среда, создаваемая финансовыми и цифровыми олигархическими группами.

Освобождение от влияния этой среды, несмотря на явную мировую тенденцию к деглобализации, даётся нелегко. С другой стороны, выработка дистанции по отношению к либеральным нарративам, их лексике, идиоматике, синтаксису даёт уникальный опыт встречи с иной языковой реальностью и развивает вкус к независимому мышлению. Поэтому роль исследований либерального языка, как когда-то языка советской культуры, трудно переоценить.

Философ и политтехнолог – каждый по-своему – понимают всю условность языковых конвенций, осмысливая их в рамках собственной эпистемологии или используя для политических проектов. Но простой обыватель находится в куда более слабой позиции. Для ориентации в пространстве либерального дискурса он вынужден принимать предложенные правила игры,

а не анализировать природу этих правил. Этот человек как никто другой зависит от доксы – того, что называют очевидностью, идиомами повседневности, шаблонами вербального и невербального поведения. Выпадение из этих рамок угрожает ему кризисом самоидентичности. Иными словами, индивидуум находится в абсолютной зависимости от языка, который использует его окружение.

Поэтому для многих, причём независимо от их политических взглядов, мыслить и вести себя нелиберально – очень непростая задача. Особенно в условиях публичности. Например, «умный» человек не станет говорить в либеральном кругу о том, как США и Канада укрывали нацистских преступников, о применении зарядов с обеднённым ураном при обстрелах Белграда, о неудачной попытке либерального переворота в Турции в 2016 году, о социальном конструировании концепта автономной личности и тому подобных вещах. Это не принято (в эту сторону думать не надо). Попытка поднять такие темы приводит к репутационным потерям и понижению социального статуса говорящего либо к необходимости публично каяться в сказанном. Срабатывает глубоко укоренившийся рефлекс: нельзя. Как любят выражаться некоторые блогеры, «в голове загорается красная лампочка».

Конечно, это можно объяснить характерной для либерального социума дискриминацией, идеологическими запретами, особым характером дисциплинарной власти в условиях либерализма и вообще нравами «либеральной жандармерии». И это будет правда. Но это не вся

правда. Дело не только в социальном инстинкте самосохранения, но и в логической технике данного типа мышления. Есть такие вопросы, которые накатанные схемы и ограничения либерального дискурса даже не дают как следует поставить, не то что решать, а тем более артикулировать.

Например, в либеральной системе понятий крайне сложно на должном уровне отрефлексировать проблематику тоталитарности. Важно обратить внимание на то, что само изучение тоталитаризма («тоталитарного опыта человечества», «режимов XX века» и т. п.) сегодня жёстко вменяется в обязанность. Изучение тоталитарности становится тоталитарным, и уже появилось поколение, которое свой первый опыт встречи с этим явлением, с его репрессивными практиками, получило именно в виде принуждения к догматике, связанной с темой тоталитарности. Здесь можно говорить и о трудностях с определением «тоталитарности», и о табуировании поиска исторических корней этого явления, и об обращённых формах тоталитарности в виде избирательной правозащитной деятельности. Но для такого уровня рефлексии необходим выход за границы либерального дискурса, что удаётся не всем и нечасто.

Как правило, в подходе к теме опускается тот факт, что все формы тоталитаризма в XX веке так или иначе оказались производными от разных форм идеологии модерна, наиболее влиятельные из которых – именно либерализм и протолиберализм (колониализм). Антитоталитарный субдискурс сегодня сам генерирует тоталитарные схемы мышления с беспрецедентной

интенсивностью. Например, он производит и поддерживает концепцию коллективной исторической вины, и это, вне всякого сомнения, гегемонистская тоталитарная стратегия.

Ярким примером такой стратегии можно считать публичную деятельность С. Алексиевич – автора книги «У войны не женское лицо», лауреата премии Ленинского комсомола, нобелевского лауреата, уроженки Западной Украины и белорусской писательницы, пишущей на русском языке совсем не о белорусских проблемах. Алексиевич утверждает, что невовлечённая позиция по отношению к феномену тоталитарности («Я родился позже, к чему меня всё это обязывает?») морально ничтожна, поскольку «жертвы так же противны, как и палачи» и якобы существует опасность «повторения ГУЛАГа». Это начало отстройки мифа о коллективной вине. Следующий шаг – перенос обвинения с конкретных участников на «невовлечённых», то есть на народ, с которого, в отличие от реальных виновников, можно спрашивать и спрашивать бесконечно, попутно выдвигая некие ультимативные требования идеологического свойства. По идентичной схеме строится идеологическая формула украинских ультраправых: «Кто не скачет, тот москаль!» Причём совершенно не важно, кто этот «тот» (и «москаль» ли он), важен сам принцип.

В общем, тема тирании и политических прав давно, как говорят философы, «закрутилась на себя улиткой». По аналогии с известным афоризмом по поводу борьбы за мир вполне можно сказать: будет такая защита прав, что нельзя будет и вздохнуть без разрешения. Но эта

мысль с огромным трудом тематизируется средствами либеральной лексики и фразеологии и совершенно не поддерживается либеральной общественной повесткой. На такое же пребывание вне критики обречён основной онтологический аргумент либерализма – идея особых прав «цивилизованного общества» над миром «варварства», якобы не живущего по демократическим стандартам.

Почему так обстоит дело? Почему множество значимых содержаний не просто замалчивается, но даже технически не воспроизводится, не тематизируется в рамках либерального интеллектуального поля?

Начнём с того, что современный либерализм – не просто политическая доктрина или учение, как это было в XVIII–XX веках. Политико-идеологическая сторона либерализма составляет сегодня периферийный уровень его семантики. Его системная доминанта – это жёстко заданные критерии субъектности и социальности, и эти критерии человек вынужден принимать ещё до того, как он начинает задумываться о политике или вопросах культуры. Этот «акт принятия», индоктринация происходит до того, как у индивида появляется возможность сколько-нибудь свободного выбора и критической оценки. Основы либеральной модели мира закладываются в сознание до и вне всякой критической деятельности.

Разумеется, этот факт не осознаётся обладателем либеральной идентичности. Его зависимость от *lingua liberalis* не позволяет ему наблюдать границы этого явления, осознать его тотальность и в то же время его ограниченность, искусственность, почувствовав за всем

этим процесс глубокой и необратимой дегуманизации и деградации либерального общества. И это отнюдь не только вопрос идеологии, политической ангажированности или формирования мировоззрения. Дело вообще не столько в том, что человек думает, сколько в том, как, каким способом он это делает, как организован процесс мышления. А организован он по законам либерального языка, с помощью которого формируется вполне узнаваемый дискурс. Поскольку личность и субъективность есть продукт языка, власть этого дискурса прослеживается в моделях поведения независимо от личностной саморефлексии и никогда не отвергается в ходе рационального выбора, то есть осуществляется на дословном уровне. Именно поэтому концепт свободы выбора имеет высокий статус в либеральной культуре и всегда преподносится как якобы естественная точка сборки так называемой автономной личности.

Либерализм порождает несравненно более эффективные механизмы социального принуждения и более высокий уровень тоталитарности, более изощрённую её форму, нежели старорежимная тоталитарность с прозрачным и монолитным идеологическим содержанием, которая служила и служит мишенью для критики со стороны самого либерализма. Это принципиальное различие вытекает из соотношения двух типов власти, монументальной и дисциплинарной (в рамках терминологии М. Фуко).

Таким образом, современный либерализм – предмет уже не только и не столько социологический и политико-идеологический, как было до начала 1990-х годов.

Сегодня это предмет культурологического и антропологического изучения и, в частности, философско-лингвистического анализа.

Сегодня либеральная элита не в состоянии прежними средствами поддерживать важный для неё порядок дискурса, поэтому в ход всё чаще идут грубые инструменты: от фальсификаций на выборах (манипуляции с бюллетенями в США) до возрождения милитаризма и ультраправой идеологии (арабская весна, украинский майдан и т. п.). Но эффективность даже таких мер постоянно падает, яркий пример – провал военного переворота турецких либералов в 2016 году.

Отказ либерализма от собственных базовых принципов во имя сохранения гегемонии уже виден невооружённым глазом. Порядок дискурса, в жертву которому приносится всё и ещё немного, уже начинает подрывать западные общественные институты – например, американский институт президентства в связи с нежеланием части элит признать права Дональда Трампа на отправление предписанных ему конституцией властных функций.

В этих условиях общество особенно нуждается в оценке и глубоком анализе культурно-языковой ситуации, в которой оно находится и из которой ему рано или поздно предстоит выйти. Общество уже начинает испытывать отчуждение и выстраивать психологическую дистанцию по отношению к либеральной культуре. И эта дистанция заполняется новым содержанием.

В России такое содержание появилось в результате Крымского консенсуса и вообще событий 2014 года. После них стало понятно, что либеральный дискурс – это

инструмент войны с национальной идентичностью и традицией.

Аналогичным образом на Западе развивается «дискурс подозрения» (Т. Адорно) по отношению к либеральной дискурсивной среде. Общество осознаёт ответственность либерализма за экспансионистскую и милитаристскую политику правящих элит, за навязывание стандартов мультикультурности, политкорректности и одновременно за реабилитацию неонацизма, за двойные стандарты и разрушение социальных и правовых институтов западного общества. Отсюда возникает устойчивое желание как можно меньше использовать субдискурсы либерального языка, в частности имеющие отношение к финансистам и брюссельской бюрократии. Точно так же когда-то в СССР многие испытывали желание перестать использовать лексику коммунистического новояза и партийного официоза.

Таким образом, либеральный язык уже сегодня воспринимается консервативно-демократическим большинством как нечто специфическое и неестественное, а в ближайшее время будет восприниматься как чужая речь, не способная адекватно структурировать социальную реальность.

О происходящих глубоких переменах свидетельствует прежде всего сам факт перехода либерального языка из разряда высказывания в разряд высказываемого, превращение из средства (по поводу которого не принято рефлексировать) – в предмет рефлексии. Именно пересечение этой границы, превращающей высказывание в высказываемое, даёт говорящему опыт встречи

с реальностью, находящейся за границами языка, в плену которого он ещё пребывает. Но освобождение из плена произойдёт уже довольно скоро. Использование либерального языка становится бессмысленным уже сейчас. В ближайшее время его дескриптивные и коммуникативные возможности будут падать, его позитивистская онтология уступит место новой – универсалистской.

И поскольку мы являемся современниками и носителями либерального дискурса в эпоху его упадка, перед нами открывается уникальная возможность изучать этот дискурс одновременно с позиций внутри- и вненаходимости, то есть с позиций носителя языка и внешнего наблюдателя, располагая точку обзора по границам интересующего нас явления. Таким образом, мы осваиваем язык глобального либерализма, который утрачивает общезначимый статус и которому наша речь уже в полной мере не принадлежит.

В настоящее время мы всё ещё вынуждены говорить о либерализме как о метадискурсе, присваивающем, санкционирующем, встраивающем в себя либо конструирующем другие дискурсы в пространстве культуры. Вне либерального дискурса в современном обществе невозможна эффективная «я»-концепция: с этим, в частности, связан диктат либерализма в социогуманитарной сфере, находящейся за пределами чистой экономики и чистой политики.

Тотальность либерального дискурса превосходит влияние советского классового подхода, который при необходимости легко вычленялся из общей структуры

общественно значимых нарративов. Сегодня же демаркационные линии между живым социальным опытом, социогуманитарными науками и либеральным дискурсом полностью утрачены. Поздний либерализм враждебен любым культурным традициям и ценностям.

