

Многомерность развития,  
или  
На путях к гуманитарной глобалистике  
(из записок историка)

Категория *развития* – едва ли не центральная категория, пронизывающая все области нашей жизни и мысли: от областей интимных до глобальных. С этой категорией связано пересечение интересов ученых, политиков, бизнесменов, художников, священнослужителей несхожих мировоззрений и специализаций. Задачи познания такого рода пересечений подчас не только и даже не столько облегчаются, сколько осложняются тем обстоятельством, что чаще всего мы пользуемся понятиями автоматически, не входя в их историю и смысл.

И когда мы автоматически употребляем эту интересную нас категорию применительно к изучению так называемых «развивающихся стран», то становится непонятным: в каком направлении и чего ради осуществляется это самое «развитие»? Да и в чем оно выражается? Что общего, скажем, в «развитии» стран Южноамериканского Конуса с их внутренне конфликтным, но бесспорно богатым и открытым человеческим потенциалом и Зимбабве и иных, как говорят в испаноязычном ареале, «фатальных» (*fallidos*) стран Тропической Африки, где вождь однопартийного государства несет в себе одновременно черты и тоталитарного властителя, и племенного князька, и шамана?<sup>1</sup> Каков статус огромных и разнообразных посткоммунистических пространств, разжалованных нынешней политической словесностью из «передовых» в «развивающиеся»? Каков «развивающийся» статус нынешней России во всем многообразии и взаимодействии ее действительно развивающихся и депрессивных, «дотационных» регионов и растерявших свои ориентиры социальных массивов? В какой мере те регионы земли, которым мы обычно присваиваем статус развивающихся, «экспортируют» себя (через массовую эмиграцию, сырьевые потоки, «отмывание» капиталов, потоки «мозгов», религиозные и идеологические влияния) в регионы передовые?

Предлагаемое читателю рассуждение не претендует на решение всех этих базовых проблем нынешнего глобального мира. Задача наша – неизмеримо скромнее: попытаться разобраться в категории развития как одной из центральных универсалий человеческой жизни.

---

<sup>1</sup> García Rivero C. Estados fallidos en Africa: la experiencia de Zimbabue // ARI. Md. 2008. # 52. P. 9-13.

## А что говорят словари?

Обратимся прежде всего к материалам Большой Советской энциклопедии, к статье замечательного и безвременно ушедшего из жизни русского философа Э.Г. Юдина (1930-1976) «Развитие».

Согласно Юдину, развитие есть одно из центральных определений Бытия как такового, приложимое к осмыслению материальных, социальных и универсальных объектов. Развитию, по его словам, присущи три неотъемлемые и структурно взаимосвязанные характеристики: необратимость, направленность, закономерность<sup>2</sup>.

Со времен Гегеля, идея развития, во многом коренившаяся в опыте естественных наук, оказалась неразрывно связанной с принципом историзма; позднее эта связь, отнесенная Гегелем прежде всего к сфере мысли, закрепилась благодаря успехам не только философии, но и всего комплекса естественных и социальных наук. Более того (что очень важно для дальнейшего нашего рассуждения!), если мысль XIX столетия универсализировала категорию развития<sup>3</sup>, то мысль последующего, XX столетия подчеркнула именно принцип структурного взаимодействия между развивающимися объектами; и эта же мысль акцентировала два несхожих, но многозначно взаимосвязанных модуса социального развития: эволюцию и революцию<sup>4</sup>.

«Универсальный Большой Ларусс» указывает на многозначность понятия развития и, исходя из реальностей современной (для сегодняшнего нашего дня – относительно современной) жизни и современного обыденного языка, выделяет рубрику “Le développement historique”, причем радикально сближает содержание этой рубрики именно с судьбами «развивающихся», прежде всего постколониальных стран, вплоть до того, что подчеркивает характерное для обыденного (да и что греха таить – и для «научного») сознания 1950-х – 70-х годов смешение понятий развивающихся стран и тогдашнего «движения неприсоединения»<sup>5</sup>. Что же касается последующего периода, то авторы «Большого Ларусса» уже ставят проблематику развития и «развивающихся стран» в прямую связь с проблемой «слаборазвитости», в качестве одного из важнейших критериев которой они выделяют гипертрофию сырьевых производств в ущерб всем остальным формам жизнедеятельности общества. В качестве возможных предпосылок преодоления слаборазвитости выделяются:

- внутренняя дифференциация народного хозяйства,
- дифференциация экспорта,
- разработка более сложных систем внешних связей, включая и региональное сотрудничество,

<sup>2</sup> См.: Юдин Э.Г. Развитие // БСЭ. Изд. 3. Т. 21. – М., 1975. С. 409-410.

<sup>3</sup> От себя добавлю: прежде всего – в лице Герберта Спенсера, а позднее – Энгельса.

<sup>4</sup> См.: Юдин Э.Г. Указ. соч. С. 410.

<sup>5</sup> См.: Développement // Grand Larousse universel. Vol. 5. – P., 1989. P. 3194-3195.

- оптимизация механизмов использования внешней помощи и т.д.<sup>6</sup>

...

...Разумеется, энциклопедические или словарные тексты являются текстами справочными, отражающими мышление вчерашнего и позавчерашнего дня. Концепция «Большого Ларусса» – чисто позитивистская, менеджерская. Представления сегодняшнего дня уже отошли от утопий «эффективного менеджества» и пытаются заглянуть в более глубокие и непреложные – человеческие – аспекты проблематики исторического и социально-экономического развития. Так, индийский христианский богослов Нинан Коши указывал (именно в словарной своей статье), что «требуется новая парадигма развития, которая ставит в центр процесса развития именно людей, которая трактует экономический рост прежде всего как средство, но не как самоцель, которая защищает предпосылки существования будущих поколений и уважает те природные основы, на которых зиждется жизнь»<sup>7</sup>. А исповедующая религию бахаи профессор Калифорнийского университета (Беркли) Егин Murphy-Graham, выступая на семинаре Комиссии ООН по устойчивому развитию (8 мая 2008), заявила: «Развитие – это не просто облегчение бремени бедности. Развитие связано с выстраиванием человеческих способностей»<sup>8</sup>. Но последнее определение – уже за рамками наших словарных разысканий...

Что, однако важно: эти последние два высказывания современных исследователей, за которыми стоит огромная традиция мысли, в том числе и восточной мысли, еще пригодятся для дальнейшего нашего разговора...

Вернемся, однако, к работе со словарями, чтобы уяснить судьбы понятия развития в нашей собственной стране.

Согласно этимологическому словарю Макса Фасмера, наше понятие «развитие» является калькой немецкого *Entwicklung*, которое в свою очередь, калькирует латинское *evolutio* и французское *développement*<sup>9</sup>. А «Словарь современного русского литературного языка» связывает употребление понятия развития (именно как теоретической категории) с текстами Белинского, Герцена, Достоевского, Тургенева<sup>10</sup>.

Т.е., по существу, речь идет о языке и творчестве мыслителей и писателей, так или иначе, но глубоко «облуженных» диалектическим историзмом Гегеля.

А уж далее, как известно, это понятие широко внедряется в российскую мысль и семантику под влиянием переводов Спенсера, Дарвина

<sup>6</sup> См.: Ибид. P. 3195.

<sup>7</sup> Koshy N. Development // Dictionary of Third Worlds Theologies / V. Fabella a. R. S. Sugirtharajah, Ed. – Maryknoll, N.Y.: Orbis, 2000. P.69.

<sup>8</sup> Rural Development is the Focus at UN Commission on Sustainable // One Country. N.Y. 2008. Vol. 19. Issue 4. P. 9.

<sup>9</sup> См.: Фасмер М. Этимологический словарь русского языка /В четырех томах/. Пер. с нем. чл.-корр. АН СССР О. Н. Трубачева. Изд. 2. Т. 3. – М.: Прогресс, 1987. С. 433.

<sup>10</sup> Словарь современного русского литературного языка. Т. 12. – М.: Изд. АН СССР, 1961. Стлб. 189-190.

и Маркса и – одновременно – под влиянием трудов отечественных наших философов (Лавров, Михайловский, Вл. Соловьев, Плеханов...).

### Коррективы историка к проблеме развития

Начну с констатации того простого обстоятельства, что сама проблематика развития вырывается из жестких дисциплинарных рамок социогуманитарных наук и – шире – из привычных рамок самого социогуманитарного мышления.

Действительно, категории *развития*, *развивающихся стран* вошли в мировой обиход во второй половине 50-х гг. прошлого века и были связаны с попытками осмыслить новые реальности, которые выступили на в период тогдашней антиколониальной революции. И действительно, со временем эта категория *развития* существенно сблизилась с категорией Третьего мира и легла в основу того специфического третьемировского дискурса, который во многом определил собой сознание не только политических элит и интеллигенции, но отчасти – и широких масс в самых различных регионах Земли<sup>11</sup>.

