Когнитивные особенности цивилизаций как источник цивилизационного импульса

Ислам, Европа, Китай, Индия и Россия в поиске новой цивилизационной парадигмы

Введение. Почему одни цивилизации создают будущее, а другие сохраняют прошлое?

История цивилизаций знает странный и до сих пор недостаточно объяснённый парадокс. Общества, которые в одну эпоху становятся центрами интеллектуального творчества, создают новые способы познания, новые науки, философские системы и формы социальной организации, через несколько столетий могут утратить эту способность. Они продолжают существовать, сохраняют культуру, религию, политические институты, иногда даже значительную военную и экономическую силу, — но перестают быть тем местом, откуда человечество ожидает следующего интеллектуального прорыва.

Почему это происходит?

Особенно наглядно этот вопрос возникает при взгляде на историю исламской цивилизации.

С VIII по XIV век арабоязычный мир был одним из главных центров мировой науки. В Багдаде, Дамаске, Каире, Кордове, Самарканде и других центрах переводили и переосмысливали греческую философию, развивали математику, медицину, оптику, астрономию. Историки науки отмечают, что арабоязычная наука этого периода во многих областях находилась на переднем крае мирового знания; при этом сама исламская интеллектуальная культура возникала в многоязычной и многоконфессиональной среде и активно перерабатывала греческое, персидское и индийское наследие.

Более того, значительная часть этого интеллектуального наследия позднее была передана латинскому Западу через переводческие центры XII–XIII веков и стала одним из факторов европейского интеллектуального подъёма.

Перед нами поэтому возникает первый парадокс:

Почему цивилизация, обладавшая столь мощным интеллектуальным импульсом и столь высокой способностью усваивать чужое знание, не стала главным источником научной модерности?

Простой ответ — «религия победила разум» — исторически недостаточен. Исламская культура никогда не была лишена рациональной философии, логики, математического знания или внутренней полемики. Научная деятельность продолжалась и после условного конца «золотого века». Следовательно, искать причину необходимо глубже — не в наличии или отсутствии разума как такового, а в том, **какое место цивилизация предоставляет критике собственных оснований и насколько устойчиво эта критика институционализируется**.

Но здесь возникает второй, ещё более тревожный парадокс.

Цивилизацией, наиболее последовательно превратившей критическую самопроверку в общественный институт, стала Европа.

Европейская модерность совершила исторический переворот. Постепенно возник мир, в котором сомнение перестало быть только угрозой истине и стало способом её поиска. Университетский

диспут, филологическая критика текста, научный эксперимент, конкуренция гипотез, печатная публичность, научные общества и позднее демократические институты создали принципиально новую среду:

утверждение перестаёт быть истинным только потому, что его произнёс авторитет; оно должно выдержать проверку.

Эта способность к институционализированной самокоррекции дала Европе колоссальный цивилизационный импульс.

Из неё выросли современная наука, техническая революция, идея автономной личности, политическая конкуренция и представление об универсальном человеческом достоинстве.

Но именно здесь возникает вопрос, симметричный исламскому.

Что происходит, когда критика, однажды освободившая человека от ошибочных авторитетов, превращается в самодостаточный принцип?

Если всё может и должно быть подвергнуто сомнению, существуют ли пределы самой критики?

Может ли цивилизация последовательно проблематизировать собственную религиозную традицию, мораль, историческую память, национальную идентичность, культурный канон, представление о человеке и даже понятие объективной истины — и при этом сохранять положительное содержание, необходимое для собственного воспроизводства?

Этот вопрос нельзя решать простым объявлением Европы «угасающей». Современная Европа по-прежнему остаётся одним из крупнейших мировых центров науки, экономики, культуры и институциональных инноваций. Однако сами европейские структуры сегодня говорят о замедлении производительности, демографическом старении, высоких энергетических издержках и потере части конкурентной динамики. Доклад о конкурентоспособности ЕС, подготовленный под руководством Марио Драги, именно этими проблемами обосновывает необходимость глубокого обновления европейской модели. Одновременно исследования OECD фиксируют рост политической поляризации и проблемы доверия к институтам в ряде демократий.

Однако для настоящего исследования важнее не сами экономические или политические симптомы.

Нас будет интересовать более глубокая возможность:

не находится ли европейский цивилизационный импульс в фазе, когда созданный им принцип критического разума начинает обнаруживать собственную односторонность?

Именно здесь исламская и европейская истории неожиданно образуют полярность.