Авторитарность и дегуманизация либеральной модели общества высоки. По всей видимости, суд над либеральной «этикой» должен стать закономерным продолжением коллапса властных практик либерализма – хотя бы потому, что сама либеральная мысль в своё время настойчиво отстаивала проект суда над коммунизмом, создав тем самым соответствующий исторический прецедент.

Но всему этому неизбежно предшествует кропотливая работа с языком. Поэтому наша задача – наметить некоторые направления будущего анализа, выделив наиболее важные сегменты либерального «большого дискурса» и обозначив основные категории современной либеральной культуры.

Генезис. Образ мира и человека, вшитый в либеральный язык, имеет несколько источников: позитивизм (вера в возможность рационального объяснения вещей как бы «из них самих»), кальвинизм (миф избранности и превосходства), мальтузианство (миф о пользе естественного отбора в человеческом обществе) и гностицизм (миф о тайном знании узкого круга жрецов, экспертов, «технократов» и т. п.).

В качестве идеологического основания этой системы следует выделить кальвинистский пафос «орудия бога» и понятие «Manifest Destiny» («Предопределение

Судьбы») ¹⁴. Отсюда вытекает «право на экспансию» и на руководство «варварами», как в далёких землях, так и внутри общества: между внешней и внутренней колонизацией нет принципиальных этических различий.

Языковые игры. Жёсткие сценарии поведения формируются посредством языковых игр, выполняющих важную роль в функционировании либерального дискурса. Например, языковые инструменты способствуют приучению к моральному релятивизму.

Простой пример. Единственным американским официальным лицом, кто извинился за бомбардировки Сербии 1990-х годов, был Дональд Трамп. Но по законам перевернутой логики современного либерализма именно за это Трампа в очередной раз назвали фашистом.

Так, в форме причудливой языковой игры реализуется концепт абсолютного зла и проявляется репрессивный характер смыслопорождающих механизмов либерального дискурса. Как здесь не вспомнить Оруэлла, предложившего в своё время название «ангсоц» для языка новейшей диктатуры: «Правда – это ложь. Свобода – это рабство. Мир – это война. Незнание – сила».

Рукопожатность. Это один из важных институтов либерального социума, причём не только в России (ср. понятие *deplorable* – «деplorанты», «содержимое корзины для бумаг» – в предвыборной риторике Х. Клинтон).

В России институт рукопожатности сформировался в результате отрыва его сторонников от исконной

¹⁴ Данный термин впервые использован демократом Джоном О'Салливаном в 1845 году в статье «Аннексия» с намёком на то, что Соединённые Штаты Америки должны простираться от Атлантического до Тихого океана.

исторической почвы – антисоветского диссидентского движения. Если в период политических преследований эта форма поведения обеспечивала конспирацию, то в новом, постсоветском контексте она превратилась в инструмент господства одной из привилегированных социальных групп – либерально-западнической интеллигенции (позже креативного класса), которая выполняет в России роль колониальной администрации.

На более глубоком, символическом уровне современная рукопожатность означает страх нечистоты и осквернения. Эта семантика сопровождает снижение когнитивного статуса рукопожатных до первобытного состояния сознания, неомагизма, в рамках которого некая изначальная магическая сила ещё не превратилась в развитую систему моральных норм и регулятивов, характерную для традиционных религий. Осуждение и вообще суд заменяется в этом случае проклятием. Рукопожатность восходит к архаичному ритуалу изгнания из племени. Регресс и структурное упрощение культурных моделей, «новая дикость» и архаизация общества в принципе характерны для периода позднего либерализма.

Выключение из дискурса. Либеральный дискурс создаёт метанарративную схему, отступление от которой (нарушение табу) выключает субъекта из коммуникации. Реакцией либеральной среды на такое отступление обычно становятся не рациональные аргументы, а сигнал к выключению из дискурса. Например: «А ещё у них негров линчуют». Или, более мягко: «Не всё так просто». И то и другое – сигналы разрыва дискурса собеседника,

после которых можно говорить уже что угодно, не обращая внимания на сказанное ранее.

Правда, вариант «полувыключения» («Не всё так просто») имеет свои минусы – он позволяет собеседнику использовать эту же модальность и начать ответ, например, со слов: «На самом деле всё ещё сложнее...» Поэтому полное выключение предпочтительнее.

Смысл такого выключения состоит в том, чтобы подчеркнуть: данная тема нерукопожатна, находится вне общепринятого контекста, это табу. И потому не требуется рационального ответа, соблюдения норм вежливости и уважения к собеседнику. В сущности, табуируется в этом случае не только само высказывание, но и его автор.

Если в рамках старорежимного тоталитарного языка нежелательное суждение получало идеологический ярлык, то в рамках дисциплинарного либерального языка преобладают именно слова-сигналы. Эти слова рассекают пространство коммуникации, воспроизводя модель разделённого общества, границы между культурой и некультурой.

В России носители либерального языка нередко сами себя характеризуют как приличных людей, что может быть интерпретировано как манифестация непреодолимого социального разделения. Вообще либеральный дискурс имплицитно содержит в себе расистскую матрицу, то есть модель разделённого мира, состоящего из «цивилизованной» и «нецивилизованной» частей, которые связаны отношениями подчинения. Эта модель исторически характерна для колониализма.

В процессе речи эту ситуацию воспроизводят дословные элементы дискурса (фразы-шифтеры), а тот, кто ими пользуется, демонстрирует обдуманно иррациональную реакцию.

Стыд. Трансформация понятия. Важнейшим для либерального языка является понятие «стыд». Но смысл этого понятия в парадигме либеральной культуры полностью противоположен тому, который существует в исторической традиции.

Традиционно стыд является следствием греха, промаха или ошибки (грех в древнегреческом и означает промах) и проявляется в отношениях человека с Богом. В либеральной парадигме стыд – форма обличения другого человека¹⁵. Носителю либерального сознания чаще всего бывает стыдно не за себя и не за единомышленников, а именно за чужих («Мне стыдно за эту страну»).

Можно сказать, что наблюдается некая форма трансфера в отношении понятия стыда: условный «я» стыжусь за тех, кому должно быть стыдно. Такой стыд вполне инструментален. Он часто направлен на враждебные либерализму нерыночные ценности и концепты вроде социальной справедливости, патриотизма или реальной демократии. Для них либеральный язык использует свой набор понятий-стикеров. Например: «популизм», «имперская ностальгия», «тоталитаризм», «ксенофобия», «патриотический угар».

Ритуальная стыдливость подчёркивает коммуникативный провал в контакте с оппонентом, но на деле

¹⁵ См.: Щипков А. В. Стыдно мне за други своя // Территория Церкви. М., 2012. С. 161–164.

является эвфемизмом, скрытым признанием социальной чуждости («пенсионеры не вписались в рынок – пусть вымирают естественным образом»). Но глубокий социальный разрыв активно вытесняется мифом об общегражданских ценностях и гражданском обществе.

В качестве кодовых понятий, скрепляющих это общество в обществе, используется набор идиом: «выйти на площадь», «сервильность», «кровавый режим», «какой позор!».

Стремление одновременно осудить, заклеить и переубедить ведёт к тому, что либерал проповедует стыд за других. Это степень ханжества, до которой далеко даже самым замшелым консерваторам и футлярным людям. Но пафосное менторство и одновременно театральность этого субдискурса, усиливая друг друга, порождают смеховой эффект. Поэтому либеральный морализм нередко отзывается бурлеском, являя миру смесь клоунады и моралите, как если бы клоун читал проповедь с амвона.

Но это ещё не всё. Помимо идеологической функции феномен либерального стыда выполняет также кодовую функцию, превращаясь в пароль для узкого круга. Своих опознают как раз по специфическому чувству стыда.

Остальным предлагается либо поддерживать такой порядок коммуникации, либо выпасть за границы круга «активной части общества, которая делает свой выбор». Последняя идиома – эвфемизм, маскирующий подлинный статус социального меньшинства, которое требует себе привилегий за счёт большинства.

Иррационализм. Иррационализм – общая черта, которую часто можно встретить, анализируя построение

ключевых фраз либерал-дискурса. Классический случай – когда на базовом уровне рассуждения принимаются две взаимоисключающие предпосылки. Например, плюрализм и общечеловеческие ценности одновременно. С точки зрения логики очевидно, что либо нет таких единых ценностей, либо плюрализм невозможен. Типичный пример: «Давно пора жить и принимать решения как в цивилизованных странах». Но при ссылке на Америку в вопросе об опыте гибридных войн следует ответ: «США меня не волнуют, это не моя страна».

Другой пример. После вступления в президентскую должность Трампа американскими демократами было проведено множество антитрамповских демонстраций. На одной из таких демонстраций шли феминистки с плакатами. И эти плакаты одновременно призывали к женскому равноправию и к разрешению мусульманским женщинам публично носить хиджаб.

О высоком содержании логических противоречий в составе либерального языка говорят такие парадоксальные определения, как «гуманитарные бомбардировки», «позитивная дискриминация», «принуждение к миру».

Все эти примеры свидетельствуют отнюдь не об интеллектуальном бессилии хозяев дискурса. Напротив, они говорят о стремлении вывести культурно-языковую парадигму либерализма из состояния кризиса через глубокую трансформацию, заменив высокий философский рационализм, доставшийся ей от эпохи Просвещения, на иррациональные конструкции, но сохранить стилистическую оболочку дискурса, то есть рационалистическую и наукообразную лексику и манеру изложения.

С точки зрения лингвистики в этом случае метонимическая функция научного субдискурса, направленная на нужды анализа и систематизации предметной сферы, утрачивается. Рационально-научная терминология превращается в систему метафор, которая не систематизирует свой предмет, а лишь уподобляет его некой условной (виртуальной) системе. Таким образом формируется онтология позитивизма и конструктивизма. Но метафизический статус описывающих её концепций маскируется за видимостью научности. Всё это очень напоминает формирование языка сайентологии и иных позитивистских квазирелигиозных доктрин.

Технократизм. Характерно, что понятие «технократ» обладает в либеральном дискурсе абсолютно сакральным смыслом. Для понятия «технократ» не предусмотрена равноправная дихотомическая пара (что как раз служило бы отличительным признаком научно-технократического мышления). В противовес или в дополнение к понятию «технократы» никогда не говорят о «пневмократах» или «сенсократах». Есть только «технократы» и все остальные – нетехнократы. Таким образом, вместо сбалансированной культурной оппозиции в этой части дискурса мы имеем привилегированное означающее, как сказал бы философ Жак Деррида. То есть отправную точку культурной гегемонии. Вот типичные высказывания: «В правительство пришли технократы» или «Пришли молодые технократы». Второе высказывание явно тавтологично: определение «молодой» в подобных контекстах можно опускать, оно и так подразумевается, причём независимо от фактического возраста человека.

В рамках либерального дискурса абсолютно немислимым выглядит выражение «старый технократ». Оно ведёт к разрыву языкового шаблона. Аналогичный комплекс понятий с темами молодости и несменяемости (в совокупности они восходят к мифологеме бессмертия) существовал когда-то в рамках советского дискурса: «Комсомол не просто возраст, комсомол – моя судьба!»; «Стоят комиссары, стоят комиссары, как прежде, стоят у руля!» и т. п.

Технократический субдискурс используется во многих установочных текстах, например, имеющих отношение к социологии и психологии, двум наиболее идеологически нагруженным дисциплинам, ныне вытесняющим на периферию смежные социогуманитарные науки и предпочитающим аналитике формирующие технологии. В сущности, они сегодня играют роль, которую играл исторический и диалектический материализм в рамках советского общественнознания.