На мой взгляд, небесполезно вспомнить, что на чисто человеческий аспект категории развития было обращено внимание еще в 1920-е гг. в трудах Жана Пиаже и Льва Выготского: речь шла о психологии детства, о сложном процессе координации и корреляции психологических и интеллектуальных функций в ходе становления ребенка. Собственно, этот сложный процесс и описывался как развитие. Однако, перейдя из специфической и тонкой области психологии детства в более широкую сферу общественных наук и общественной практики, категория развития утратила былую сложность и бывшее эвристическое наполнение. Более того, свойственные периоду второй половины 50-х – первой половины 70-х гг. планократические и технократические увлечения приводили к тому, что «развитие» чаще всего трактовалось как одностороннее наращивание обществом (или, точнее, государством) его материального богатства, или – что почти одно и то же – его силовых функций. Отрезвление начало приходить лишь с последней четвертью прошлого столетия, понуждая к более тонкому и коррелятивному подходу к понятию развития. К подходу, который пытается взаимно соотносить судьбы и личные, и национальные, и региональные, и глобальные.

С тех пор изменились и мировые производительные силы, и политическая карта мира, и структура международных отношений, и даже многие черты мышления людей. Однако вопрос об *эвристике развития*, которая пыталась бы осмыслить сквозные мотивы в несхожих судьбах людей

---

<sup>11</sup> О третьемировском дискурсе см.: Escobar A. Discourse and Power in Development: Michel Foucauld and the Relevance of His Work to the Third World // *Alternatives*. N.Y. 1984-85. Vol. 10. # 3; Рашковский Е.Б. Третий мир: судьба макроисторического понятия // *Восточный мир: опыт общественной трансформации*. – М.: Муравей, 2001; Rashkovskij E. B. Die Dritte Welt als Problem für das Denken, die Wissenschaft und die Kultur // *Ztschr. Für Weltgeschichte. Interdisziplinäre Perspektiven*. Fr. a. Main. 2005. Jg 6. Hf. 2.

и народов, – вопрос, перерастающий рамки любых цивилизационных теорий, любых политических и экономических классификаций, – как был, так и остается нерешенным. Речь идет о предпосылках некоторой *гуманитарной глобалистики* как особого *ракурса научного познания* по ту сторону публицистической суеты и «историософских» вздыханий. А собственную дисциплинарную позицию я определил бы как позицию философствующего историка, т.е. историка, не навязывающего истории произвольные смыслы, но работающего с источниками по истории человеческой мысли и человеческого духа и пытающегося понять их внутреннюю динамику.

Настоящее рассуждение не претендует на комплексное решение всех соответствующих задач. Исходя из своих профессиональных интересов, я хотел бы прояснить один из частных, но, на мой взгляд, недооцененных и непреложных вопросов в общей проблематике человеческого развития.

Это – вопрос о религиозных аспектах человеческого существования. Суть вопроса – не в подчас запутанных в своей скрупулезной разработке конфессиональных догматиках и практиках (значительная, не побоюсь сказать, большая часть человечества живет вне этих догматик и практик), но в некоторых коренных экзистенциальных сторонах человеческой жизни, которые, по существу, проходят через любой человеческий опыт, так и оставаясь почти что без ответа. Так или иначе, вся эта неотступная проблематика, ставящая перед человеком экзистенциальные вопросы и не дающая однозначных ответов, и образует основу неотъемлемой от человеческой жизни, от индивидуального и коллективного развития людей религиозной сферы. Что же это за вопросы?

К трем традиционным, по существу религиозным, вопросам, не имеющим прямых ответов:

- откуда я?

- кто я?

- куда иду? – практика, мысль и культура истекшего XX столетия добавили еще один, четвертый вопрос:

- что существенно связывает меня с другим человеком, а через другого человека – и со всем остальным Универсумом?

Три области знания помогли поставить этот четвертый, прямолинейно не разрешимый и потому, в существе своем религиозный вопрос:

- марксизм поставил вопрос о социальных предпосылках другого человека и моих отношений с ним,

- психоанализ поставил вопрос о психологических предпосылках другого человека и моих отношений с ним,

- филологические науки и философия языка поставили вопрос о предпосылках лингвистических и – шире – коммуникативных.

Все эти три класса предпосылок не размениваются, не конвертируются друг в друга. Но из этой неконвертируемости вырастает потребность в религиозной оценке человеческой личности, исторически конкретной и метафизически недосказанной.

Так что за понятием развития стоит и потребность людей в некоторой стратегии понимания и осуществления своего присутствия в мире и своего взаимодействия с другими людьми.

Боюсь, что без учета этих духовных аспектов всемирной истории мы и социо-экономические и технологические предпосылки становления нынешнего глобального мира трактуем не столько по Марксу, Веберу или Броделю, сколько, скорее, по «куплетам Мефистофеля».

Из убеждения в ценности и непреложности религиозной сферы как неотъемлемой предпосылки или ресурса человеческого развития не вытекает постулат необходимости религиозных верований и практик для всех и каждого. Принудительная в обществах традиционного типа, эта сфера действует в человеческой коммуникации и культуре нетрадиционных, трансформационных<sup>12</sup> обществ безотносительно к показателям религиозности, агностицизма или неверия конкретных людей. Сколь бы яростны ни были попытки разноконфессиональных фундаменталистов принуждением заставить людей верить, мыслить и жить на свой лад, – в обществах трансформационного типа религиозная сфера свободно и непреложно развивается через внутреннюю и коммуникационную активность тех, кого она явным или неявным образом «избирает» для своего служения<sup>13</sup>.

В своем подходе к проблематике развития я вынужден обратиться к двум как бы «полюсам» своих исторических исследований. Первый «полюс» связан с религиозными и религиозно-философскими сюжетами в истории, второй «полюс» – с историей научной мысли и научных знаний. Так что первый знаменует собой всегда недосказанные, всегда недораскрытые, мистические смыслы в истории человеческой культуры, а второй – смыслы сугубо рациональные, стремящиеся к самоизъяснению и самораскрытию. *Собственно, на противоречиях, взаимной дополнительности и взаимодействии этих смыслов и строится история человека как мыслящего и пытающегося отыскать и познать себя и свой мир существа.*

### Духовные эстафеты – сквозь века

Есть один важный урок для тех, кто занимается современной проблематикой развития именно в глобальном ее преломлении. Смысл этого урока в том, что нынешняя проблематика развития, объемлющая и соотносящая друг с другом разные и подчас несхожие области человеческой мысли и практики имеет громадную, прорастающую через тысячелетия и века, историческую ретроспективу. Громадные исторические предпосылки своего генезиса. Творчество Фернана Броделя и его последователей немало

---

<sup>12</sup> Понятием трансформационных обществ, т.е. обществ, сознающих свою принципиальную изменяемость и связывающих стратегию своего развития именно с этим сознанием, я обязан российскому философу и науковеду Аркадию Исааковичу Липкину.

<sup>13</sup> См.: Мф 20:16.

сделало для изучения социо-экономических и отчасти социо-психологических сторон этой ретроспективы.

Но есть и другое направление исторической мысли, которое изучает эту ретроспективу в плане истории человеческого духа. В плане, как мне представляется, не менее важном, ибо эта история, источниковедчески опирающаяся на материалы истории религиозных и философских учений, концентрирует наше внимание на тех изменяющихся во времени, но сохраняющих свою преемственность *человеческих смыслах*, на попытках *человеческого самоосознания*, которые, собственно, и делают историю *историей*, а не просто временной последовательностью поколений и событий<sup>14</sup>.

Итак, религиозная сфера – в ее нынешнем понимании – принадлежит к далеко не самым ранним феноменам в истории человеческого общества, мысли и культуры. Разумеется, взаимосвязанные духовные и нравственные искания, искания в области мифологического и художественного символизма пронизывали историю со времен глубочайшей древности. Вероятно, чуть ли не от кроманьонских времен. Но осознание непреложности и самоценности этих исканий, да к тому же еще и отлившихся в развитые текстовые, теоретические и институциональные формы, началось почти синхронно в несхожих регионах мира – и притом – сравнительно поздно: лишь где-то в середине первого тысячелетия до н.э. Это – как раз та самая эпоха, которая обозначена в трудах Карла Ясперса и Шмуэля Ноаха Айзенштадта как «осевое время» (*Achsenzeit*)<sup>15</sup>, а в трудах Арнольда Джозефа Тойнби – как «великая религиозная революция»<sup>16</sup>.

Несхожим религиозным системам свойственны различия в представлениях об Абсолюте и о конкретных путях нравственного соотнесения человеческой личности с Абсолютом. Каждая из систем разрабатывала да и поныне продолжает разрабатывать свои уникальные представления о молитве, литургике, медитации, комплексе благих дел, о рационализации общественного статуса и практики человека. Однако все эти системы (теистические, дуалистические, космоцентрические и иные) воспринимают существование сверхрационального Абсолюта как нечто чрезвычайно сложное, вечно недосказанное, но всегда насущное, всегда тем

<sup>14</sup> См. Рашковский Е. Б. Смыслы в истории. Исследования по истории веры, познания и культуры. – М.: Прогресс-Традиция, 2008.