В предельной форме первая опасность выглядит так:

истина существует, но возможность её критической проверки постепенно ограничивается.

Вторая:

критическая проверка становится универсальной, но само положительное содержание истины становится всё труднее сформулировать.

Одна цивилизация рискует сохранить истину ценой свободы вопроса.

Другая — сохранить свободу вопроса ценой способности ответить, ради чего эта свобода существует.

Если эта постановка проблемы верна, перед нами не просто две различные истории. Перед нами две фундаментальные возможности человеческого отношения к истине.

И тогда центральный вопрос статьи приобретает значительно более широкий смысл:

Какая когнитивная структура позволяет цивилизации долго сохранять способность к развитию — не только хранить накопленное знание, но производить новое, признавать ошибки, усваивать чужой опыт и одновременно сохранять внутреннюю смысловую целостность?

Именно в этом смысле далее будет использоваться выражение **«когнитивные особенности цивилизации»**.

Речь не идёт о врождённых психологических свойствах народов или о каких-либо биологических различиях мышления.

Под когнитивной структурой цивилизации здесь понимается исторически складывающаяся система отношений:

- к истине;
- к авторитету;
- к критике;
- к традиции;
- к чужому знанию;
- к собственным ошибкам;
- к возможности появления принципиально нового.

Такая структура существует не только в философских текстах. Она закрепляется в университетах и религиозных институтах, образовательных практиках и политических системах, способах ведения дискуссии и отношении к инакомыслию.

Именно поэтому можно говорить о **цивилизационном импульсе**.

Под ним мы будем понимать не мистическую жизненную силу народа, а историческую способность определённой цивилизационной модели порождать новые формы знания, культуры и общественного устройства.

Цивилизационный импульс силён, пока цивилизация способна не только давать ответы на уже известные вопросы, но и **создавать новые способы постановки самих вопросов**.

И напротив:

цивилизационный импульс начинает угасать не тогда, когда цивилизация забывает собственные ответы, а тогда, когда перестаёт ставить вопросы, способные изменить её саму.

Из этой гипотезы следует ещё одно важное предположение.

Возможно, цивилизации исчерпывают себя не потому, что их фундаментальные принципы были ложными.

Напротив.

Они могут исчерпывать себя потому, что великий принцип, однажды обеспечивший их подъём, начинает **абсолютизироваться**.

Традиция, дававшая культурную устойчивость, превращается в традиционализм.

Критика, освобождавшая от заблуждения, превращается в гиперкритицизм.

Гармония может превратиться в подавление различий.

Плюрализм — в неспособность различать истину и заблуждение.

Универсализм — в навязывание частной исторической формы всему человечеству.

Именно поэтому дальнейшее исследование нельзя ограничить исламом и Европой.

Китайская цивилизация предлагает иной многовековой опыт — опыт гармонизации различий внутри большого целого.

Индийская — опыт сосуществования множества путей, религиозных форм и способов постижения действительности.

Россия исторически оказывается в ещё одной особой ситуации: на протяжении столетий она формируется на пересечении различных культурных миров и постепенно создаёт философские понятия соборности, всечеловечности и всеединства, в которых Другой может рассматриваться уже не просто как объект терпимости, а как условие собственного самораскрытия.

Но ни одна из этих цивилизаций не будет рассматриваться здесь как носитель готового окончательного ответа.

Именно это является важнейшей гипотезой статьи.

Возможно, сама эпоха, когда одна цивилизация могла претендовать на монопольное выражение универсального человеческого принципа, подходит к своему пределу.

Следующая цивилизационная парадигма может возникнуть не посредством очередной передачи исторической эстафеты —

исламский мир → Европа → Китай или Россия,

— а посредством принципиально иного отношения между цивилизациями.

Каждая из них могла выработать способность, которой недостаёт другим.

Исламская традиция напоминает, что истина не сводится к субъективному произволу.

Европа — что никакое притязание на истину не должно быть освобождено от критической проверки.

Индия — что человеческое отношение к истине может быть множественным.

Китай — что различие не обязательно заканчивается уничтожением одной из сторон.

Россия — что инаковость Другого может быть не препятствием для собственной идентичности, а условием её дальнейшего раскрытия.

Если это так, то следующий шаг человеческой истории потребует уже не победы одного цивилизационного принципа над остальными.

Он потребует **их взаимной проверки и взаимного дополнения**.