Эсхатология («ватный Апокалипсис»). Мифологема «ватного Апокалипсиса» состоит из двух мифем – «ватности» (в понимании рукопожатных – социальной неполноценности) и апокалиптического ощущения конца знакомого мира, обрушения основ привычного миропорядка. В 1990-е бывшая советская профессура представляла себе наступающую эпоху в апокалиптических тонах: основы рухнули, системного знания больше нет, как теперь жить и работать?! И говоря откровенно, эти люди во многом оказались правы.

Сегодня с либеральной системой складывается во многом схожая ситуация. Догматики от либерализма

мыслят примерно так же: что делать, мир без глобального лидерства удержать нельзя, произойдёт всеобщий «ватный Апокалипсис». Теперь всё – «Гуляй, рванина!».

Так, выступая перед спонсорами с предвыборной речью, Х. Клинтон заявила, что половину сторонников Д. Трампа следует поместить в *basket of deplorables*, корзину для отбросов. Слово *deplorabilis* используется в психиатрии, в выражении *casus plane deplorabilis* – «полностью безнадежный случай». Клинтон развивала свою мысль так: «Расисты, сексисты, гомофобы, ксенофобы, исламофобы – дальше по списку. К сожалению, есть такие люди. И он их поднял, разбудил. Эти ребята неисправимы, но, к счастью, они не Америка». По логике этих заявлений следующий шаг – это отказ от принципа всеобщего избирательного права.

Разве можно предоставлять народу право что-то решать? Это же не настоящий народ, а народ-самозванец (быдло). Демократия хороша, но не для всех. А дальше начинает работать логика исключения и носитель либеральной идентичности быстро скатывается к трактовке большинства как нерепрезентативной общности. Для этого используется понятие «гражданское общество», которое предполагает концепт некой зрелости, некий культурный ценз, обычно не выраженный в ясных критериях, поскольку тогда слишком резко обнажились бы культур-расистские предпосылки данного подхода, классические проявления мифа превосходства. В итоге в гражданское общество зачисляется несколько процентов от населения страны, но это никого не смущает. Ведь данный факт не отображается в мифе и не подлежит

рационализации. Его как бы не существует. Иногда дело доходит и до откровенного расизма, когда начинаются разговоры о «потомственных рабах», «недолюдях» и «генетических отбросах».

Чтобы изменить людей, надо прежде всего изменить их язык. А первый шаг к изменению – это осознание. Языковое бессознательное, как известно, не попадает в поле рефлексии, но как только это бессознательное осознаётся, сразу же начинаются сдвиги внутри системы. Они накапливаются, и по достижении ими критической массы происходит смена парадигмы.

Смена либеральной парадигмы, парадигмы либерального модерна – вопрос времени. Эта смена приведёт к новой форме универсализма и построению общества на основе новых, более коммунитарных принципов.

В частности, это означает переход к ответственному обращению с языком как «институтом всех общественных институтов». Это означает выработку не одной, а множества лингво-философских стратегий. В частности, это означает право бросить лингвистический вызов философии «автономной личности», утвердившейся в рамках либерального языка в качестве единственной идеологии, которая не может быть поставлена под сомнение.

ГЛАВА 11. ФУНДАМЕНТАЛИЗМ МОДЕРНА И ТРАДИЦИЯ

Сегодня становится всё более заметным рост фундаментализма, и это не может не вызывать тревогу. По всей видимости, одной из причин данного процесса стало то, что принято называть кризисом господствующей идеологии. Ситуация идеологического кризиса признаётся многими. Дональд Трамп, например, недавно говорил о «конце глобализации», в России всё чаще говорят о конце моноцентричного (однополярного) мира. Либерализм уходит в историю.

Рост фундаментализма, по-видимому, представляет собой некий компенсаторный механизм в ситуации идеологической неопределённости.

Когда идёт износ господствующей идеологии и она начинает сдавать свои позиции, это, как правило, в числе прочего означает примитивизацию, догматизацию и мифологизацию общепринятых взглядов. Причём это в равной мере касается как охранителей уходящей идеологии, так и её оппонентов. Резко снижается общий уровень дискуссии. Как именно это происходит, мы хорошо знаем на примере завершения советской эпохи.

Одним из маркеров архаизации и упрощения идеологического пространства как раз становится рост фундаментализма. При этом он отнюдь не ограничивается рамками тех или иных форм палеоконсерватизма и радикальной религиозности.

Фундаментализм в наше время – это состояние идеологического дискурса, системы взглядов, которое уже не сцеплено только с одной или несколькими идеологиями

и не привязано к определённом историческому контексту. Оно меняет формы.

Сегодня фундаментализм и, условно говоря, радикальный консерватизм уже не синонимы. Сегодня дать определение фундаментализма сложнее, чем это было в XX веке. Фундаментализм – потенциальное состояние любой идеологии, в котором она оказывается, когда выдыхается, достигает пределов социальных возможностей, но стремится удержать лидерство. Такая идеология обскурантизируется, ужесточается, упрощается, становится всё менее аргументированной, в ней растёт число противоречий и нестыковок, которые она не успевает латать. Система знаний постепенно превращается в набор догм. Сегодня фундаментализм именно таков. И здесь стоит сказать едва ли не главное: фундаментализм не имеет ничего общего с традиционализмом. С точки зрения фундаменталистов, традиция не развивается. Плоды любого развития отсекаются как некий балласт, как ложные, еретические «наслоения», что и ведёт к разрыву традиции – точно такому же, как и в условиях революции. С точки зрения традиционалиста, традиция постоянно развивается, но не вперёд¹⁶, как хотелось бы модернистским радикалам, а в стороны, по принципу концентрических кругов, как волны от брошенного в воду камня. И не как угодно, но от худшего – к лучшему. При этом почти ничего из прежнего опыта не приносится в жертву такому развитию. Традиция избегает

¹⁶ Линейная модель прогресса описывает прогресс всего, прогресс вообще, который сам для себя является целью, то есть играет роль секулярного аналога провидения или судьбы – принята в эволюционистских концепциях истории.

исторических жертвоприношений, которыми питаются фундаментализм и революционность.

Фундаментализм любого толка имеет установку на фрагментацию культурных и исторических целостностей, на отрицание их внутренних и внешних взаимосвязей. Иными словами, часть стремится выдать себя за целое. Вариантом фундаментализма, например, служит идеология изолирующего историзма, которую в России на исходе XX века мы имели сразу в двух вариантах – советском и антисоветском.

Одним из устойчивых стереотипов является убеждение в том, что фундаментализм – явление исключительно религиозное¹⁷. Но если мы задумаемся над соотношением в этом контексте категорий религиозного и секулярного, мы заметим явную асимметрию определений. Понятие «секуляризм» на официальном уровне получает внутреннее определение и толкование – а именно то, которое принято в рамках секулярного же мировоззрения. Между тем официальное определение религиозного является всецело внешним, ему даётся не религиозное, а секуляристское толкование и в обыденном сознании, и в рамках академических дисциплин. В России эта диспропорция особенно ощутима: здесь представители религиоведения особенно негативно относятся к конкуренции со стороны теологов. По существу, секулярный является синонимом официального, и не только на своей территории, но и по отношению к церковно-религиозной сфере. Едва ли это совместимо с принципами

¹⁷ Речь идёт обычно о классической религиозности.

плюрализма и идеологической неангажированности, декларируемыми господствующей идеологией. Эта позиция близка к фундаменталистской, а с точки зрения ряда религиозных философов и теологов (например, Джона Милбанка), даже к тоталитарной. Только это не религиозный, а секулярный фундаментализм.

В рамках такого фундаментализма утверждается базовый характер культурных оппозиций современности – традиции, секулярного – религиозного, гражданского общества – авторитарного государства. Приоритетный характер названных оппозиций утверждается по сравнению с другими культурными оппозициями – такими, как сакральное – профанное, зло – благо, оригинал – подобие и т. п. Данная ситуация почти никогда не становится предметом плодотворной научной критики. Между тем она уже довольно давно отстаёт от развития реальных социокультурных процессов.

Классическая для модернистского сознания оппозиция традиция – модерн уходит в прошлое. Сегодня ценностная и мировоззренческая граница проходит совершенно иначе. По-настоящему острое противостояние наблюдается сегодня между двумя видами фундаментализма – консервативным (с его поисками идеальной формулы прошлого) и модернистским, который предполагает реформизм ради реформизма, «великий разрыв», «незавершённость модерна», «новое Просвещение» и т. п.

Ярко выраженным проявлением модернистского фундаментализма является прозвучавший ещё в 1990-е годы лозунг «конца истории». В самой своей формулировке этот лозунг позднего модерна совпал с интенцией

своего антипода, консервативного фундаментализма – стремлением остановить развитие. Вариацией на ту же самую тему можно считать ставшие расхожими благодаря президенту Бараку Обаме идеи «правильной и неправильной стороны истории». Вполне очевидно, что за этой формулой неявно стоит другая: «В будущее возьмут не всех».

Между двумя указанными направлениями, в центре идеологического пространства находится методологически и культурно ответственный традиционализм, который понимает традицию не как некую изолированную и сакральную часть прошлого, а как способ мышления и ориентации в истории, основанный на планомерном накоплении коллективного опыта, без «сакральных жертв» и «отсечений», без сбрасывания части этого опыта с корабля современности или с пьедестала какого-либо «истинного и неповреждённого учения».

В сущности, сегодня можно говорить о поляризации культурно-идеологического поля по двум осям: традиционализм – фундаментализм и религиозность – секуляризм. В этой ситуации фундаментализм не является специфической принадлежностью ни общеконсервативного, ни религиозного мировоззрения. Например, либеральные концепции естественных прав имеют возраст, исчисляемый более чем двумя веками, не являются ни научно доказанными, ни морально опосредованными, но имеют квазирелигиозный статус и прямо воздействуют на систему академического гуманитарного знания.

Рост влияния и укрепление позиций модернистского фундаментализма выглядят парадоксальными лишь на

первый взгляд. На самом деле рождение охранительной тенденции в модерне свидетельствует о далеко зашедших процессах самодеконструкции и обскурантизации господствующей системы дискурсов – либеральной. Поэтому в самом модерне укрепилась тенденция контр-модерна, который осознаётся некоторыми носителями модернистских идеологий как своего рода внутреннее варварство¹⁸. Вероятно, этот процесс закономерен, учитывая, что поздний модерн довольно давно обнаруживает признаки «холодной», остывающей культуры, или так называемой культуры два. Ткань этой культуры начинает ссыхаться и давать «трещины», как старая кожа на сабельных ножнах, – обнажаются внутренние противоречия, пустоты, которые и заполняет указанная тенденция.

В церковном пространстве рост модернистского фундаментализма имеет особенно резкий и рельефный характер. Возможно, причина заключается в том, что именно в религиозном сознании большое место занимают так называемые последние вопросы бытия, что в свою очередь обусловлено сверхзадачей христианского мировоззрения, в центре которого стоит идея спасения души.

В 1990-е годы о мирянском активизме «ревнителей церковных канонов» писали как о фундаментализме церковных консерваторов. С тех пор многое изменилось. Проблема фундаментального модерна приобрела иное звучание, поскольку значительно усилились аналогичные явления в поле либеральной мысли. Сегодня куда

¹⁸ См., напр.: Кантор М. К. Перспективы авангарда // Перелом : сб. статей о справедливости традиции. М., 2013.