<sup>15</sup> О ясперсовской концепции «осевого времени» в мире создана целая библиотека монографий и диссертаций. Что же касается наследия Айзенштадта, то его теоретическая разработка еще лишь в самом начале. См.: Рашковский Е. Б. Религия – цивилизация – революция: к философии истории Шмуэля Ноаха Айзенштадта // Материалы Пятнадцатой ежегодной международной междисциплинарной конференции по иудаике. Ч. 1. – М.: Сэфер / Инслав РАН, 2008.

<sup>16</sup> В последние годы, благодаря трудам немецкого египтолога Яна Ассмана (см., напр.: Assmann J. *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur* / 6 Aufl. – Frankfurt a. Main, 2007) и его последователей, уже описан и теоретически сконструирован процесс вызревания «осевых» религиозных представлений в недрах архаических религий Древнего Востока XX – V вв. до н.э. – См.: Баскакова Т. А. Модели религиозного развития древних ближневосточных обществ (Ассмановская концепция «теологического дискурса» и вопрос о ее применимости к истории других ближневосточных обществ ИИ – начала I тысячелетия до н.э.) // Вестник древней истории. М. 1999. № 2.

или иным образом являющееся людям<sup>17</sup>. И потому – всегда облеченное в относительно условные символические формы.

Отсюда – и центральное для любых форм религиозного (но отчасти – и философского и художественного) опыта о Святыне<sup>18</sup> как о нравственно обусловленной, но всегда тайно волнующей и непреложной связи сокровенного внутреннего опыта человека с Абсолютом<sup>19</sup>. Так что Святыня – эта проходящая сквозь толщи времен, но постоянно возобновляемая в глубине человеческих экзистенций *связь (re-ligio!)*<sup>20</sup>, – составляет основной предмет, основную заботу и основное несводимое содержание религиозной сферы. И не случайно Георг Зиммель описывал эту неотъемлемую от всего комплекса индивидуального и коллективного человеческого развития сферу как сферу непрерывного собирания вечно недосказанного опыта человека в его индивидуальных, коммуникативных и коллективных измерениях<sup>21</sup>.

Огромен и диапазон способов самоорганизации и оформления религиозного опыта и религиозной практики в разные времена и в разных регионах: от исповеданий централизованно-иерархических до диссипативных, почти что анархических; от строго привязанных к местности или к этничности до почти что космополитических; от экономически активных до экономически безразличных; от сращенных с традиционными системами государственности и власти – до экстерриториальных и ориентирующихся на контакты с гражданским обществом; от самых миролюбивых и кротких – до террористических. И самое любопытное: все эти характеристики временами могут выглядеть статичными, но временами – они преобразуются, казалось бы, самым неожиданным образом: изначальные духовные содержания несхожих верований вступают в процессы самых сложных взаимодействий с обстоятельствами локальной, национальной, региональной и глобальной истории.

Коль скоро эта сочетающаяся в себе внутреннюю устойчивость и динамизм религиозная сфера предполагает процессы непрерывного собирания, восстановления, символического переоформления, – отсюда и необходимая связь религиозной активности с потребностью компенсации и преодоления социально-исторических кризисов. Особенно – в моменты их сгущения и осознания<sup>22</sup>. Уникальность религиозной сферы и ее многозначное

<sup>17</sup> Обоснование правомерности дифференциации и классификации религий по принципу трактовки ими *явленного Абсолюта* см.: Рашковский Е. Б. Основы религиоведения. Материалы к авторскому курсу. – М.: Моск. гуманитарный инст. им. Е.Р. Дашковой, 2000.

<sup>18</sup> В терминах великих немецких теологов прошлого века – Рудольфа Отто и Пауля Тиллиха – *das Heilige*.

<sup>19</sup> Можно вспомнить в этой связи текст славянского извода Лк 10:42 – «единое на потребу».

<sup>20</sup> Или – если вспомнить выражение прот. Александра Меня, примененное им к анализу фильма Андрея Тарковского «Солярис», – «контакт» (Мень А. В. Культура и духовное восхождение. – М.: Искусство, 1992. С. 423-430).

<sup>21</sup> См.: Религия. Социально-психологический этюд // Зиммель Г. Избранное. Т.1: Философия культуры. – М.: Юристь, 1966.

<sup>22</sup> Эти моменты сгущения исторических обстоятельств и – одновременно – познавательного и духовного опыта людей, понуждающие их к переоформлению всего склада своих верований, мысли и праксиса, голландский исламовед Жан-Жак Ваарденбург, отчасти имея в виду ленинскую «политологию», определяет как «профетическую ситуацию», когда уже невозможно жить и веровать по-старому (см.: Waardenburg J.-J. “Leben verlieren” oder “Leben gewinnen” als Alternative in prophetische Religionen // Leben und Tod in den



взаимодействие с проблематикой развития именно на протяжении последних десятилетий как раз и связаны с глобальными процессами перехода от относительно замкнутых традиционных обществ к системе осознанно и противоречиво сообщающихся друг с другом обществ трансформационного типа. И следовательно – от примата ритуальной регуляции структур повседневной жизни (то, что социологи называют «малой традицией») к примату внутренних процессов самоформления человеческой личности и построения ее духовных и не всегда внешне ритуализуемых связей<sup>23</sup>.

Сказанное не означает радикального отвержения или свехупрощения обрядово-символических языков религиозного опыта, хотя и эти процессы имеют место. Но сами эти упрощительные процессы, отчасти защищающие религиозный опыт людей от периодически нарастающего обрядоверия, или же – напротив – от периодических волн агрессивного нигилизма, не безбрежны. Ибо само формообразование религиозного опыта и весь ход религиозной коммуникации без этих языков попросту не существуют. Дело прежде всего – именно под натиском многообразных процессов современного развития – в перемещении нынешних приоритетов религиозного опыта из области ритуальной (календарь, богослужебный чин, регламентация ритуальной чистоты, дневной обиход, жизненный цикл и т.д.) в область внутренней жизни и – отчасти социального служения человека<sup>24</sup>. Хотя и это перемещение – также не абсолютно.

### Нечто о проблематике развития в истории отечественной

Весь этот разговор во многих отношениях связан с тем теоретическим дискурсом, который мог возникнуть лишь в нынешней российской ситуации: ситуации некоей вторичной слаборазвитости, связанной с глубочайшими и долговременными последствиями распада системы мобилизационно-этатистского и программно-антирелигиозного социализма<sup>25</sup>. Распада не только на советско-российской, но и на глобальной шкале. То есть социализма, поставившего во главу угла «усеченное»<sup>26</sup>, редуцированное к индустриальным и силовым функциям понятие о развитии. И само тогдашнее понятие о развитии («догнать и перегнать!»), сама похвальба будущими гипотетическими свершениями исходили именно из

Religionen: Symbol und Wirklichkeit / Hrsg. Von G. Stephenson. 2., Aufl. – Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft, 1985).

<sup>23</sup> См.: Munz P. From Max Weber to Joachim of Floris: The Philosophy of Religious History // J. of Religion. Sydney. 1980. Vol. 11. # 2. P. 193-195.

<sup>24</sup> Попытка усмотрения в традиционной религиозной культуре некоторых элементов «грамматики» человеческой регуляции как внутреннего мира, так и внешней социальной активности, причем именно в современных условиях, предпринята в моей книге «Православные праздники» (И.: Эксмо, 2008).

<sup>25</sup> См. в этой связи: Симония Н.А. Что мы построили. – М.: Прогресс, 1991.

<sup>26</sup> Это понятие усеченности развития я заимствую у российского востоковеда Э.Н. Комарова (Комаров Э.Н. О России и Индии. Из воспоминаний и наблюдений индолога. – М.: ВЛ, 1998. С. 59). В своих же трудах я предпочитаю пользоваться пусть более громоздким, но всё же более точным понятием «технопопулистской модернизации» (см.: Рашковский Е.Б. Россия и республики сопредельного Востока: культурологическая проблематика // Российское востоковедение в память о М.С. Капице: Очерки, исследования, разработки. – М.: Муравей, 2001).

такого упрощенного и редуцированного понятия о развитии<sup>27</sup>. А ведь учили еще мудрецы Древнего Египта и Древнего Израиля: не кичиться завтрашним днем, которого может и не быть!

Именно в этом грустном контексте тем более явной и обнаженной предстает проблематика многомерности и внутренней коррелятивности процессов развития. Но эта проблематика непреложна для понимания судеб и исторических превратностей индивидуального и коллективного человеческого развития в любом из регионов мира.