Так возникает основная гипотеза настоящей статьи:

Цивилизационный импульс определяется не только накопленным знанием, материальными ресурсами или политической силой, а способностью цивилизации создавать новые отношения к

истине, критике, традиции и Другому. Будущая цивилизационная парадигма может возникнуть тогда, когда эти различные исторические способы познания перестанут претендовать на абсолютность и впервые вступят в отношение взаимного дополнения и взаимного ограничения.

Возможно, именно такое состояние и следует назвать **всеединством цивилизаций**.

Но тогда перед нами возникает последний и самый трудный вопрос:

может ли человечество создать единство, которое не требует уничтожения различий, и истину, которая не требует прекращения критики?

Ответ на этот вопрос и станет предметом дальнейшего исследования.

Часть I. Что такое когнитивная структура цивилизации?

Глава 1. От культуры к когнитивной архитектонике

Когда мы сравниваем цивилизации, что именно является предметом сравнения?

Обычно внимание обращают на наиболее заметные различия: религию, политическое устройство, экономику, семейные отношения, искусство, отношение человека к государству. Все эти различия реальны. Но за ними может находиться более глубокий уровень, который значительно труднее увидеть, потому что он определяет не столько **что** думает цивилизация, сколько **как она приходит к тому, что считает истинным**.

Одна культура может считать главным источником истины священное предание.

Другая — автономный разум.

Третья — непосредственный духовный опыт.

Четвёртая — согласованность человека с более широким космическим и социальным порядком.

Но различается не только источник знания. Различается и отношение к сомнению, авторитету, чужому опыту, ошибке и новизне.

Именно этот уровень мы будем называть **когнитивной архитектоникой цивилизации**.

Не психология народов

Сразу необходимо устранить возможное недоразумение.

Речь не идёт о том, будто представители различных народов обладают врождёнными «типами мышления»: европеец якобы от природы рационален, индиец мистичен, китаец склонен к гармонии, а русский — к синтезу.

Подобное объяснение было бы и исторически сомнительным, и методологически бесплодным.

Во всех цивилизациях существовали рационалисты и мистики, традиционалисты и реформаторы, догматики и скептики. В исламском мире были Авиценна и Аверроэс, в Европе — схоластика и мистицизм, в Индии — сложнейшие школы логики, в Китае — острые философские и политические споры.

Поэтому объект нашего исследования — не психика отдельного человека и не некий неизменный «национальный характер».

Речь идёт о другом:

какие способы производства, обоснования, передачи и исправления знания цивилизация превращает в устойчивую культурную и институциональную норму.

Именно здесь индивидуальная способность начинает превращаться в цивилизационную силу.

Человек способен сомневаться практически в любой культуре.

Но совсем другой исторический эффект возникает тогда, когда общество создаёт институт, в котором сомнение становится допустимым, регулярным и продуктивным.

Отдельный мыслитель может спорить с учителем.

Но цивилизационный перелом происходит тогда, когда **опровержение учителя начинает считаться не проявлением непочтительности, а возможным вкладом в знание**.

Отдельный человек может воспринять идею чужой культуры.

Но принципиально иная ситуация возникает тогда, когда сама цивилизация обладает устойчивыми механизмами перевода, усвоения и переработки чужого опыта.

Поэтому когнитивная архитектоника существует одновременно на нескольких уровнях:

в философии — в представлениях об истине и познании;

в религии — в соотношении откровения, традиции и личного опыта;

в образовании — в том, чему и как обучают;

в институтах — в том, кто имеет право производить знание;

в культуре дискуссии — в допустимых пределах несогласия;

в отношении к ошибке — в способности признавать и исправлять собственные заблуждения.

Такой подход имеет определённые параллели в современной социологии знания. Карин Кнорр-Цетина показала даже на материале различных научных дисциплин, что существуют разные **«эпистемические культуры»** — устойчивые комплексы практик и институтов, определяющие, каким образом производится и удостоверяется знание. Если подобные различия существуют даже между физикой высоких энергий и молекулярной биологией, тем более разумно исследовать различия между большими историческими культурами в способах организации знания.

С другой стороны, Шмуэль Айзенштадт, развивая концепцию **множественных модерностей**, показывал, что модернизация вовсе не приводит все общества к одной западной форме. Различные цивилизационные традиции перерабатывают вызовы современности в соответствии со своими культурными программами и создают различные институциональные ответы.

Мы сделаем ещё один шаг и поставим вопрос:

не связана ли способность цивилизации порождать исторический импульс с тем, насколько продуктивна её собственная система отношений между истиной, традицией, критикой, Другим и новым опытом?

Это и будет основной рабочей гипотезой нашего исследования.