более актуален фундаментализм церковных модернистов, чаще всего принимающий греко-протестантские формы. Его активность растёт, хотя сам по себе курс либеральной мысли на реформацию не меняется на протяжении века. Тезаурус этой группы содержит узнаваемые «сакральные» исторические образцы, например, Поместный Собор 1917 года и общую политическую ситуацию «феврализма», ремейк которой либерал-православные не прочь осуществить и сегодня. Вопрос: «Что ими движет?» – оставим для другой статьи, чтобы далеко не уходить от главной темы, отметим лишь, что анализировать следует весь комплекс мотиваций, связанных с богословием, политикой, экономикой.

Но чтобы совершить этот переход, а точнее сказать «скачок», из православия в греко-протестантизм, нужны веские основания. В качестве таковых, например, используется трактовка пандемии COVID-19 как «знака свыше» и «гнева Божия». Фактически эта идея равнозначна введению чрезвычайного положения на уровне используемого дискурса. После таких «знаков» их толкователь вправе требовать уже почти всего, чего угодно. Скажем, реформировать Церковь. Например, обустроить общины и приходы как республиканские светские органы власти. Ввести выборность епископата и «всеобщее священство» в духе Парижской школы. Наконец, упразднить патриаршество.

Некое исключительное событие облекается богословской мыслью и объявляется сакральным. Этот приём не нов. Эта презумпция регулярно используется в модернистском богословии – объявляется некий

порог, сакральное событие (по существу, исторический разрыв), после которого людям Церкви якобы уже нельзя жить как прежде. Данная технология получила название «богословия после». Богословие после Освенцима, после 11 сентября, после «Шарли», после Пусси, после майдана, после пандемии. Всегда именно после чего-нибудь. Об этом явлении мы более подробно расскажем в следующей главе настоящей книги.

Подобный категорический императив, требование реконструкции под эзотерическим предлогом (например, «гнева Божия») и есть фундаментализм. Здесь уместно напомнить о протестантских корнях самого понятия «фундаментализм», которое восходит к «Ниагарским конференциям» евангельских христиан США в конце XIX века. Впоследствии смысл понятия расширился, но несколько односторонне, и только сейчас мы приходим к пониманию того, что фундаментализм может быть реформистским. Идейные основания мало зависят от программы институциональных изменений. Когнитивный стиль, а фундаментализм именно им и является, зависит от куда более глубинных культурных факторов. Не случайно все модернистские концепции вроде «демифологизации христианства», «теологии смерти Бога», «безрелигиозного христианства», «совершеннолетия мира» и прочее возникли именно в русле протестантской мысли.

Другое проявление модернистского фундаментализма в Церкви связано с мифологизацией понятия современности. Современность якобы сама по себе «потребовала от Церкви нового языка», а этим языком с их точки зрения является язык универсальной секулярности.

Данная идея принадлежит именно фундаменталистскому мышлению. В рамках плюралистического общества невозможно говорить о едином стандарте секулярности, который разделяется всем обществом. Это так же абсурдно, как если бы всех верующих, от синтоистов до католиков, представляла какая-то одна структура и кто-то брался бы говорить от её имени. Всякий секуляризм на деле культурспецифичен. Секуляризмов много. Они не имеют общего знаменателя в виде единого научно-критического мировоззрения, поскольку от надежды сформировать такое мировоззрение, как и от построения на его основе идеального общества, пришлось отказаться ещё в XX веке.

Но фундаменталисты модерна упорно отрицают факт секуляристской полигlossии (многоязычия), настаивают на универсальности того или иного языка секулярности, который обычно вменяется Церкви в видах построения «понятной проповеди». Выдвигаются такого рода требования чаще всего в ультимативном тоне. Например, их могут выдвигать как некое покаяние Церкви за трагедии XX века. «Вина» Церкви обычно обосновывается тем, что она не смогла эти трагедии предотвратить вопреки тому очевидному факту, что проекты революций и мировых войн вызрели в поле именно секулярных идеологий.

Традиционализм, в отличие от фундаментализма, как уже было отмечено, мыслит принципиально иначе. В его рамках развитие традиции происходит без «хирургических вмешательств» истории, без отсечения и отбрасывания частей культурно-исторического «тела». Иначе

говоря, без исторических жертвоприношений. Тогда как реформация и революция основаны на жертвоприношениях: сбросить Пушкина с корабля современности, изгнать философов на другом корабле, отделить Церковь от государства, а затем от общества, точно так же отделить школу, культуру, переместив всё это из сферы коллективных ценностей во власть рыночных цен, а затем во власть информационной стихии. С символической точки зрения идея разрыва традиции – это идея жертвоприношения. Так же в XX веке обстояло дело и с людьми, отсюда тоталитарные практики нацизма, коммунизма и либерализма.

Сегодня, безусловно, является важной и необходимой новая проблематизация темы традиции и фундаментализма. Необходимо произвести новую разметку этого проблемного поля, максимально чётко разведя друг с другом понятия традиционализма, фундаментализма, ортодоксальности, аутентичности, консерватизма и модернизма.

ГЛАВА 12. СВЯЗЬ МАТЕРИАЛЬНОГО И ПОЛИТИКО-ИДЕОЛОГИЧЕСКОГО В УСЛОВИЯХ ПАНДЕМИИ

Материально-биологический и политико-идеологический аспекты социальной жизни всегда связаны, но сегодня эта связь приобретает такие яркие формы, что это требует своевременного анализа и позволяет сделать далеко идущие выводы.

«Скачок» в развитии мирового кризиса, связанный с COVID-19, спровоцировал серьёзные изменения в мире. Ещё вчера мы жили под лозунгом «живите дружно в обществе без границ», а сегодня – «сидите дома, не контактируйте друг с другом». Каждая страна действует сама за себя. Раньше говорили – нужно меньше государства и больше рынка. Теперь наоборот. У государства ищут помощи и защиты. Раньше больницы оптимизировали и заставляли медицину зарабатывать деньги. Нынче священный принцип прибыльности рухнул. Оказывается, что он не работает. Строятся больницы, которые ещё недавно закрывались. Раньше больных изолировали от здоровых, теперь всех здоровых изолируют от больных, вводя так называемую самоизоляцию.

Это порождает своего рода «пороговое» мировоззрение. Образ истории «до и после пандемии» стремится обозначить исторический порог, как бы призывает начать жизнь с нового листа. С этой точки зрения нам важен не только медицинский аспект пандемии, но реакция на неё политической и интеллектуальной элиты, поскольку различные социальные силы могут использовать этот сдвиг

в своих, довольно разных интересах. Это напоминает идею капитализма катастроф, которая давно развивалась в рамках левой критики либерализма. Примерно такая же идея, но с правых позиций озвучивалась Ульрихом Беком как переход к «обществу риска», созданию «команды мировой опасности» и необходимости «нового Просвещения».

Общий смысл порогового мышления состоит в том, что элиты создают благовидный предлог для отказа от всё хуже работающей модели общества. Такой подход преподносит политические решения как технические и объективно неизбежные, с его помощью можно лоббировать любые инициативы в обход демократических процедур и публичного обсуждения. Это вызывает обоснованную тревогу.

В церковной сфере пороговое мышление также даёт о себе знать. Мы всё чаще слышим абсурдные заявления о том, что храмы, в которых служат без прихожан, – это не медицинская необходимость, а знак свыше, что Господь с помощью вируса «изгоняет нас из храмов, так как мы Его прогневали» и вообще конец света уже на подходе. А дальше эта откровенная эзотерика быстро переходит в практическую плоскость и нам предлагают во искупление коллективной вины перед разгневанным Богом срочно реформировать Церковь. Список необходимых реформ уже составлен: отмена института патриаршества, выборность епископата, передача кадровой и финансовой политики на уровень благочинных и настоятелей, русификация богослужения и т. д.

Всё это – типичная риторика порогового мышления. Как уже было сказано, в околоцерковных кругах

появилось словосочетание «богословие после пандемии». Не в первый раз. До этого было «богословие после Освенцима», «богословие после 11 сентября», «богословие после Майдана» и прочее. Подобная риторика сопровождает режим чрезвычайного положения в либеральном формате – требование каких-то безусловных действий, не предполагающее возражений.

Идеологема порогового развития озвучивается сегодня громко и настойчиво. Для этого есть свои социально-экономические причины, а именно критический износ либеральной модели общества и попытка её охранителей любой ценой удержать позиции¹⁹.

Пандемия обострила процесс вскрытия проблем, который шёл давно, но именно сегодня об этом заговорили практически все. Даже А. Кудрин признал кризис нециклическим. Следовательно – структурным, фундаментальным, который не может закончиться без смены экономической и идеологической модели. Либеральные спикеры уже перестраиваются, потому что меняются условия игры. Например, глобальный транзит капиталов и рабочей силы в рамках пандемии становится проблемным.

При этом современная социология не в состоянии объяснить многие сегодняшние процессы, например грядущее сокращение и распад среднего класса, о которых теперь предупреждают даже представители Высшей школы экономики. Средний класс, рождённый вообще-то *in vitro*, из экономической пробырки, перестаёт

¹⁹ Как раз на тему связи социально-экономических и политико-идеологических процессов написана наша с академиком С. Ю. Глазьевым совместная книга «Экономика и общество». Многие возникающие нынче вопросы там разобраны.

быть гегемоном. Его представители переходят в разряд социальных низов. Это происходит потому, что буксует экономика стимуляции спроса, а вместе с ней подрываются основы привычного нам общества потребления. Статусное потребление (этот наркотик среднего класса) будет уменьшаться, производство в идеале станет обслуживать лишь безусловные, жизненно важные потребности. В христианстве это называется аскезой. Но именно такому образу жизни нас учит карантин. Эта тенденция может привести к оздоровлению общества. Шоу-бизнес, гламур, цифровые проекты – всё это должно просесть как дорогие, но необязательные развлечения. Нам сложно было встать на путь такого оздоровления, но коронавирус заставил.

Распространение COVID-19 показало нам, в частности, бессилие современных методов статистики. Из многочисленных данных, из множества цифр до сих пор невозможно сложить ясную картину происходящего. Данные противоречивы. Это откровенный провал статистической социологии. Другой пример – история с оптимизацией в медицинской сфере. После оптимизации резко уменьшилось количество медицинских учреждений, попасть к нужному врачу-специалисту стало проблемой. Инфраструктура сегодня оказалась не готова к приёму такого количества тяжёлых больных. А, скажем, в США, где существует в основном частная медицина и потому невозможны централизованные решения, вообще произошёл полный провал с коронавирусом.

Нам явно придётся пересмотреть отношение к информации и её ценности. Возрастает цена точной

и качественной информации. Раньше мы полагали, что в море информационных возможностей нам гарантирован рациональный выбор. Но это не так. Нам придётся отказываться от лишних сведений, от информационного шума, говоря языком кибернетики, и производить только информацию с высокой практической применимостью – ту, что уменьшает, а не увеличивает неопределённость. Встанет и вопрос об информационном равенстве или неравенстве, поскольку от этого теперь зависит право на жизнь.

Кризис выявил некоторые ценностные заблуждения. Например, выяснилось, что никакая успешность не спасает от вирусной пневмонии, что богатые тоже умирают. Оказалось, что по-настоящему фундаментальны совсем не те вещи, о которых мы часто думали и говорили в последнее время.

В ближайшее время развернётся борьба за «наследство» пандемии. Службы доставки и сетевая торговля уже пожинаят свои плоды, но это мелочи, это самый нижний этаж экономики. Серьёзная борьба начнётся за новые информационные сети и системы управления. Подобное таит угрозы, связанные со свёртыванием элементов демократии, остатки которой ещё существовали в обществе позднего капитализма.