И в этом плане мне кажется небезынтересным некоторый параллелизм российских и латиноамериканских культурно-исторических судеб. Ибо в этих судьбах, наряду со множеством различий, обнаруживается и много общего: родство их европейских и христианских традиций<sup>28</sup>, исторически заданная сложность их этнокультурного и субкультурного состава и весьма раннее осознание всемирно-исторической важности модернизационного вызова<sup>29</sup>, стремление осмыслить как достижения, так и горький опыт процессов развития<sup>30</sup>.

### Динамика творчества и динамика развития

Один из ведущих нынешних специалистов по глобальным проблемам – проф. Эрвин Ласло – условно выделил четыре основные интеллектуальные сферы, в которых заключены важнейшие человеческие ресурсы оптимизированного социо-культурного и, стало быть, социо-экономического развития на самых различных уровнях:

- внутриличностном,

<sup>27</sup> Из стихотворения Вл. Маяковского «Американцы удивляются» (1929):

...Буржуи,  
дивитесь  
коммунистическому берегу  
на работе,  
в аэроплане,  
в вагоне!  
Вашу  
быстроногую  
знаменитую Америку  
мы  
и догоним  
и перегоним.

Хранящиеся в моей памяти озорные частушки и анекдоты 50-х – 60-х гг. свидетельствуют о том, как ответствовала смеховая культура русских людей на казенный постулат «Догнать и перегнать!». Бумага академического издания, увы, не стерпит...

<sup>28</sup> Мне близка мысль моего коллеги И.А. Егорова о сходстве «фланговых статусов» России и Латинской Америки в рамках большой Евро-Атлантической суперцивилизации. Эту мысль И.А. Егоров высказал на конференции, посвященной цивилизационному облику США, имевшей место в ИМЭМО в апреле 2006.

<sup>29</sup> Здесь также возможна и параллель с историей бенгальской интеллигенции позпрошлого – начала прошлого века. – См.: Скороходова Т.Г. Бенгальское Возрождение. Очерки социокультурного синтеза в индийской философской мысли Нового времени. – СПб.: Петербургское востоковедение, 2008.

<sup>30</sup> См.: Шемякин Я. Г. Латиноамериканская цивилизация: основные ценности и институты // Латиноамериканская цивилизация в глобализирующемся мире. Т. 1. – М.: ИМЭМО РАН, 2007; Рашковский Е. Б. /Выступление на дискуссии по докладам К. Л. Майданика/. – Там же. Т. 2. С. 99-110.

- групповом,
- локальном,
- региональном
- и, наконец, глобальном.

К этим сферам проф. Ласло относит –

- науку (в самом широком понимании этого слова, включая область социо-гуманитарных и чисто гуманитарных исследований),

- искусство,
- религию,
- образование<sup>31</sup>.

Разумеется, такая четверная, «четвероногая», классификация основных сфер нашей интеллектуальной жизни – весьма приблизительна и условна. Возможно множество недоумений и вопросов по части статуса, скажем, философии, теологии, юриспруденции, не говоря уже об особом статусе политических идеологий как вторичной, связанной с редукцией человеческой мысли к отношениям власти и борьбы за властную гегемонию и потому – недостаточной, убудочной сферы интеллектуальной активности<sup>32</sup>. Возможны и всякие иные недоумения и придирки. Но не в этом дело.

Ценность трудов Эрвина Ласло – не в произвольном выделении четырех условных сфер человеческой интеллектуальности, но в ином, а именно в области постижения многомерной проблематики человеческого развития. Конкретнее, в чем же эта ценность?

- В обосновании того обстоятельства, что интеллектуальный опыт человека и человечества складывается из несхожих, несводимых и зачастую противоречащих одна другой форм мироосмысления;

- в обосновании позитивной и незаменимой роли самого многообразия нашего интеллектуального опыта как предпосылки не только рациональной стратегии развития, но и самого выживания человеческого рода;

- в осознании и описании тенденций сепаратизма, отчуждения и нетерпимости, которые имманентно действуют в любой из этих сфер<sup>33</sup>. Исходя из опыта XX столетия, проф. Ласло усматривает в подобного рода тенденциях существенные угрозы всему комплексу задач развития и выживания.

Эти три кратких наблюдения по части идей Эрвина Ласло о дискретности и – одновременно – взаимной соотносительности несхожих и несовпадающих форм интеллектуальности в общей динамике человеческого

<sup>31</sup> См.: Laszlo E. The Age of Bifurcation. Understanding the Changing World / Pref. И. Пригожина. – Амст.: ОРА, 1991. Русский перевод: Ласло Э. Постигание изменяющегося мира. Век бифуркации // Предисл. И. Пригожина // Путь. М. 1995. № 7.

<sup>32</sup> Во всяком случае, такой подход к понятию идеологии обосновывается Марксом в «Немецкой идеологии», а также в соответствующих трудах Дэниэла Белла и Раймона Арона.

<sup>33</sup> В отечественной мысли важность этого осознания с особой тщательностью и подробностью исследовалась в позапрошлом веке в трудах Вл. Соловьева, прежде всего в «Критике отвлеченных начал» и в «Оправдании добра», не говоря уже о его философской публицистике.

развития открывают возможности для более структурированного и современного понимания глобальной истории как таковой.

Действительно, вникая в общую ретроспективу истории – во всем многообразии ее периодов, цивилизационных общностей и форм социально-экономической организации, – мы не можем не заметить, что в разных исторических условиях, в несхожих формах и акцентировках, доминируют и несхожие формы интеллектуальности. Иной раз такого рода доминирование может подавлять несхожие сферы, иной раз оплодотворять их непривычными идеями и содержаниями, иной раз развиваться (или же деградировать) в блистательной изоляции по отношению ко всем остальным. А иной раз эти отношения могут быть столь сложны и многозначны, что работающие с источниками исследователи обрекаются на бесконечные головоломки и споры.

Позволю себе несколько примеров на сей счет.

По материалам лингвистических, этнологических, фольклорных или историко-мифологических исследований и даже по материалам современных психологических исследований по части архаических пластов в сознании современного человека можно представить себе обстановку доминирования проторелигиозных, или протонаучных (то бишь магических, основанных на анимистических представлениях) форм интеллектуальности, присущих архаическим, «доосевым» эпохам.

Можно представить себе доминирование в человеческой культуре самым несхожим образом артикулированных законнических (легалистских, номократических) установок. Таковы, напр., столь непохожие друг на друга человеческие общности, как древний Рим, традиционный Китай, в известном отношении миры традиционного иудаизма и ислама<sup>34</sup>, тибетского буддизма, в какой-то мере – даже миры Византии и традиционного католичества.

Многие традиционные или полутрадиционные общества явно и активно развивали чисто религиозную интеллектуальную доминанту. Подчас это делалось настолько рьяно, что сама сокровенная и интимная религиозная сфера могла приобретать устрашающе репрессивный облик (так было от времен разгула «святой инквизиции» и «охоты на ведьм» до недавних диктатур Талибана и подобных ему воинствующих исламистских движений).

Сциентизму XIX – XX вв. было свойственно жесточайшим образом третировать весь комплекс человеческого религиозного опыта. На Западе, в Новом Свете или в дореволюционной России это третирование, как правило, носило характер иронический (нередко завуалированной) печатной или лекционной полемики. Но горе было тем странам и народам, где в одежды сциентизма рядились воинственно-репрессивные режимы (от якобинского деистического культа «Верховного Существа» до «марксистско-ленинских»

<sup>34</sup> В арабском языке и в постталмудическом иврите кластер понятий, образуемых трехбуквенной основой *далет-йод-нун*, знаменует собой не только судопроизводственные процессы как таковые и не только состояние спора, дискуссии, убеждения и задолженности, но и всю систему оформленных и значимых для людей религиозных отношений..

или «национал-социалистических» диктатур<sup>35</sup>). Здесь уж наступала очередь кровавых антирелигиозных гонений: поначалу – против тех или иных особо неугодных конфессий или религиозных направлений, а уж далее – против религиозной сферы вообще.

Романтическому эстетизму XIX – начала XX в. нередко свойственно было – под флагом борьбы с «рассудочностью» и «плебейством» – травить и миры рациональной философии и естественных наук, и либеральное правосознание, и социальные чаяния низов.

И, наконец, идеологически одержимые тоталитарные системы третировали и пытались истреблять все без разбора проявления человеческой мысли и духа, которые так или иначе не укладывались в их прописи и нормативы.

А что касается нынешней постмодернистской эпохи, то многие направления постмодернистской философии, провозглашая предельную толерантность, постулируют некоторую форму безразличного сосуществования несхожих форм мысли, проповеди, индоктринации. Однако на деле эта ироническая всестерпимость лишь санкционирует притязания самых организованных, нетерпимых и яростных (если не сказать – террористических) течений в нынешней общественной и культурной жизни, а также и открывает пути новому, электронному коммерческому «люмпен-пролеткульту»<sup>36</sup>...