Когнитивная архитектоника и цивилизационный импульс

Цивилизация может обладать огромным массивом знаний и тем не менее постепенно утрачивать способность к интеллектуальному обновлению.

И наоборот, общество, относительно бедное накопленным знанием, способно в определённый момент создать такой **механизм производства нового**, который через несколько поколений изменит его положение в мире.

Следовательно, объём имеющегося знания и способность производить новое знание — не одно и то же.

Нас будет интересовать прежде всего второе.

Можно предложить предварительную формулу:

Цивилизационный импульс возникает тогда, когда определённый способ отношения к действительности позволяет обществу не только воспроизводить уже известное, но систематически выходить за его пределы.

Однако любой продуктивный принцип содержит возможность собственной односторонности.

Авторитет традиции способен хранить накопленный опыт — и способен блокировать исправление ошибки.

Критический разум способен освобождать от заблуждений — и способен превратить отрицание унаследованного в самостоятельную ценность.

Плюрализм способен расширять горизонт истины — и способен растворить различение истины и ошибки.

Стремление к гармонии способно соединять противоположности — и способно скрывать реальные конфликты под требованием согласия.

Универсализм способен преодолеть этнический эгоизм — и способен объявить собственную историческую форму обязательной для всех.

Поэтому при сравнении цивилизаций нас будет интересовать не только **сила их исходного принципа**, но и момент, когда эта сила начинает становиться собственной противоположностью.

Именно так мы будем исследовать возможное возникновение, развитие и угасание цивилизационного импульса.

Пять критериев сравнения

Чтобы дальнейшее сопоставление ислама, Европы, Китая, Индии и России не превратилось в произвольный подбор удобных примеров, ко всем пяти цивилизационным моделям необходимо применить одну и ту же аналитическую схему.

1. Источник истины

Первый вопрос является наиболее фундаментальным:

Откуда человек получает знание, которое считает истинным?

Возможные ответы принципиально различаются.

Истина может быть дана:

- в откровении;
- в традиции;
- в рациональном доказательстве;

Часть II. Исламский импульс: истина, открытость и пределы традиции

Глава 2. Исламская цивилизация как первый великий универсализм знания

Сегодня исламский мир нередко воспринимается прежде всего как пространство религиозной традиции. Поэтому человеку, мало знакомому с историей Средневековья, может показаться парадоксальным, что в течение нескольких столетий именно арабоязычная цивилизация была одним из крупнейших мировых центров философии, математики, медицины, астрономии и исследования природы.

Это обстоятельство принципиально важно для нашей темы.

Если бы исламская цивилизация была изначально интеллектуально закрытой системой, вопрос о последующем ослаблении её научного импульса был бы сравнительно прост. Можно было бы предположить, что традиционное общество просто никогда не создавало условий для независимого рационального знания.

Но история показывает прямо противоположное.

С VIII примерно до XIV века арабоязычная наука была одной из наиболее развитых научных культур мира. Причём под «арабоязычной» здесь необходимо понимать не этнически арабскую и даже не исключительно мусульманскую культуру. В производстве знания участвовали арабы и персы, мусульмане, христиане и иудеи; объединяющим пространством всё чаще становился арабский язык как язык науки и философии. Историк науки Тоби Хафф характеризует арабоязычную науку этого периода как находившуюся в передовых позициях практически во всех основных областях — математике, медицине, астрономии, оптике и других дисциплинах.

Следовательно, перед нами не история цивилизации, которая отвергла чужое знание.

Напротив:

одним из источников величия ранней исламской цивилизации стала её необычайная способность превращать чужое знание в собственное.

Багдад: цивилизация встречается с мировым наследием

После возникновения Арабского халифата в пределах одного политического пространства оказались территории, на которых столетиями существовали различные интеллектуальные традиции.

Здесь находились:

христианские центры греко-сирийской учёности;

персидская интеллектуальная традиция бывшей Сасанидской державы;

иудейские академии;

астрономические и астрологические школы;

медицинские центры;

индийские математические и астрономические знания.

Исламский мир оказался не в культурной пустоте. Он оказался хозяином огромного пространства, уже наполненного накопленным знанием.

Историки переводческого движения подчёркивают именно эту многоуровневую ситуацию. Перевод с греческого на арабский часто проходил через сирийское посредничество; в создании новой интеллектуальной культуры участвовали христиане, персы, новообращённые мусульмане и представители других традиций. Это был не одномоментный акт «заимствования античности», а продолжительный процесс взаимодействия различных культурных миров.