Когда идеологические решения выдаются за технические и необходимые, происходит именно это. В такой момент подключаются цифровые социальные технологии и методы управления обществом, которые нельзя проверить на компетентность, адекватность, потому что они не люди. Цифру оспорить нельзя, она первородна,

как сама природа. И за ней удобно прятаться тем, кто имеет рычаги управления, сделав вид, что цифры работают сами, – уйти из зоны ответственности. Поэтому я бы не согласился с тезисами философа Фёдора Гиренка, которые он сформулировал в очень интересной статье «Коронавирус: свобода или судьба?», о том, что для нас будет благом переход от общества воображения и спекуляции смыслами к обществу числа и необходимости. Именно так ему видится новый социально-политический формат, который принесёт с собой лидерство Китая и Востока в целом после сворачивания лидерства Запада.

Думаю, что Запад берёт на вооружение цифровые технологии для перековки общества в систему легко управляемых алгоритмических сообществ. В этом смысле вообще не важно, кто победит. Поскольку это тоталитарный путь, то воспользоваться им могут как раз те самые элиты, которые сейчас проигрывают и стремятся сохранить свои позиции, уцепиться за них, то есть транснациональные финансовые элиты Запада, а не общинные агломерации Востока.

В данный момент разворачивается борьба между сторонниками полицентричности, то есть мира макро-регионов и равенства культур, и сторонниками продолжения глобализации любыми методами и любой ценой, сторонниками единых стандартов. Иначе говоря, борются консервативная демократия и либеральный авторитаризм. Боюсь, что на стороне последнего и цифровые, и биотехнологии. Но одно дело подморозить ситуацию, подтолкнуть затяжной кризис, другое – восстановить ресурсную базу старого мира, вернуть эффективность

воспроизводства капитала. Долгосрочные тренды не на стороне глобалистов. Фрагментация глобализированного мира – вопрос времени. Иногда это называют многополярностью или полицентричностью, иногда регионализацией, формированием макрорегионов. А иногда используют и понятие «самоизоляция». Парадокс в том, что приходится говорить об изоляции не кого-то от всех остальных, а всех от всех. Логика подсказывает: если все представляют собой изолированные части, то где же целое? Где тот самый цивилизованный мир? Его нет, это мнимая универсалия.

Возьмём США, которые крайне редко и неохотно вступают в международные соглашения, например по экологии или по каким-то правовым поводам. Напротив, стремятся к экстерриториальному применению собственного права. Разве это не изоляция? Мы это так не называем по одной-единственной причине: у них всегда была позиция сильного. Значит, дело не в изоляции как таковой, а именно в политическом весе и соотношении сил. Другой пример: когда либералы рассуждают о фундаментальных правах человека, они выступают с позиции автономного субъекта, а не какой-то общности. Это абсолютно изоляционистская позиция. Просто в данном случае автономию они маркируют позитивно, а тотальность – негативно, тогда как в международных отношениях поступают ровно наоборот. Всё зависит от идеологической интерпретации понятия «изоляция».

Сегодня едва ли стоит использовать затёртые, устаревшие и идеологически нагруженные понятия, нам это ничего не даст, надо смотреть на реальное положение

вещей. И тот факт, что впереди нас ожидает расцвет культурно-исторического многообразия регионов. Плюрализм должен иметь исторические основания. А договариваться о противостоянии общим вызовам всегда лучше открыто и на равных, а не в условиях доминирования одной из сторон.

В моральном смысле либерализм обесценился ещё тогда, когда инициировал разрушение международного права, открыто поддержал цветные революции, ультраправые режимы и борьбу с христианским наследием. А сейчас начинает разрушаться его социальная и финансово-экономическая база. Вслед за пробуксовкой механизма стимулирования спроса в экономике наступает кризис миддл-класса – социального гегемона либерального капитализма. Вместе с ним ставится под вопрос система либеральных постматериальных ценностей. Понятие «постматериальность» уступит место классическому делению ценностей на материальные и духовные.

Кризис показывает, что никакого общества равных возможностей на самом деле никогда не было и не могло быть в условиях социал-дарвинистской ценностной парадигмы. Социальное равенство возможно лишь в условиях нравственного права, а не права естественного, то есть инструментального, на котором настаивает либерализм. Социальная философия либерализма в связи с этим претерпит некоторую коррекцию, а социологические описания общества вернуться, хотя и на новых условиях, к классической биполярности – верхи, низы и отношения между ними. Социальные науки избавятся от политизированности, благодаря которой они

обслуживали идею превосходства модернистских идеологий, секуляризма и позитивизма. Они утратят охранительную функцию, как когда-то её утратил научный коммунизм.

В частности, мы сможем отойти от однобокого толкования понятия фундаментальных прав личности. В этом отношении главным является вопрос о приоритете той или иной группы прав. В рамках либерализма по умолчанию считаются приоритетными права политические²⁰. Но на деле эти права могли быть полезными только узкой социальной группе, классу профессиональных политиков и их окружению. Социальному большинству они ничего не давали. Социальные и экономические права – это хлеб большей части общества. Но в условиях либерального капитализма они находятся на последнем месте и всячески сворачиваются, что и создаёт феномен либеральной имитационной демократии. Реальная демократия предполагает приоритет социальных прав.

И вот сегодня именно социальная повестка становится в мире всё более насущной: в условиях безработицы людей собираются поддерживать дополнительными пособиями, «вертолётными» деньгами. Да, это предполагает активную роль государства. Тем не менее я бы назвал эту тенденцию как раз укреплением демократии, так как она служит интересам социального большинства. Другое дело, что в России экономическая бюрократия пока не спешит с социальными мерами и превращает страну в заповедник дикого либерализма. Увы,

²⁰ См.: Щипков А. В. Социал-традиция : монография. М., 2017.

не в первый раз виснем на подножке поезда, идущего в пропасть.

Что касается «социализма», то весь вопрос в том, каковы рамки этого понятия. Во всяком случае, я бы не соотносил идеи социального государства напрямую с теми или иными историческими моделями социализма, но влияние этого комплекса идей на фоне кризиса либерализма, вероятно, действительно возрастет. Неслучайно президент Владимир Путин всё чаще, а порой подчёркнуто эмоционально, сопровождает свои решения левой риторикой.

Вынужденная самоизоляция ещё больше усилила роль Интернета в жизни людей. А это весьма тревожная тенденция. Она способна подстегнуть процессы так называемой оптимизации, а в сущности, профанизации многих полезных и социально значимых практик. Сфера образования и так подвергается разрушению в угоду интересам корпораций, которым нужен в России примитивный рынок труда с узкими компетенциями и отсутствием у людей широких и системных знаний, ценностного и воспитательного компонента в образовании. Ведь любые серьёзные ценности мешают рыночному сознанию, порождают ложные (в их понимании) мотивации. С их точки зрения, мы умнее, чем должны были бы быть. Неслучайно Анатолий Чубайс говорил в своё время: «Я перечитывал Достоевского. И я испытываю почти физическую ненависть к этому человеку. Он, безусловно, гений, но его представление о русских как об избранном, святом народе, его культ страдания и тот ложный выбор, который он предлагает, вызывают у меня желание разорвать его на куски».

Попытки временно (в рамках карантина) перевести школьников на электронные формы отношений со школой уже привели к симуляции, неразберихе и откровенной халтуре. Обучение онлайн в качестве постоянной практики, вне всякого сомнения, приведёт к уничтожению национального образования как такового. Для обучения нужна нормальная коммуникативная среда, полноценный диалог с учениками и общение самих учеников в нормальных условиях между собой, нужны определённые отношения внутри коллектива, нужны воспитание и ценностный подход к знаниям.

Обучение – это маленькая жизнь. В режиме онлайн дети ничему не научатся, нация деградирует. Зато экономические манипуляции с таким населением осуществлять проще простого. По сути, это война, объявленная цифровым истеблишментом и корпорациями государству, обществу и нашей авраамической традиции – традиции Книги, Слова, Логоса. Мы уже живём в ситуации нехватки реального. Что-то подобное было описано авторами антиутопий в XX веке.

Должен сказать, что идее перевести обучение в онлайн-формат не один год, просто сейчас подвернулся удобный момент для её реализации. Чрезвычайная эпидемическая ситуация. Даже в православных семинариях и мусульманских медресе в последние годы всё настойчивее предлагаются эксперименты по частичному переводу обучения в онлайн. Это может привести к постепенному уничтожению духовного сословия. На волне эпидемии звучали предложения перейти к онлайн-службам и онлайн-Евхаристии. Так и хочется спросить

этих людей: «А в рай вы тоже готовы отправиться онлайн?»

Социальная модель либерализма изначально порождает атомизацию, отчуждение людей, войну всех против всех. Это модель разделённого общества. Отсюда экзистенциальные и психологические трудности у многих людей. Ничего нового пандемия и изоляция в этом смысле не вносят в нашу жизнь, они лишь подчёркивают уже имеющиеся проблемы. Вообще-то реальный источник любого страха находится внутри человека. Вовне существуют только фантомы страхов – озоновые дыры, ядерное оружие, вирусы, терроризм, преступность. Попытки победить страх, который сидит внутри, путём ликвидации внешних причин, таких как озоновые дыры или вирусы, бессмысленны, потому что они ложные. Это борьба с ветряными мельницами. Страх – внутри тебя. Ищи настоящую причину внутри себя. Когда найдёшь, убрать состояние страха и уныния, вернее, заменить его на другое состояние, например любви и радости, будет просто.

Страхи, обида, ревность, зависть, тщеславие, наркотическая или иная зависимость, потакание страстям – это всё очень близкие вещи. И это базовые условия для формирования безусловных потребностей и максимальной экономической и политической зависимости человека. Решить проблему экзистенциальных фобий с помощью психологии или методов трансгуманизма невозможно. Страх можно только вытеснить, вытеснить радостью (блаженством, если использовать евангельскую терминологию), а подлинный источник радости – это вера.