Стало быть, изучая историю человечества именно в глобальном ее преломлении, мы сталкиваемся не только с проблемой отчуждения и самоцентризма внутри любой из интеллектуальных сфер. Важно иметь в виду, что недостаток взаимопонимания между этими сферами может также оказаться разрушительным для человеческой действительности. Однако задача такого взаимопонимания, такого непрерывно возобновляющегося диалога тем более трудна, что каждая из этих сфер, как правило, ориентируется на несхожие и несводимые смыслы и структуры человеческого духа. Нельзя свести религиозную веру (т.е. веру в вечно недосказанную встречу человека и Святыни) к доказательному научному дискурсу или художественным интуициям; нельзя строить научное знание на благоговейном переживании теоретических символов (хотя в некоторых случаях и такое может быть небесполезно в плане внутренней мотивации ученого); нельзя воспитать талантливую ученого, художника или священнослужителя на одних лишь принципах самой лучшей педагогики и

<sup>35</sup> К сожалению, многие исследователи, справедливо акцентируя моменты социокультурной ностальгии и эстетства в диктатурах фашистского типа, недооценивают силу и размах их «фольк-научной» составляющей, связанной прежде всего с биологизирующей и виталистской мистификацией явлений социальности и культуры.

<sup>36</sup> Из сказанного не вытекает огульное и радикальное осуждение всего пласта постмодернистской мысли конца XX в., попытавшейся всерьез поставить вопрос о мультикультурных предпосылках и мультикультурном облике современных глобализированных обществ. С моей точки зрения, особого уважения заслуживает стремление американского философа Ричарда Рорти соотнести теоретические достижения постмодернистского дискурса с современными либеральными и социально-демократическими понятиями о ценности правовых и социальных гарантий человеческого достоинства. И – шире – с вековой потребностью человеческой культуры и человеческого существования в различении добра и зла.

доверительного общения, – хотя и это бесполезно. Стало быть, каждый из нас объективно заинтересован в доброй воле к культурным диалогам и в отработке правил этих диалогов<sup>37</sup>. Каждый из нас рано или поздно вынужден будет столкнуться с той проблемой, что «коллажное» или магическое смешение несводимых форм и структур интеллектуального творчества ничего доброго, кроме властных притязаний дерзких дилетантов, не сулит. Мир интеллектуального творчества был и остается внутренне конфликтным. Но тем сильнее и значимее его потребность в культуре фиксации, осмысления, институционализации и – по возможности – преодоления конфликтов.

Остается лишь говорить о сложных, хотя и основанных на доброй воле и на добрых смыслах, но всё же включающих в себя моменты конфликтности и спонтанности формах *со-развития* (*co-development, co-desarrollo*) несхожих интеллектуальных сфер. И этот процесс со-развития, отчасти требуя сочувственного внимания к себе и поддержки со стороны разного рода управленческих структур (государственных, деловых, общественных, партийных, церковных), не может быть сведен к верхушечной активности. Более того, любой исследователь истории может немало рассказать о пагубных плодах верхушечной гиперактивности в разные времена и в разных регионах земли. Ибо любой властный аппарат, не ведающий сдержек и противовесов, в частности, и культурных коррекций, преследует цели не столько «развития», сколько свои *чисто властные* и по сему иррациональные и разрушительные (вплоть до саморазрушения) интересы.

Император Циньшихуан закапывает живьем ученых-конфуцианцев, византийские власти вырывают язык у Максима Исповедника, Кальвин сжигает Сервета, Ленин изгоняет Бердяева и его коллег – философов и ученых – из России, Гитлер борется с «еврейской физикой» и «дегенеративным искусством», Сталин ставит к стенке и загоняет в лагеря сотни тысяч верующих – духовенства и мирян, травит Владимира Маяковского, Осипа Мандельштама, Николая Вавилова, Дмитрия Шостаковича и Сергея Прокофьева, отдает целые области человеческой мысли и культуры под власть идеологизированных невежд: ждановых, сусловых, авербахов, ермиловых, иовчуков, лысенков, презентов и иже с ними... И всё это – ради призрачного блага большинства. Ради призрачного блага миллионов запуганных и понурых.

Еще раз повторяю. Я не собираюсь отрицать ценность и целесообразность активности светских или религиозных верхов в интеллектуальном обеспечении многомерных процессов развития. Но притязания на абсолютную роль в этих процессах разрушительны. В частности, и для самих верхов.

Ибо внутренняя динамика интеллектуального творчества коренится не во властных решениях и не в групповых или верхушечных сделках и

<sup>37</sup> О понятии диалога речь у нас пойдет ниже.

компромиссах, но в процессах внутреннего человеческого опыта (в категориях Анри Бергсона – в человеческой *durée*), в повседневной практике и коммуникации конкретных людей, несущих на себе всю тяжесть жизненных и мыслительных процессов. А уж если исходить из столь занимающих меня – прежде всего как историка – сюжетов религиозно-философских, то нельзя не охарактеризовать творческую активность верующих интеллектуалов как неотъемлемый, хотя подчас и весьма рискованный элемент жизнедеятельности Народа Божия (*populi Dei*). Однако само богословское понятие Народа Божия полагает существенные пределы проявлениям разного рода бюрократического или же интеллигентского «мессианства».

Человеческое существование, по духовному своему статусу, – не «предмет». И теми паче – не предмет манипуляций или честолюбивых притязаний. Хотя в социально-исторической эмпирике всё, разумеется, выглядит несколько иначе.

Ибо развитие чаще всего характеризуется некоторыми (и даже немалыми!) перекосами, сгущениями акцентов. Зачастую, именно благодаря этим перекосам и сгущением обеспечивается столь важное для истории и для жизни в целом такое разнообразие личностей, групп и человеческих массивов. Без этого содержательного и функционального разнообразия развитие не было бы развитием. Последнее всегда связано со взаимозависимостью людей. Даже развитие ребенка – вспомним труды знаменитого психолога Эрика Эриксона – требует в идеале и непрерывного развития родителей. Развития именно в процессах общения с ребенком, с неуклонной внутренней динамикой и трудностями его становления<sup>38</sup>.

### К дискурсу со-развития

Иными словами, мы сталкиваемся с наболевшей потребностью в разработке особого *дискурса человеческого со-развития*. Дискурса, свободного от этатистских, клерикальных или от воинственно-секуляристских амбиций, не говоря уже о нынешнем натиске разного рода расистских, оккультнических (включая и сатанистские) течений, организаций и групп<sup>39</sup>.

На мой взгляд, едва ли плодотворны попытки начинать построение такого дискурса, исходя прежде всего из разного рода национальных,

<sup>38</sup> См.: Erikson E.K. *Childhood and Society*. 2<sup>nd</sup> Ed., Rev. a. Enl. – N.Y.: Norton, 1963.

<sup>39</sup> Не случайно в последние годы этот накат вульгарно-религиозных и квази-религиозных идеологий вызывает в России такую тревогу не только среди замечательных неверующих ученых (академики Виталий Гинзбург, Жорес Алферов и др.), но и среди мыслящей части православного духовенства. Оно и понятно: и те и другие – каждый на свой лад – озабочены высоким гуманистическим и интеллектуальным стандартом культуры.

конфессиональных, цивилизационных, геополитических и прочих критериев<sup>40</sup>: целесообразно исходить прежде всего из критериев прежде всего антропологических, в частности, из понятий о конфликтности, взаимоотношении и внутренних диалогических потребностях несходных интеллектуально-духовных форм человеческой активности. Форм, которые проходят и развиваются через внутренние миры отдельных личностей, малых групп, больших человеческих массивов. И этот принцип несводимости / взаимозависимости представляется особо насущным для разработки и налаживания самой культуры человеческих диалогов. Насущным для постоянного выстраивания диалогического климата человеческих отношений, которые развивались бы, исходя из понятия о принципиальном многообразии форм внутреннего опыта людей, о многообразии как культурных традиций, так и инновационных исканий.

Уточним в этой связи понятие диалога как одно из стержневых понятий современной философской и теологической мысли.

Многие до сих пор понимают диалог как прикладную форму своего стремления «внушить», стремления интеллектуально подавить, разоблачить или ассимилировать противника. Как некое – если вспомнить Трасимаха из платоновского «Государства» – подобие интеллектуального кулачного боя. Но нынешний смысл этого понятия (исходя из трудов М. Бубера, М. М. Бахтина, Э. Левинаса, В. С. Библера) – в ином: глубже понять самого себя и своего собеседника в сходстве, несходстве и неразменной ценности беседующих сторон. *Стратегия диалога – не в задачах умаления, но в задачах нахождения другого.* А, стало быть, и нахождения самого себя, причем не просто «себя», но себя в новом модусе отношений с другим. В этом смысле диалогический настрой сознания является непреложной предпосылкой и саморазвития, и развития в более широком понимании этого слова. И причем – на разных уровнях: от индивидуального до глобального.