Особенно важным центром становится основанный Аббасидами Багдад.

Его значение определялось не только политическим статусом столицы. Город был многоязычным и многоконфессиональным пространством, где сходились интеллектуальные традиции различных частей огромной державы. *Cambridge History of Science* прямо называет городской, мультикультурный, многоязычный и многорелигиозный характер Багдада одним из существенных условий грандиозного переводческого движения.

В VIII–X веках на арабский переводятся сочинения Евклида, Птолемея, Галена, Аристотеля и других греческих авторов. Особенно значительными были группы переводчиков, связанные с аль-Кинди, а позднее с христианским учёным Хунайном ибн Исхаком и его окружением. Хунайн и его школа переводили философские, логические и особенно медицинские труды; перевод сочинений Галена стал одним из оснований дальнейшего развития арабоязычной медицины.

Здесь важно избежать популярной легенды, будто всё это происходило внутри одного современного подобия научно-исследовательского института — знаменитого «Дома мудрости». Историческая реальность была сложнее: существовали придворное покровительство, библиотеки, группы переводчиков, частные интеллектуальные сети и различные центры учёности. Но сама связь Аббасидского двора, особенно эпохи аль-Мамуна, с переводами, научными занятиями и накоплением книг хорошо засвидетельствована.

Для нашей темы важнее институциональных деталей другое.

Исламская цивилизация совершила удивительный когнитивный жест:

она признала знание, созданное другими культурами, потенциально истинным независимо от его происхождения.

Евклид не был мусульманином.

Гален не знал Корана.

Птолемей принадлежал совершенно другой цивилизационной эпохе.

Но геометрическая теорема не переставала быть истинной из-за языческой религии автора.

Это кажется естественным современному человеку. Но в истории цивилизаций такое различение происхождения идеи и её истинности является огромным достижением.

Перевод как преобразование

Было бы неверно сводить роль исламской цивилизации к сохранению античного наследия для будущей Европы.

Такая схема:

греки создали → арабы сохранили → европейцы получили обратно

сегодня представляется явно недостаточной.

Перевод сам становился формой интеллектуального творчества.

Современные исследования греко-арабского переводческого движения подчёркивают, что переводчики не просто подбирали арабские эквиваленты греческих слов. Перевод означал переработку понятий, создание новой терминологии и включение древних текстов в совершенно иную интеллектуальную среду. В результате возникала новая культурная конструкция, а не арабская копия греческой мысли.

Это принципиально.

Цивилизационный импульс появляется не тогда, когда культура просто накапливает чужое знание.

Он возникает тогда, когда она способна:

усвоить чужое → преобразовать → поставить новые вопросы → создать то, чего не существовало ни у источника, ни у получателя прежде.

И именно это происходило.

Аристотель становится отправной точкой для аль-Фараби и Ибн Сины, но ни один из них не является простым комментатором Аристотеля.

Гален становится основанием исламской медицины, но ар-Рази способен спорить с медицинскими авторитетами, опираясь на собственную врачебную практику.

Птолемеева астрономия принимается как фундамент, но затем подвергается математической критике и переработке.

Индийские вычислительные методы входят в арабскую математику, но внутри неё рождаются новые дисциплинарные формы.

Чужое перестаёт быть чужим именно потому, что оно **преобразовано собственным мышлением**.

Математика: когда встреча культур создаёт новое

Особенно наглядно этот механизм проявился в математике.

Мухаммад ибн Муса аль-Хорезми, работавший в IX веке в Багдаде, использовал индийскую систему счисления и способствовал её дальнейшему распространению. Через латинские переводы его сочинений само его имя дало европейскому языку слово, из которого позднее произошло понятие «алгоритм». Индо-арабская система цифр распространилась на Запад вместе с трактатами о способах вычисления.

Но ещё показательнее его трактат *Китаб аль-джабр ва-ль-мукабала*.

От слова *аль-джабр* произошло само европейское название алгебры. Аль-Хорезми не просто передал индийские или греческие вычисления: он систематически организовал способы решения уравнений и тем самым участвовал в формировании новой математической дисциплины.

Перед нами почти идеальный пример цивилизационного импульса.

Есть:

индийская числовая традиция;

греческая математика;

арабский язык;

практические задачи нового общества.

Но результат не равен ни одному из источников.

Возникает новое интеллектуальное пространство.

И именно поэтому выражение **«универсализм знания»** здесь приобретает конкретный смысл.

Истина не считается собственностью одной культуры.