ЛИТЕРАТУРА

ЛИТЕРАТУРА НА РУССКОМ ЯЗЫКЕ

1. Адорно Т. Негативная диалектика / Т. Адорно. – М. : Научный мир, 2003. – 374 с.
2. Айзенштадт Ш. Революция и преобразование обществ: Сравнительное изучение цивилизаций / Ш. Айзенштадт. – М., 1999. – 416 с.
3. Алексеев Н. Н. Русский народ и государство / Н. Н. Алексеев. – М. : Аграф, 1998. – 635 с.
4. Амелин В. Н. Социология политики / В. Н. Амелин. – М. : Изд-во МГУ, 1992. – 184 с.
5. Амин С. Вирус либерализма: перманентная война и американизация мира / С. Амин. – М. : Европа, 2007. – 168 с.
6. Андерсон Б. Воображаемые сообщества: Размышления об истоках и распространении национализма / Б. Андерсон. – М. : КАНОН-пресс-Ц: Кучково поле, 2001. – 288 с.
7. Анохин М. Г. Политические системы: адаптация, динамика, устойчивость / М. Г. Анохин. – М. : Инфомарт, 1996. – 512 с.
8. Антология мировой политической мысли : в 5 т. – М. : Мысль, 1997. – Т. 2. Зарубежная политическая мысль, XX в. – 830 с.
9. Артёмов Г. П. Политическая социология / Г. П. Артёмов. – М. : Логос, 2002. – 280 с.
10. Афанасьев В. В. Общество и государство / В. В. Афанасьев. – М. : Инфра-М, 2015. – 174 с.
11. Афанасьев В. В. Социальные институты / В. В. Афанасьев. – М. : КДУ, 2016. – 182 с.
12. Ачкасов В. А. Трансформация традиций и политическая модернизация: феномен российского традиционализма // Философия и социально-политические ценности консерватизма в общественном сознании России (от истоков к современности):

- сб. ст. / под. ред. Ю. Н. Солони́на. – СПб. : Изд-во СПбГУ, 2004. – Вып. 1. – С. 173–191.
13. Балибар Э. Раса, нация, класс. Двусмысленные идентичности / Э. Балибар, И. Валлерстайн. – М. : Логос, 2004. – 282 с.
 14. Барабанов Е. В. Русская философия и кризис идентичности // *Вопр. философии.* – 1991. – № 8. – С. 102–116
 15. Барт К. *Оправдание и право* / К. Барт. – М. : Библиейско-богослов. ин-т св. ап. Андрея, 2006. – 149 с.
 16. Барт Р. *Избранные работы: Семиотика: Поэтика* / Р. Барт ; пер. с фр., сост., общ. ред. и вступ. ст. Г. К. Косикова. – М. : Прогресс, 1989. – 616 с.
 17. Барт Р. *Мифологии* / Р. Барт. – М. : Акад. проект, 2014. – 352 с.
 18. Бауман З. *Индивидуализированное общество* / З. Бауман ; под ред. В. Л. Иноземцева. – М. : Логос, 2002. – 390 с.
 19. Бенвенист Э. *Словарь индоевропейских социальных терминов* / Э. Бенвенист. – М. : Прогресс-Универс, 1995. – 456 с.
 20. Бердяев Н. А. *Евразийство // Россия между Европой и Азией: евразийский соблазн : антология.* – М. : Наука, 1993. – 367 с.
 21. Бердяев Н. А. *Русская идея // Бердяев, Н. А. Русская идея. Судьба России.* – М., 1997.
 22. Бердяев Н. А. *Философия свободы; Смысл творчества* / Н. А. Бердяев. – М., 1989. – 607 с.
 23. Берман Г. Дж. *Западная традиция права: эпоха формирования* / Г. Дж. Берман. – М. : Изд-во МГУ, 1998. – 624 с.
 24. Бёрк Э. *Размышления о революции во Франции и заседаниях некоторых обществ в Лондоне, относящихся к этому событию* / Э. Бёрк. – М. : Рудомино, 1993. – 144 с.
 25. Библер В. С. *От «наукоучения» к логике культуры* / В. С. Библер. – М., 1992.
 26. Бодрийяр Ж. *К критике политической экономии знака* / Ж. Бодрийяр ; пер. Д. Кралечкина. – М. : Академический проект, 2007. – 336 с.

27. Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть / Ж. Бодрийяр. – М. : Добросвет, 2000. – 387 с.
28. Бойков В. Ф. Судьба и грехи России (философско-историческая публицистика Г. П. Федотова) // Федотов, Г. П. Судьба и грехи России: избранные статьи по философии русской истории и культуры : в 2 т. – СПб., 1991. Т. 1.
29. Бойцова О. Ю. Век антиномий: интеллектуальный контекст становления западной политической науки / О. Ю. Бойцова. – М. : Медиа-ПРЕСС, 2003.
30. Бойцова О. Ю. Нормативизм в западной политической мысли XX в.: добихевиоральный период / О. Ю. Бойцова. – М. : Медиа-ПРЕСС, 2002.
31. Бородай Ю. М. Эротика–смерть–табу: трагедия человеческого сознания / Ю. М. Бородай. – М. : Гнозис, 1991.
32. Бродель Ф. Динамика капитализма / Ф. Бродель. – М., 1985.
33. Бродель Ф. С. Материальная цивилизация, экономика и капитализм, XV–XVIII вв. / Ф. С. Бродель : в 3 т. – М. : Весь мир, 2007. – Т. 3. Время мира. – 679 с.
34. Бурдые П. Начала. Choses dites / П. Бурдые ; пер. с фр. Н. А. Шматко. – М. : Socio-Logos, 1994.
35. Бурдые П. Социология политики / П. Бурдые ; пер. с фр. ; сост., общ. ред. и предисл. Н. А. Шматко. – М. : Socio-Logos, 1993.
36. Валлерстайн И. Исторический капитализм. Капиталистическая цивилизация / И. Валлерстайн. – М. : Тов-во науч. изд. КМК, 2008. – 176 с.
37. Валлерстайн И. Конец знакомого мира: Социология XXI века / И. Валлерстайн ; пер. с англ. ; под ред. В. И. Иноземцева. – М. : Логос, 2004. – 368 с.
38. Валлерстайн И. После либерализма / И. Валлерстайн. – М. : Едиториал УРСС, 2003. – 256 с.
39. Василенко И. А. Политические процессы на рубеже культур / И. А. Василенко. – М. : Эдиториал УРСС, 1998. – 221 с.

40. Вебер М. Избранные произведения / М. Вебер ; пер. с нем. ; сост., общ. ред. и послесл. Ю. Н. Давыдова ; предисл. П. П. Гайденко ; коммент. А. Ф. Филиппова. – М. : Прогресс, 1990. – 808 с.
41. Вебер М. Политические работы, 1895–1919 / М. Вебер ; пер. с нем. Б. М. Скуратова ; послесл. Т. А. Дмитриевой. – М. : Практис, 2003. – 424 с.
42. Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма / М. Вебер. – М. : Ист-Вью, 2002. – 352 с.
43. Вебер М. Хозяйство и общество / М. Вебер ; под науч. ред. Л. Г. Ионина. – М. : Изд-во ГУ-ВШЭ, 2010. – 453 с.
44. Вехи: [сб. ст. о рус. интеллигенции]; Из глубины: [сб. ст. о рус. революции / Журн. «Вопр. философии» и др. ; сост. и подгот. текста А. А. Яковлева ; примеч. М. А. Колерова и др.]. – М. : Правда, 1991. – 606 с.
45. Внешняя политика России в условиях глобальной неопределённости : монография / Е. Н. Грачиков [и др.]; под ред. П. А. Цыганкова. – М. : Русайнс, 2015. – 280 с.
46. Вятр Е. Социология политических отношений / Е. Вятр. – М., 1979.
47. Гаджиев К. С. Консерватизм: современные интерпретации / К. С. Гаджиев. – М., 1990.
48. Галкин А. А. Консерватизм в прошлом и настоящем / А. А. Галкин, П. Ю. Рахмир. – М., 1987.
49. Гаман-Голутвина О. В. Элиты и общество в сравнительном измерении / О. В. Гаман-Голутвина. – М. : Российская политическая энциклопедия, 2011. – 431 с.
50. Гаман-Голутвина О. В., Сытин А. Г. Русская политическая мысль в 1920–1950-х годах: развитие в условиях разобщённости // Рос. полит. наука : в 5 т. / под общ. ред. А. И. Соловьёва. – М. : РОССПЭН, 2008. Т. 2. 1920–1950-е годы / отв. ред. О. В. Гаман-Голутвина, А. Г. Сытин.

51. Генон Р. Восток и Запад / Р. Генон ; пер. с фр. Т. Любимовой. – М. : Беловодье, 2005. – 240 с.
52. Генон Р. Кризис современного мира / Р. Генон ; пер. с фр. – М. : Эксмо, 2008. – 784 с.
53. Генон Р. Очерки о традиции и метафизике / Р. Генон. – М. : Беловодье, 2010.
54. «Гибридные войны» в хаотизирующемся мире XXI века / В. А. Ачкасов [и др.] ; под ред. П. А. Цыганкова. – М. : Изд-во Моск. ун-та, 2015. – 384 с.
55. Гиренок Ф. И. Судьба русской интеллигенции (читая Федотова) // Г. П. Федотов о судьбе русской интеллигенции. – М., 1991.
56. Глинчикова А. Раскол или срыв русской Реформации / А. Глинчикова. – М. : Культурная революция, 2008. – 384 с.
57. Грей Дж. Поминки по Просвещению: Политика и культура на закате современности / Дж. Грей. – М. : Праксис, 2003. – 368 с.
58. Гройс Б. Утопия и обмен / Б. Гройс. – М. : Знак, 1993. – 374 с.
59. Гроций Г. О праве войны и мира / Г. Гроций. – М. : Ладомир, 1994. – 868 с.
60. Гуревич П. С. Политическая психология / П. С. Гуревич. – М. : Юнити-Дана, 2008. – 543 с.
61. Гусев В. А. Русский консерватизм: основные направления и этапы развития / В. А. Гусев. – Тверь : Твер. гос. ун-т, 2001. – 235 с.
62. Данилевский Н. Я. Россия и Европа / Н. Я. Данилевский. – СПб., 1995.
63. Дебор Г.-Э. Общество спектакля / Г.-Э. Дебор. – М. : Логос-Радек, 2000. – 183 с.
64. Демократии XXI века: смена парадигмы. – М. : Фонд ИСЭПИ. – 345 с.
65. Дридзе Т. М. Основы социокультурного проектирования / Т. М. Дридзе, Э. А. Орлова. – М., 1995.

66. Дробот Г. А. Регионализация и «левый поворот» в Латинской Америке. Венесуэльский «социализм» в контексте социально-политических трансформаций в Латинской Америке / Г. А. Дробот, И. А. Букова. – Саарбрюккен : LAP LAMBERT Academic Publishing, 2010. – 132 с.
67. Дугин А. Г. Философия войны / А. Г. Дугин. – М. : Эксмо, 2004. – 256 с.
68. Дугин А. Г. Философия традиции / А. Г. Дугин. – М. : Арктогея-Центр, 2002. – 624 с.
69. Дюркгейм Э. О разделении общественного труда; Метод социологии / Э. Дюркгейм. – М. : Наука, 1991. – 576 с.
70. Дюркгейм Э. Социология. Её предмет, метод, предназначение / Э. Дюркгейм ; пер. с фр., сост., послесл. и примеч. А. Б. Гофмана. – М. : Канон, 1995. – 352 с. – (История социологии в памятниках).
71. Евгеньева Т. Психология управления массовым политическим сознанием и поведением / Т. Евгеньева, А. Манойло, А. Селезнёва. – М. : Известия, 2015. – 104 с.
72. Ефименко А. Исследование народной жизни / А. Ефименко. – М. : В. И. Касперов, 1884. – 398 с.
73. Жижек С. Год невозможного. Искусство мечтать опасно / С. Жижек. – М. : Европа, 2012. – 272 с.
74. Жуков В. Н. Государство. Право. Власть: философия и социология / В. Н. Жуков. – М. : Мир философии, 2015. – 591 с.
75. Жуков В. Н. Русская философия права: Естественно-правовая школа первой половины XX века / В. Н. Жуков. – М. : Российское гуманистическое общество, 2001. – 237 с.
76. Завершинская Н. А. Перформативный механизм конструирования образов своего и чужого в современной культуре: в 2 т. / Н. А. Завершинская. – Калининград : Изд-во КГУ, 2004.
77. Завьялова М. П. Динамика социального знания и практика / М. П. Завьялова, В. Н. Расторгуев, В. Н. Сыров. – Томск : Том. гос. ун-т, 1989. – 188 с.