А некоторые наработки современного как религиозного, так и научного опыта, – в частности, и наработки целого ряда осмысливших этот опыт христианских богословов и философов – представляется мне в этом плане весьма продуктивным<sup>41</sup>.

Действительно, само традиционное, но толком далеко еще не освоенное историческим христианством (как и другими историческими религиями) уважение к внутренней уникальности человеческого духа и человеческой души, уважение к самой сложности процессов человеческой коммуникации – незаменимая часть работы по построению нового климата

<sup>40</sup> Что касается критериев цивилизационных, то в нынешний период само состояние исследования мировых цивилизаций вопиет против абсолютизации этих критериев, против трактовки цивилизаций как замкнутых и внутренне жестко скоординированных «монад» (см.: Рашковский Е.Б. «На земле живых»: Судьбы и значение цивилизационного дискурса в истории мысли и практики // Цивилизации в глобализирующемся мире. – М.: ИМЭМО РАН, 2009).

<sup>41</sup> Из нынешних русскоязычных авторов, занимающихся теорией диалога, хотел бы указать на украинского философа В. А. Малахова (см.: Малахов В. А. Уязвимость любви. – К.: Дух и Литера, 2005).



интеллектуальных и духовных контактов как предпосылки именно *многомерности развития*.

Мы переживаем ныне некую великую реформационную эпоху глобальной истории<sup>42</sup>. Реформационную не в плане безоговорочной экспансии протестантских конфессий (хотя и это имеет место, скажем, в Латинской Америке, на Филиппинах, в Южной Корее, в ряде «племенных» территорий Индии, в ряде регионов России) и даже не в плане генетически связанных с протестантизмом и столь распространенных в мире «новых религиозных движений», но в чем-то существенно ином.

В чем же состоит оно, это традиционное «иное», далеко перерастающее рамки традиционных конфессий, а также традиционных конфессиональных притязаний, распрей и свар?

Историки и аналитики реформационных движений – со времен Гегеля – обратили внимание на то обстоятельство, что движения эти в себе не только и подчас даже не столько принципы отрицания, сколько переосмысления и структурной перестройки огромных накоплений интеллектуального и духовного опыта предшествующих эпох<sup>43</sup>. Строго говоря, никогда структуры, идеи и категории развитой религиозности не замыкались рамками исповеданий, этнических массивов или ареалов. Контакты были всегда – чаще всего едва различимые, капиллярные, но подчас – мощные и открытые. И прежде всего – в маргинальных зонах исповеданий и ареалов<sup>44</sup>, включая, между прочим, и Индию, и Россию, и Юго-восточную Азию, и Латинскую Америку, и субкультурные и субцивилизационные зоны самого Запада.

Пожалуй, то, что противостоит в мире реформационным процессам развития именно в плане реальности чисто человеческой – это прежде всего характерное для традиционных или же неотрадиционных обществ представление о заведомо предписанном статусе человека. Англоязычный индийский писатель Салман Рушди описал этот традиционалистский синдром в своем одноименном романе как «Стыд» (“Shame”)<sup>45</sup>. Причем роман имеет в виду «стыд» не как необходимую внутреннюю интуицию или потребность нашей совести, необходимую для развития нашей духовности и познания<sup>46</sup>, но как чисто внешний страх «потерять лицо», страх быть непохожим на других, страх признать свою неправоту или ошибку, страх, пересилив себя, выйти навстречу другому человеку, если тот не богаче, не знатнее, не влиятельнее тебя. Но этот стыд потерять не личность, а именно предписанную личину – стоит на пути развития гражданственности, научной

<sup>42</sup> Само понятие реформации восходит к латинским изводам посланий Апостола Павла (Рим 12:2 и Фил 3:21), где употребляются производные глагола *reformo*: преобразовать, пересоздавать, переформировать.

<sup>43</sup> См.: Oberman H. A. *Reformation: Epoche oder Episode* // *Archiv für Reformationsgeschichte*. Jg. 68. Gütersloh, 1977; Barrera Rivera P. *Tradição, transmissão e emoção religiosa. Sociologia do protestantismo na América Latina*. – São Paulo: Olho d’Água, 2001.

<sup>44</sup> См.: Tiliander B. *Christian and Hindu Terminology. A Study in their Mutual Relations with Special Reference to the Tamil Area*. - Uppsala: Almqvist & Wiksell, 1974.

<sup>45</sup> В английском оригинале роман «Стыд» появился в 1983, а у нас в русском переводе – в 2007.

<sup>46</sup> Именно так трактовал категорию стыда Вл. Соловьев в своем «Оправдании добра».

мысли, философствования, на пути подлинно глубокого религиозного опыта. А ведь самокритика, умоперемена (на языке Евангелия – *метанойя*), постоянный процесс открытой рефлексивной самокоррекции и перерешения самого себя и образует главную тему христианского наследия, а вместе с ней, – и «мудрости Запада» (Бертран Рассел), и человеческого, диалектического прогресса и самого развития в подлинном, а не подменном смысле этого слова. И вот эта-то недостаточная способность ко внутренней умоперемене, к *метанойе*, представляется одной из немаловажных культурно-исторических предпосылок массовых неврозов, «инверсионной» психологии (т.е. стремительных метаний между психологическими и идеологическими крайностями)<sup>47</sup>, индивидуальных и коллективных «виоленсий» на латиноамериканский манер...

Однако всякие глубокие интеллектуально-духовные сдвиги и перестройки оказываются существенными и долговременными испытаниями для человеческой психеи, мысли и духа. Свойственные этим сдвигам сомнения человека в самом себе, в мире, в Боге – особенно в периоды крутых социально-исторических переломов – изыскивают самые разнообразные пути преодоления. Попытки конструктивного преодоления этой сверхрациональной и многозначной человеческой драмы связываются с обретением человеком некоторого представления о смысле, значении – или даже о назначении – своего пребывания в мире. Стало быть, о своей внутренней связи с другими людьми<sup>48</sup>.

Именно на этой выстраданной и осмысленной связи и строится человеческое стремление *обосновать самого себя*, – причем обосновать себя через имагинативную сферу. Таков, по существу, некий *общий знаменатель* сколько-нибудь существенных и продуктивных исканий в истории религиозных, философских, общественных, художественных и научных движений. Некий общий знаменатель креативной практики человека<sup>49</sup>.

Собственно, человеческое самообоснование (которое едва ли следует приравнять к безрассудно принимаемой на веру «идентичностью») – это и есть то самое, что образует один из неотъемлемых параметров истории, тот – по выражению нынешнего российского философа – ее «экзистенциально-креативный фактор», который и сообщает историческому развитию его подлинное творческое измерение и человеческий смысл<sup>50</sup>. Ее внутреннюю свободу, ее способность к разворачиванию новых социокультурных и духовных пространств человеческой жизни и человеческого общежития. Собственно, в обосновании этой способности-в-

<sup>47</sup> Категория инверсионности (именно как историологическая категория) разработана в трудах покойного А. С. Ахиезера и ученых его круга (А. П. Давыдова, И. В. Кондакова, И. Г. Яковенко).

<sup>48</sup> На уровне гуманистического психоанализа это состояние внутреннего распутья человека (жизнь или смерть, смысл или бессмыслица, свобода или рабство) наиболее корректно описано в трудах Эриха Фромма и Виктора Франкля.

<sup>49</sup> Догадка об этом *общем знаменателе* и образует основу учения российского ученого-античника, философа и поэта Я. Э. Голосовкера (1890-1967) об «имагинативном абсолюте».

<sup>50</sup> См.: Ревич И. М. «Жизнь и смерть предложил Я тебе...» – М.: Грифон, 2006.

свободе, способности различать и соотносить высшее и элементарное в «жизненном порыве» (*élan vital*) и внутреннем опыте человека<sup>51</sup> и заключается суть историологических идей целого ряда великих мыслителей прошлого столетия: от Бергсона и Бердяева до Иоанна-Павла ИИ и Эриха Фромма...

Однако, как показывает аргентинский ученый, на этом пути нашего внутреннего переоформления (в буквальном смысле слова – нашей внутренней «реформации») нас подстерегает множество не только духовных, но и интеллектуальных ловушек. Самые творческие и продуктивные пропозиции веры и познания, перемещаясь или обмениваясь в непредвиденных социальных, психологических или экзистенциальных контекстах, могут легко превращаться в собственную противоположность. В нынешнем, «постмодернистском» мире это особо очевидно: эстетизация или сугубо прикладное употребление этих пропозиций могут легко превращать пластичные, подвижные и объемные структуры мира в плоскую цветистую поверхность текстовой игры. Причем – со всевозможными печальными и непредвиденными последствиями<sup>52</sup>.