78. Зиновьев А. А. Идеология партии будущего / А. А. Зиновьев. – 2-е изд. – М. : Акад. наука, 2015.
79. Зомбарт В. Буржуа: этюды по истории духовного развития современного экономического человека / В. Зомбарт ; пер. с нем. – М. : Наука, 1994. – 444 с.
80. Зомбарт В. Избранные работы / В. Зомбарт. – М. : Территория будущего, 2005. – 344 с.
81. Ильин И. П. Постмодернизм от истоков до конца столетия: эволюция научного мифа / И. П. Ильин. – М. : Интрада, 1998. – 186 с.
82. Инглхарт Р. Модернизация, культурные изменения и демократия: Последовательность человеческого развития / Р. Инглхарт, К. Вельцель. – М. : Новое изд-во, 2011. – 464 с.
83. Институциональная политология: Современный институционализм и политическая трансформация России / под ред. С. В. Патрушева. – М. : ИСП РАН, 2006. – 586 с.
84. Капитонов Э. А. Социология XX века / Э. А. Капитонов. – Ростов н/Д. : Феникс, 1996. – 512 с.
85. Капустин Б. Г. Этюды о свободе. Понятие свободы в европейской общественной мысли / Б. Г. Капустин, И. И. Мюрберг, М. М. Федорова. – М. : Аквилон, 2015. – 288 с.
86. Кара-Мурза С. Г. Идеология и мать её наука / С. Г. Кара-Мурза. – М. : Эксмо, 2002. – 256 с.
87. Карпович О. Г. Цветные революции. Теория и практика демонстража современных политических режимов / О. Г. Карпович, А. В. Манойло. – М. : Юнити-Дана, 2015. – 111 с.
88. Касьянова К. О русском национальном характере / К. Касьянова. – М. : Ин-т национальной модели экономики, 1994. – 367 с.
89. Качоровский К. Р. Русская община: возможно ли, желательно ли её сохранение и развитие / К. Р. Качоровский. – М. : Трудовой союз, 1890.

90. Ключевский В. О. Курс русской истории. Ч. 1 // Ключевский, В. О. Сочинения : в 9 т. / В. О. Ключевский. – М. : Мысль, 1987. – Т. 1. – 430 с.
91. Кляйн Н. No Logo: Люди против брендов / Н. Кляйн. – М. : Добрая кн., 2005. – 275 с.
92. Кожинов В. В. Россия. Век XX / В. В. Кожинов. – М. : Алгоритм: Эксмо, 2008. – 1040 с.
93. Кольев А. Н. Политическая мифология: реализация социального опыта / А. Н. Кольев. – М. : Логос, 2003. – 383 с.
94. Комарова И. И. Аксиологическая ситуация в анклавной социокультурной среде: поиск ценностного ядра на перекрёстке культур : в 2 т. / И. И. Комарова. – Калининград : Изд-во КГУ, 2004.
95. Кондратьев Н. Д. Проблемы экономической динамики / Н. Д. Кондратьев. – М. : Экономика, 1989. – 526 с.
96. Консерватизм в США: прошлое и настоящее. – М. : Изд-во Моск. ун-та, 1990. – 342 с. – (Проблемы американистики; вып. 8).
97. Консерватизм и развитие: Основы общественного согласия / под ред. Б. И. Макаренко. – М. : Альпина Пабlishер, 2015. – 332 с.
98. Константы русской политической культуры / сост. Н. В. Гардажа. – М. : Европа, 2007. – 92 с.
99. Коротеева В. В. Этнические символы и символическая природа этничности: концепции Дж. Армстронга, Э. Смита и Э. Хобсбаума // Ценности и символы национального самосознания в условиях изменяющегося общества. – М. : ИЭИА, 1994. – 236 с.
100. Косолапов Н. А. Идеология и международные отношения на рубеже тысячелетий // Богатуров, А. Д. Очерки теории и методологии политического анализа международных отношений / А. Д. Богатуров, Н. А. Косолапов, М. А. Хрусталеv. – М., 2002.

101. Кун Т. Структура научных революций / Т. Кун ; пер. с англ. И. З. Налетова ; общ. ред. и послесл. С. Р. Микулинского, Л. А. Марковой. – М. : Прогресс, 1975. – 288 с.
102. Леви-Стросс К. Структурная антропология / К. Леви-Стросс. – М. : Эксмо-пресс, 2001. – 512 с.
103. Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада / Ж. Ле Гофф ; пер. с фр. ; общ. ред. Ю. Л. Бессмертного; послесл. А. Я. Гуревича. – М. : Прогресс: Прогресс-Академия, 1992. – 376 с.
104. Либеральный консерватизм: история и современность: материалы Всерос. науч.-практ. конф., Ростов н/Д., 25–26 мая 2000 г. / отв. ред. А. И. Нарезный. – М. : РОССПЭН, 2001. – 382 с.
105. Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна / Ж.-Ф. Лиотар ; пер. с фр. Н. А. Шматко. – СПб. : Алетейя, 1998. – 160 с.
106. Лосев А. Ф. Диалектика мифа / А. Ф. Лосев. – М. : Азбука, 2014. – 320 с.
107. Лотман Ю. М. Культура и взрыв / Ю. М. Лотман. – М. : Гнозис: Прогресс, 1992.
108. Луман Н. Социальные системы: очерк общей теории // Западная теоретическая социология 80-х годов: реферат. сб. – М. : ИНИОН, 1989. – С. 41–64.
109. Льюкс С. Власть: радикальный взгляд / С. Льюкс. – М. : Изд. дом Гос. ун-та – ВШЭ, 2010. – 240 с.
110. Мадюкова С. А. Феномен социокультурного неотрадиционализма / С. А. Мадюкова, Ю. В. Попков ; под ред. Е. А. Тюгашева. – СПб. : Алетейя, 2014. – 132 с.
111. Маклюэн М. Понимание медиа: внешние расширения человека / М. Маклюэн. – М. : Кучково поле, 2007. – 464 с.
112. Мангейм К. Идеология и утопия / К. Мангейм. – М., 1990.
113. Манхейм К. Диагноз нашего времени / К. Манхейм. – М. : Юристъ, 1994. – 744 с.

114. Маркарян Э. С. Теория культуры и современная наука / Э. С. Маркарян. – М. : Мысль, 1983. – 284 с.
115. Маркузе Г. Эрос и цивилизация. Одномерный человек: Исследование идеологии развитого индустриального общества / Г. Маркузе ; пер. с англ., послесл., примеч. А. А. Юдина ; сост., предисл. В. Ю. Кузнецова. – М. : АСТ, 2002. – 526 с.
116. Махлин В. Л. Второе сознание: подступы к гуманитарной эпистемологии / В. Л. Махлин. – М. : Знак, 2009. – 632 с.
196. Международные отношения: теории, конфликты, движения, организации : учеб. пособие / Г. А. Дробот [и др.] ; под ред. П. А. Цыганкова. – 2-е изд., перераб. и доп. – М. : Альфа-М, 2007. – 317 с.
117. Мелетинский Е. М. Поэтика мифа / Е. М. Мелетинский. – 2-е изд., репринт. – М. : Издательская фирма «Восточная литература» РАН; Школа «Языки русской культуры», 1995. – 408 с.
118. Мельвиль А. Ю. Социальная философия современного американского консерватизма / А. Ю. Мельвиль. – М., 1980.
119. Минаков А. Ю. Русская партия в первой четверти XIX века / А. Ю. Минаков. – М. : Ин-т рус. цивилизации, 2013. – 528 с.
120. Минаков А. Ю. Русский консерватизм в первой четверти XIX в. / А. Ю. Минаков ; [науч. ред. М. Д. Карпачев]. – Воронеж : Изд-во Воронеж. гос. ун-та, 2011. – 560 с.
121. Мосс М. Общества. Обмен. Личность. Труды по социальной антропологии / М. Мосс. – М. : Наука; Гл. ред. восточ. лит., 1996. – 416 с.
122. Моцелков Е. Н. Переходные процессы в России: Опыт ретроспективно-компаративного анализа социальной и политической динамики / Е. Н. Моцелков. – М. : Изд-во Моск. ун-та, 1996. – 152 с.
123. Нарочницкая Н. А. За что и с кем мы воевали? / Н. А. Нарочницкая. – М. : Минувшее, 2005. – 80 с.
124. Неклесса А. И. Люди воздуха, или Кто строит мир? / А. И. Неклесса. – М. : Ин-т эконом. стратегий, 2005. – 224 с.

125. Немарксистские концепции социализма, коллективная монография / Л. Г. Костюченко [и др.]. – М. : Мысль, 1986. – 306 с.
126. Оболенский Д. Византийское содружество наций. Шесть византийских портретов / Д. Оболенский. – М. : Янус-К, 1998.
127. Осипова О. А. Американская социология о традициях в странах Востока / О. А. Осипова. – М., 1985.
128. Панарин А. С. Россия в циклах мировой истории / А. С. Панарин. – М. : Изд-во МГУ, 1999. – 288 с.
129. Панарин А. С. Православная цивилизация в глобальном мире / А. С. Панарин. – М. : Эксмо, 2003. – 544 с.
130. Паперный В. З. Культура Два / В. З. Паперный. – М. : Новое лит. обозрение, 1996. – 384 с.
131. Парсонс Т. О социальных системах / Т. Парсонс. – М. : Акад. проект, 2002.
132. Парсонс Т. О структуре социального действия / Т. Парсонс. – М. : Акад. проект, 2000.
133. Парсонс Т. Система современных обществ / Т. Парсонс. – М. : Аспект-Пресс, 1997.
134. Патнэм Р. Чтобы демократия сработала / Р. Патнэм. – М. : Ad Marginem, 1996.
135. Перелом : сб. ст. о справедливости традиции / сост. А. В. Щипков. – М. : Пробел-2000, 2013. – 176 с.
136. Петякшева Н. И. Латиноамериканская «философия освобождения» в контексте компаративистики / Н. И. Петякшева. – М. : Уникум-Центр, 2000. – 232 с.
137. Политическая культура как явление общественной жизни и объект социально-политического анализа / Т. В. Карадже [и др.]. – М. : МПГУ, 2014. – 124 с.
138. Поппер К. Открытое общество и его враги : в 2 т. / К. Поппер ; пер. с англ. ; под ред. В. Н. Садовского. – М. : Феникс; Культурная инициатива, 1992.

139. Православная энциклопедия. – М. : Церковно-науч. центр Русской Православной Церкви «Православная Энциклопедия», 2000. – 752 с.
140. Философия и методология политического планирования : избр. лекции и доклады / В. Н. Расторгуев. – Тверь : Седьмая буква, 2009. – 308 с.
141. Реале Дж. Западная философия от истоков до наших дней / Дж. Реале, Д. Антисери. – СПб. : Петрополис, 1994. – 336 с.
142. Религии России : учеб., справ.-аналит. пособие по вопр. гос.-конфес. отношений и религиоведению / под общ. ред. О. Ю. Васильевой, В. В. Шмидта. – М. : Изд-во РАГС, 2009. – 157 с.
143. Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре. Трактаты / Ж.-Ж. Руссо ; пер. с фр. – М. : КАНОН-пресс: Кучково поле, 1998. – 416 с.
144. Руткевич А. М. Консерваторы XX века / А. М. Руткевич. – М. : Изд-во РУДН, 2006. – 180 с.
145. Саид Э. В. Ориентализм / Э. В. Саид. – М. : Русский мир, 2006. – 640 с.
146. Самсонова Т. Н. Справедливость равенства и равенство справедливости: Из истории западноевропейской утопической мысли XVI–XIX веков / Т. Н. Самсонова. – М. : Изд-во Моск. ун-та, 1996. – 136 с.
147. Саркисянц М. Английские корни немецкого фашизма: от британской к австро-баварской «расе господ»: курс лекций, прочит. в Гейдельберг. ун-те / М. Саркисянц. – СПб. : Акад. проект, 2003. – 400 с.
148. Сергеева А. В. Русские: Стереотипы поведения. Традиции. Ментальность / А. В. Сергеева. – М. : Флинта, 2004. – 323 с.
149. Солоневич И. Народная монархия / И. Солоневич. – М., 1991.
150. Сомин Н. В. Православный социализм как русская идея / Н. В. Сомин. – Чебоксары, 2015.

151. Сорокин П. А. Основные черты русской нации в двадцатом столетии // О России и русской философской культуре: Философы рус. послеокт. зарубежья. – М. : Наука, 1990. – С. 463–489.
152. Сравнительная политология / О. В. Гаман-Голутвина [и др.]. – М. : Аспект Пресс, 2015. – 752 с.
153. Сравнительная политология сегодня: мировой обзор / Г. Алмонд [и др.]. – М. : Аспект-Пресс, 2002. – 537 с.
154. Старостин Б. С. Проблема модернизации: история и современность // Модернизация и национальная культура : материалы теорет. семинара. – М., 1995.
155. Стаут Дж. Демократия и традиция / Дж. Стаут. – М. : Прогресс-Традиция: Территория будущего, 2009. – 464 с.
156. Страхов Н. Н. Жизнь и труды Данилевского // Данилевский, Н. Я. Россия и Европа: Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к германо-романскому. – СПб., 1895.
157. Судаков С. С. Понятие традиции в современном американском либерализме / С. С. Судаков. – Калининград : Изд-во Калининград. гос. ун-та, 2005.
158. Тагиефф П.-А. Цвет и кровь: Французские теории расизма / П.-А. Тагиефф. – М. : Ладомир, 2009. – 238 с.
159. Тарле Е. Очерки истории колониальной политики западноевропейских государств (конец XV – начало XIX века) / Е. Тарле. – М. ; Л. : Наука, 1965. – 435 с.
160. Тённис Ф. Общность и общество / Ф. Тённис. – М. : Фонд «Университет», 2002.
161. Тойнби А. Дж. Постигание истории / А. Дж. Тойнби. – М., 2002.
162. Традиции и инновации в современной России: социологический анализ взаимодействия и динамики / под ред. А. Б. Гофмана. – М. : РОССПЭН, 2008. – 543 с.
163. Украинский вопрос в русской патриотической мысли / сост., предисл., примеч. А. Ю. Минаков. – М. : Кн. мир, 2016. – 800 с.

164. Ульрих П. Критика экономизма / П. Ульрих. – 2-е изд. – М. : Вуз. кн., 2008. – 120 с.
165. Фромм Э. Иметь или быть? Забытый язык / Э. Фромм. – М. : АСТ, 2009. – 448 с.
166. Фуко М. Археология знания / М. Фуко ; общ. ред. Бр. Левченко. – Киев : Ника-Центр, 1996. – 208 с. – (OPERA APARTA).
167. Фуко М. Рождение биополитики: курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1978–1979 учеб. г. / М. Фуко ; пер. с фр. А. В. Дьякова. – СПб. : Наука, 2010. – 677 с.
168. Фукуяма Ф. Конец истории и последний человек / Ф. Фукуяма ; пер. с англ. М. Б. Левина. – М. : АСТ: АСТ МОСКВА: Полиграфиздат, 2010. – 588 с.
169. Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне / Ю. Хабермас. – М. : Весь мир, 2003. – 416 с.
170. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций? // Полис. – 1994. – № 1. – С. 33–48.
171. Хардт М. Империя / М. Хардт, А. Негри ; под ред. Г. В. Каменской, М. С. Фетисова. – М. : Праксис, 2004. – 440 с.
172. Шамшурин В. И. Консерватизм и свобода / В. И. Шамшурин. – Краснодар : Глагол, 2003. – 474 с.
173. Шацкий Е. Утопия и традиция / Ежи Шацкий. – М. : Прогресс, 1990.
174. Шмитт К. Номос земли в праве народов *jus publicum europaeum* / К. Шмитт. – СПб. : Владимир Даль, 2008. – 670 с.
175. Шмитт К. Политическая теология: сб. / К. Шмитт. – М. : КАНОН-пресс-Ц, 2000. – 336 с.
176. Шмитт К. Диктатура. От истоков современной идеи суверенитета до пролетарской классовой борьбы / К. Шмитт. – СПб. : Наука, 2005. – 326 с.
177. Шпенглер О. Пруссачество и социализм / О. Шпенглер ; пер. с нем. Г. Д. Гурвича. – М. : Праксис, 2002. – 240 с. – (Идеологии).

178. Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории / О. Шпенглер ; пер. с нем. и примеч. И. И. Маханькова. – М. : Мысль, 1998. – Т. 2. Всемирно-исторические перспективы. – 606 с.
179. Штомпка П. Социология социальных изменений / П. Штомпка. – М. : Аспект-Пресс, 1996. – 416 с.
180. Щипков А. В. Национальная история как общественный договор: от экономического гегемонизма к консенсусу традиций / А. В. Щипков. – СПб. : Алетейя, 2015. – 88 с.
181. Щипков А. В. Традиционализм, либерализм и неонацизм в пространстве актуальной политики / А. В. Щипков. – СПб. : Алетейя, 2015. – 80 с.
182. Эволюция форм, методов и инструментов противоборства в современных конфликтах / М. А. Гареев [и др.]. – М. : Экон-Информ, 2015. – 218 с.
183. Эйзенштадт Ш. Революция и преобразование обществ: Сравнительное изучение цивилизаций. – М. : Аспект-Пресс, 1999. – 416 с.
184. Эндрейн Ч. Ф. Сравнительный анализ политических систем: Эффективность осуществления политического курса и социальные преобразования / Ч. Ф. Эндрейн. – М. : Инфра-М, 2000. – 319 с.
185. Эткинд А. Внутренняя колонизация. Имперский опыт России / А. Эткинд. – М. : Новое лит. обозрение, 2013. – 448 с.
186. Ясперс К. Смысл и назначение истории. – М., 1994.

ЛИТЕРАТУРА НА ИНОСТРАННЫХ ЯЗЫКАХ

1. Ali, T. The Clash of Fundamentalisms. Crusades, Jihads and Modernity / T. Ali. – N. Y. : Verso, 2003.
2. Almond, G. A. The Civic Culture Revisited: An Analytical Study / G. A. Almond, S. Verba. – Boston : Little, Brown, 1980.

3. Arendt, H. *The origins of totalitarianism* / H. Arendt. – San-Diego, 1999.
4. Bell, D. *The Coming of Post' Industrial Society: A Venture in Social Forecasting* / D. Bell. – Harmondsworth, 1976.
5. Bentham, J. *Panopticon* // *The works of J. Bentham*. – Edinburgh: J. Bowring, 1838–1843. – Т. IV.
6. Castells, M. *The Information Age* / M. Castells. – Oxford, 1996–1998.
7. Eggert, M. *Religion and Secularity. Transformations and Transfers of Religious Discourses in Europe and Asia* / M. Eggert, L. Holsher. – Leiden; Boston : Brill, 2013.
8. Eisenshtadt, Sh. *Modernization: Protest and Change* / Shmuel Eisenshtadt. – N. Y. : Engelwood Cliffs, 1966.
9. Eisenshtadt, Sh. *Tradition, change and modernity* / Shmuel Eisenshtadt. – N. Y., 1973.
10. Inglehart, R. *The Silent Revolution: Changing Values and Political Styles Among Western Publics* / Ronald Inglehart. – Princeton : Princeton Univ. Press, 1977.
11. Mann, M. *The Sources of Social Power* / M. Mann. – Cambridge : Cambridge Univ. Press, 1996.
12. Radin, M. *Tradition* // *Encyclopedia of Social Science*. – N. Y., 1949. – Т. XV.
13. Rosenau, P. *Post-modernism and the social sciences* / P. Rosenau. – Princeton : Princeton Univ. Press, 1992. – 248 p.
14. Taylor, Ch. *A Secular Age* / Ch. Taylor. – Cambridge, MA; London : Belknap Press of Harvard Univ. Press, 2007. – 896 p.
15. *The Psychology of Conservatism* / ed. Glenn D. Wilson. – London; N. Y., 1973.
16. Toffler, A. *The Third Wave* / A. Toffler. – N. Y., 1980.
17. Tonnies, F. *Gemeinschaft und Gesellschaft, 1887* / F. Tonnies. – Berlin, 1920.
18. Turner, B. S. *Orientalism, Postmodernism and Globalism* / B. S. Turner. – London; N. Y. : Routledge, 1994. – 240 p.

АБСТРАКТ

The present study guide is dedicated to the modern philosophy of politics and ideological processes in the post-industrial era. Study guide are intended for students of Humanities Universities and seminaries studying theology, philosophy, cultural studies, political science, history, and sociology.

МОНОГРАФИИ
АВТОРА

Щипков А. В. Во что верит Россия. Религиозные процессы в пост-перестроечной России. Курс лекций. [Рецензенты: д. ф. н. Ю. Н. Солонин, к. ф. н. В. В. Аржанухин]. — СПб. : РХГИ, 1998. — 287 с. — 12,8 п. л. — ISBN 5-888-031-6.

Щипков А. В. Христианская демократия в России. — М. : Ключ-С, 2004. — 119 с. — 5,3 п. л. — ISBN 5-93136-029-3.

Щипков А. В. Традиционализм, либерализм и неонацизм в пространстве актуальной политики. — СПб. : Алетейя, 2015. — 80 с. — 4,5 п. л.

Щипков А. В. Национальная история как общественный договор: от экономического гегемонизма к консенсусу традиций. — СПб. : Алетейя, 2015. — 88 с. — 5,3 п. л.

Щипков А. В. Диалектика экономического и религиозно-этического в становлении русского социал-традиционализма. — М. : Пробел-2000, 2015. — 204 с. — 11,8 п. л.

Щипков А. В. Социалтрадиция : монография / А. В. Щипков. — М. : АСТПресс Книга, 2017. — 320 с.

Щипков А. В. Вопросы идеологии : монография / А. В. Щипков. — М. : Абрис, 2018. — 317[3] с. — ISBN 978-5-00111-362-1.

Глазьев. С. Ю., Щипков А. В. Экономика и общество: монография / С. Ю. Глазьев, А. В. Щипков. — М. : Проспект, 2021. — 192 с. — ISBN 978-5-392-32581-8.

Щипков А. В. Дискурс ортодоксии. Описание идейного пространства современного русского православия. — М. : Изд-во Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2021. — 464 с. — ISBN 978-5-88017-884-1.

РОССИЙСКИЙ ПРАВОСЛАВНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
СВ. ИОАННА БОГОСЛОВА

Учебное пособие

Щипков А. В.

**СОВРЕМЕННАЯ ФИЛОСОФИЯ ПОЛИТИКИ:
ОБЩЕСТВЕННЫЕ И ЦЕРКОВНЫЕ ПРОЦЕССЫ
В ПОСТИНДУСТРИАЛЬНУЮ ЭПОХУ**

Редактор

Н. Колесникова

Верстка

С. Хидятов

ИЗДАТЕЛЬСТВО

РПУ СВ. ИОАННА БОГОСЛОВА

Подписано в печать 00.00.2023
Формат 84x108 / 32. Усл. печ. л. 8,1
Тираж 500 экз.