Все эти глобальные культурные испытания и переоформления, наметившиеся в начале прошлого века, при всех спровоцированных ими духовных, интеллектуальных и социальных срывах, открывают и качественно новые и еще толком не востребованные и не осмысленные горизонты перед сферами и религиозных, и интеллектуальных, и социальных отношений. Так, прежние традиционалистские и абсолютистские религиозные представления о Величии, Мощи и Правде Бога – во многом благодаря трудам глубоких богословов Запада – Карла Барта и Пауля Тиллиха<sup>53</sup>, а в православной мысли – благодаря трудам митрополита Антония Сурожского, священников Александра Меня или Георгия Чистякова – приобрели трактовку более тонкую и проникновенную: люди стали искать Святыню не в грубости природных и социальных стихий, но в интимнейших проявлениях природы Бога и мира в человеческом духе, страдании и общении<sup>54</sup>. Да и сам верующий человек, будь то мирянин, будь то священнослужитель, обретает новые и притом более тонкие горизонты духовности и познания – в осознанно конфликтных, но равно насущных контекстах человеческих служений: государственности, деловой активности, конфессиональных структур, гражданского общества. Служений, подчас не знающих жесткой и прямолинейной субординации. Но, как пишет Леонардо Бофф, когда нет соотнесения этих служений в процессах внутреннего религиозного опыта, в частности, в процессах оценки личных даров каждого человека, – тогда могут выстраиваться лишь отношения господства-

<sup>51</sup> См.: Bergson H. *L'évolution créatrice*. 15<sup>e</sup> éd. – P.: Alcan, 1914. P. 215-225.

<sup>52</sup> См.: Benegas Lynch A. (hijo). *Una introducción al "lenguaje" posmoderno* // *Estudios políticos*. Santiago de Chile. 2000. # 83.

<sup>53</sup> Nota bene. У обоих этих великих германоязычных богословов – в плане их общественных воззрений – в весьма сильно проявилась антифашистская и социально-демократическая ориентация.

<sup>54</sup> Обоснование этой проблемы см.: de Margerie B., S.J. *Les perfections du Dieu de Jésus Christ*. – P.: Cerf, 1981. P. 52-54.

подчинения, ведущие к вящей маргинализации и верующих людей, и общества в целом<sup>55</sup>.

Это рассуждение бразильского богослова и социального мыслителя имеет, как мне кажется, особый смысл для нас, россиян, испытавших 70 лет тоталитарной атеистической и антиинтеллектуалистской диктатуры, и результаты реформ, построенных на редуционистски-рыночных теоретических посылах, и натиск опасных и остро-конфликтных (это еще пока мало кто понимает!) тенденций этатизма и клерикализма.

Думается мне, весь этот нерадостный опыт может послужить лишь негативным подтверждением той коренящейся в природе человека как мыслящего, коммуникативного и, по сути дела, универсального существа идеи со-развития, которую я попытался обосновать выше. Со-развития как призвания и человеческой личности, и человеческого общества, и множественности человеческих сообществ на Земле.

Повторяю. Целый ряд прискорбных явлений нынешней российской духовной истории (электронный «люмпен-пролеткульт», «накат» клерикального национализма, сращивание церковных структур со структурами криминально-бюрократического капитала, разгул оккультно-сатанистских и расистских течений) – вся эта факто-фантазмогория способна оспорить весь выстроенный выше исторический и религиозно-философский дискурс.

Но, как говорил Гегель, – тем хуже для фактов. Только б не было еще хуже для и без того мучительных процессов российского развития.

Что же касается аргументов позитивных, то таковым может послужить изучение личных историй и наследия целого ряда замечательных российских мастеров в разных областях интеллектуального творчества, каждый из которых – на свой лад, – причем не только на российской, но и на мировой шкале, послужил делу воспитания человеческого достоинства, мысли и культуры. Я мог бы вспомнить в этой связи жизнь и труды Бориса Пастернака, академика Андрея Сахарова, протоиерея Александра Меня, Сергея Аверинцева, Александра Солженицына (при всём моем несогласии с элементами исторической ностальгии в его мирозерцании)...

Кстати сказать, одна из стержневых идей позднего Сахарова может быть сформулирована следующим образом: человеческая свобода конституирует собой не только подлинный философский смысл глобального развития, но и – отчасти – предпосылку реального глубинного хода самих процессов развития<sup>56</sup>. Сходные идеи – но в особом, богословском преломлении – развивал в своих поздних трудах и прот. Александр Мень<sup>57</sup>.

<sup>55</sup> См.: Boff L. La vision inachevée de Vatican III: Ekklesia, hiérarchie ou peuple de Dieu? // Consilium. P. 1999. # 281. P. 52-54.

<sup>56</sup> См.: Сахаров А.Д. Тревога и надежда. 2 изд. – М.: Интер-Версо, 1991.

<sup>57</sup> Реконструкцию этой проблемы см.: Рашковский Е.Б. Профессия – историограф. Материалы к истории российской мысли и культуры XX столетия. – Новосибирск: Сибирский хронограф, 2001. С. 79-95.

Кстати сказать, о. Александр, обладавший огромными знаниями в области истории различных цивилизаций, в последние годы жизни проявил особый интерес к истории Латинской Америки, которую назвал «землей диалога» (см.: Мень А.В. Указ. соч. С. 283-297).

Однако Россия состоит не только из одной творческой элиты. Мне встречались на жизненном пути сотни малоизвестных или почти никому не известных людей (и священнослужителей, и мирян, прошедших Великую Отечественную или ад ГУЛАГа), внесших огромный вклад в интеллектуальное и – шире – в человеческое развитие страны.

Да и во многих странах мне встречались люди, которые воистину являются – если вспомнить слова Нагорной проповеди – солью земли<sup>58</sup>...

А можно эту же самую и столь важную для проблематики человеческого развития мучительную и неотступную проблему «званных и избранных»<sup>59</sup> в глобализирующемся мире сформулировать следующим образом<sup>60</sup>.

Миллиарды людей трудятся, занимаются утехами любви, ходят в школы разных уровней, приступают к религиозным обрядам, пляшут, рисуют, поют. Но далеко не до всех доходят в некотором экзистенциально важном объеме глубинные смыслы труда, любви, познания, веры, красоты. Экзистенциальное усвоение и экзистенциальная трансляция этих смыслов – удел далеко не каждого. А для значительной части человечества – это лишь необходимые, иной раз даже принудительные формы психологической и социокультурной регуляции. Хотя одни могут возвращать, а другие – «закапывать в землю» или попросту транжирить или пропивать эти внутренние смыслы, «таланты»<sup>61</sup>. А некоторые – в силу давления «заедающей» среды – попросту не догадываются о существовании этих смыслов<sup>62</sup>. Но отыскание, действие, возобновление, поддержание, возрастание и обновление этих смыслов в универсальной, соборной человеческой среде имеют непреложную ценность. И этот сложный процесс пульсации в каждом поколении очеловечивающих смыслов во внутренней жизни и коммуникации людей как раз и есть то самое, что о. Пьер Тейяр де Шарден назвал «Божественной Средой» – “Le Milieu Divin”.

Воистину, эта экзистенциально-креативная Среда – как раз то самое, что противостоит «заедающей среде» с ее безнадежностью, отчаянием, насилиями, самоубийствами, пьянством и наркотой.

В традиционные эпохи внешняя, социально значимая акцентировка этих экзистенциально-креативных смыслов предполагала выделение особых, имеющих предписанный статус человеческих групп в иерархизированных социальных структурах (гетеры и ритуальные блудницы, учителя, жрецы, книжники, презираемые касты или группы артистов, монахи...). В нынешнем же национальном и глобальном знако- и смыслообмене, в нынешнем

<sup>58</sup> Мф 5:13.

<sup>59</sup> Мф 20:16.

<sup>60</sup> Последующей формулировкой проблемы я во многом обязан своей жене, М.А. Рашковской.

<sup>61</sup> Мф 25:14-29.

<sup>62</sup> По мнению В.П. Эфроимсона, человечество – по биогенетическому своему статусу – призвано к раскрытию и развитию в себе огромного потенциала дарований и гениальности, чему чаще противостоят несовершенство, незрелость, неразвитость или же извращенность именно «заедающей» общественной и культурной среды (см.: Эфроимсон В. П. Генетика гениальности. Биосоциальные механизмы и факторы наивысшей интеллектуальной активности. – М.: Тайдекс, 2002).

культурном круговороте, когда основными ценностями стали не эзотеризм и канон, но демократизм и инновация, – эти процессы приобрели качественно новые не только социокультурные, но и духовные очертания.

Банальные языки прогрессизма и катастрофизма для описания этих явлений неприемлемы.

То, над чем я работаю, – это попытки отыскать новые теоретические языки для новых реальностей человеческого развития.

### Мысль как «ревизия»

Разумеется, гегелиано-марксистская абсолютизация познавательных возможностей исторического метода и исторической мысли выглядит в наши дни некоторым анахронизмом. Но едва ли можно подойти к проблематике человеческого развития без обращения к фундаментальной исторической науке, без попыток представить историю регионов, стран, народов, местностей и отдельных личностей как неотъемлемую часть *истории как таковой*. Без той своеобразной и несводимой *науки истории*, которая включает в себя сложное, но неразрывное единство представлений об историческом процессе и историческом познании. Иными словами – представлений о долговременной архитектонике и долговременных предпосылках непреложно свершавшихся в прошлом явлений и событий и о кратковременной, но насущной архитектонике идей и представлений работающего над историческими источниками исследователя. И это жребий исторической науки, равно как и всякой науки – вечная переоценка, вечный пересмотр, вечная ревизия не только представлений об объективной реальности и представлений о путях собственного познания, но и *ревизия соотношений* обоих классов представлений<sup>63</sup>.

Разумеется, можно много рассуждать о векторном характере вселенского развития, о телеологии, об антропном принципе в истории Космоса и в собственно истории. В частности, и о концентрации тех экзистенциально-креативных моментов, которые и оказались важнейшим двигателем человеческого развития. Однако – и в этом потрясающий парадокс всякого учения об историческом (и – шире – космоисторическом) развитии, – с точки зрения чисто статистической, сам вселенский процесс, сама вселенская динамика выглядят как череда исключений.

Жизнь – исключение из общего порядка физической Вселенной, хотя она и коренится в этом порядке.

Человеческое мышление – исключение из общего порядка жизни, хотя и коренится в естественно-исторической динамике жизни.

---

<sup>63</sup> В стихотворении «Автору Трех псалмов» великий польский поэт Юлиуш Словацкий назвал человеческий дух «вечным революционером». Я бы не побоялся назвать мир научной мысли «вечным ревизионистом».

Моменты институционализированной свободы (в отличие от моментов бунтующего своеволия) – своего рода исключение из общего исторического порядка мыслящих существ, хотя отчасти они и коренятся в самой природе мышления.

Нынешний же, в существе своем наукоцентрический, *мыслецентрический* мир – также исключение из социоцентрического порядка всей предшествующей истории<sup>64</sup>.

Историография не может объяснить эту вселенскую телеологию, эти сгустки и вспышки вселенского смысла. Это, скорее, дело теологов и философов. Но никто не может отобрать у историка право всматриваться в эту архитектуру свершившейся истории и попытаться дать ее документальное описание и осмысление. Собственно, в попытках документального постижения этих почти непостижимых проблем и заключается душа и призвание исторической науки. Это же, кстати сказать, касается и историографии востоковедной, вынужденной вольно или невольно смиряться с тем запечатленным в исторических источниках обстоятельством, что где-то на исходе Средних веков из «нормального», «восточного» развития человечества<sup>65</sup> выпала согреваемая Гольфстримом, изрезанная морями и преломившая в себе множество социальных, экономических и духовных потоков и влияний северо-западная окраина Евразийского континента<sup>66</sup>. Та самая, что сумела правдами и неправдами навязать значительной части остального человечества многозначный и с болью усваиваемый дар институционализируемой свободы. Дар, коренящийся в непрерывных процессах мыслительных переоценок<sup>67</sup>...

Так что история конституируется не только факторами больших чисел, но и факторами больших смыслов. Факторами, которые подчас выглядят статистически пренебрежимыми.

И таковая сложная и парадоксальная архитектура истории как истории противоречивого человеческого развития требует от своих исследователей сложной и парадоксальной архитектуры мысли.

Утверждение инновационности европейских (в широком смысле этого слова, включая и высокие срезы культур народов Северной Америки, Латинской Америки и Российско-славянского ареала) культурно-исторических традиций вовсе не означает безоговорочной «застойности» Востока. Дело, скорее, в разнице векторов и оценок, лучше всего уясняемых в глобальной «ойкономии» человеческого общежития. В плане глобальной структуры истории (этот термин принадлежит Фернану Броделю) «европейскому» акценту на инновационность и эксперимент контрапунктно,

<sup>64</sup> Если рассуждать в терминах марксистских, то нынешний мир есть мир доминирования интеллектуально-духовных производительных сил. Но просто «наука», но само человеческое мышление становится основной производительной силой общества.

<sup>65</sup> Из того самого, что Гегель называл «неопосредованностью», или – в переводе Г.Г. Шпета – «субстанциальностью» (Unmittelbarkeit), а Кроче – «сервильностью» (servilità).

<sup>66</sup> См.: Петров А.М. История западного экономического воздействия на восточные общества: проблема многокомплексности источниковой базы // Восток. М. 2008. № 3.

<sup>67</sup> См.: Рашковский Е.Б. Смыслы в истории...

но притом весьма драматически, соответствует «восточный» акцент на преемственность и традицию. Инновационность и преемственность – две незаменимые и взаимосвязанные универсалии всечеловеческого развития. Одна в отрыве от другой, в конечном счете, знаменует собой варваризацию и эрозию человека и общества.

Так что антитеза Запада и Востока – именно на шкале глобальной – не абсолютна, но существенна. Тем паче, что и сам принцип инновационности обладает свойством становиться традицией<sup>68</sup>. Но – повторяю – в глобальном преломлении эта антитеза дана нашему сознанию в некоторой внутренней контрапунктной связи. И в этом смысле, как пишет российский ученый-индолог, «...и до сих пор взаимодействие Запада и Востока – одна из движущих сил истории»<sup>69</sup>.

Так что условный культурно-исторический дуализм Запада и Востока силою вещей, а точнее – силою мысли – вводится в более широкий, хотя и всегда недосказанный контекст духовно-исторического единства человеческого развития.

### Пять наблюдений

В заключение я позволил бы себе условно свести развернутый выше теоретический дискурс по гуманитарным измерениям проблем глобального развития, по крайней мере, к следующим пяти теоретическим наблюдениям.

*Наблюдение первое.* Развитие – в самом широком понимании этой категории – есть процесс многомерный, многоаспектный, несущий в себе момент некоторой внутренней координации, или, по крайней мере, некоторой внутренней соотнесенности его параметров. Параметры возможны самые разнообразные: культурные, чисто экономические, ресурсные, географические и многие-многие другие. Это процесс многоуровневый. Коренься в глубинах человеческого существования, он действует на разных шкалах человеческого общежития: от шкалы малых групп до шкалы глобальной.

*Наблюдение второе.* Однако сердцевиной проблемы развития является, на мой взгляд, проблема развития человеческого, а вместе с нею – и проблема развития креативного интеллектуально-духовного потенциала на самых разных уровнях: от индивидуального до глобального<sup>70</sup>.

---

<sup>68</sup> Впервые эта макроисторическая проблема стала предметом специального рассмотрения в трудах израильского социолога Ш.Н. Айзенштадта. Позднее – применительно к истории науки – она получила особое развитие в трудах индийских науковедов. С точки зрения этой плеяды ученых, закрепление современной критической и самообновляющейся научной мысли внутри самой культурно-исторической традиции Индии является одной из приоритетных задач индийского государственного и культурного строительства.

<sup>69</sup> Алаев Л.Б. История Востока. Первобытная эпоха. Древность. Средние века. Новое время. – М.: РОСМЭН, 2007. С. 459.

<sup>70</sup> На это обстоятельство постоянно указывают появившиеся в последние десятилетия труды таких замечательных деятелей российской науки и культуры, как Д.С. Лихачев, С. П. Капица или Вяч. Вс. Иванов.



*Наблюдение третье.* Такая постановка проблемы развития наводит на мысль о существенной устарелости «третьемирской» парадигмы социального знания не только вчерашнего, но и отчасти сегодняшнего дня. Приходится балансировать на гранях парадигм «Центр – Периферия», «Традиционное – Современное – Постсовременное». Что же касается парадигмы цивилизационной, то она, на мой взгляд, не имеет решающей объяснительной силы, но отнюдь не бесполезна как вспомогательная и эвристическая. Ибо раскрывает не столько само содержание, сколько *мотивации* творческой активности человека. Чем и ценна. Об этом я писал в своих книгах и статьях на протяжении четырех с лишним десятков лет.

*Наблюдение четвертое.* Процессы развития – на всех уровнях – всегда трудны и не всегда предсказуемы, ибо сопровождаются структурными преобразованиями, переоценками ценностей, перекосами, перестройками, а подчас и революционными ломками.

Если вспомнить «Философию истории» Гегеля, никакие прецеденты – как ни важен их учет – всё же не могут исчерпать собой открытости и свободы настоящего.

Отсюда – предпосылки и возможности подчас непредвиденных (или же с трудом предвидимых) «прогрессивных» и «регрессивных» исторических флуктуаций, к которым всегда нужно быть внутренне готовыми.

И, наконец, *наблюдение пятое.* Что же касается процессов отечественного развития, то явно избыла себя – увы, лишь только в теории избыла! – многовековая (чуть ли не со времен Киевской Руси и Ордынского ига) стратегия «сырьевого» отношения и к природным ресурсам, и к пространствам, и к людям. А если и есть какая-то надежда выхода из исторического круга срывов и «усеченных» развитий, – то разве что на не избытый до конца креативный потенциал россиян.