Она может переходить из Индии в Багдад, из Багдада — в Кордову и Толедо, а затем — в латинскую Европу, каждый раз преобразуясь.

Медицина: авторитет и опыт

Не менее характерна медицина.

Исламская медицина во многом строилась на античном наследии, прежде всего на трудах Гиппократа и Галена. Но и здесь простого повторения не происходило.

Ар-Рази, один из крупнейших врачей исламского Средневековья, хорошо знал Галена и одновременно мог сознательно корректировать его выводы на основании собственной практики. Современное исследование его медицинских трудов специально отмечает сочетание сильнейшего влияния Галена с независимостью суждения и вниманием к эмпирическому медицинскому опыту.

Позднее Ибн Сина создаёт *Канон врачебной науки* — колоссальную систематизацию медицинского знания, соединяющую греческое наследие с собственной философией и медицинской практикой. Его система была основана прежде всего на Аристотеле и Галене, но содержала и самостоятельные построения; влияние *Канона* распространилось далеко за пределы исламского мира.

Здесь возникает характерная двойственность, которая позднее станет исключительно важной.

Сначала великий синтез знания производит новый интеллектуальный импульс.

Но затем сам результат этого синтеза способен приобрести столь высокий авторитет, что из средства развития начинает превращаться в нормативный канон.

К этому противоречию мы ещё вернёмся.

На первоначальной же стадии господствует совершенно иной дух:

предыдущий авторитет необходим как точка отправления, но ещё не обладает абсолютным иммунитетом от исправления.

Оптика: уже не только сохранение античности

Особенно важен для разрушения мифа об «арабских хранителях греческого знания» Ибн аль-Хайсам.

В исследованиях зрения он соединял математическую теорию с наблюдением и экспериментальными процедурами. Исследования его работ по бинокулярному зрению прямо характеризуют его как экспериментатора и показывают, что некоторые поставленные им проблемы и способы их исследования предвосхищали значительно более позднее развитие физиологической оптики.

Это уже невозможно описать словом «сохранение».

Античное наследие здесь становится материалом нового исследования.

Именно этот момент наиболее интересен для нашей концепции когнитивной архитектоники.

Система ещё способна позволить объекту сопротивляться теории.

Наблюдение может уточнить то, что было получено от авторитета.

Предшественник уважаем, но не является последней инстанцией.

Астрономия: от перевода к проверке модели

Подобная динамика существовала и в астрономии.

Исламские учёные получили в наследство Птолемееву модель мира, переводили и изучали *Альмагест*, создавали астрономические таблицы, развивали математический аппарат и совершенствовали наблюдения. Строились обсерватории, активно использовались и развивались астрономические инструменты, включая астролябию.

Особенно важно, что исламская астрономия не ограничивалась почтительным комментированием Птолемея. В последующие века различные астрономы обнаруживали математические и физические затруднения его моделей и предлагали альтернативные построения.

И вновь мы видим тот же когнитивный механизм:

получить авторитетное знание → освоить его → обнаружить внутреннюю проблему → попытаться перестроить модель.

Это именно тот механизм, который мы ранее назвали **сопротивляемостью объекта**.

Мир не обязан соответствовать авторитетной системе только потому, что её создал великий Птолемей.

Кордова: западная граница исламского интеллектуального мира

Багдад был центральным символом восточной части исламской цивилизации, но этот импульс не оставался локальным.

На другом конце исламского мира возникает аль-Андалус.

Кордова в эпоху Омейядов стала одним из крупнейших культурных центров Западного Средиземноморья. Здесь развивались медицина, философия, математика и астрономия; существовали значительные библиотеки и интеллектуальные сети. Особенно заметное развитие науки происходит в X–XI веках.

В дальнейшем именно исламская Испания становится одним из главных каналов передачи арабоязычного научного знания в латинскую Европу.

Кембриджская история астрономии подчёркивает, что до XVI века значительная часть европейского знания по астрономии и астрологии опиралась на исламские источники, а одним из основных путей их передачи был аль-Андалус.

В XII–XIII веках переводческие центры, особенно Толедо, начинают переводить с арабского на латынь философские, медицинские, математические и астрономические произведения. Европейские учёные искали там именно то, чего не хватало их собственной интеллектуальной традиции. Эти переводы стали одновременно следствием и одной из причин крупного преобразования западноевропейской науки.

Получается удивительная историческая цепочка:

Греция → Сирия и Персия → арабоязычный мир → аль-Андалус → латинская Европа.

Но изображать её как простую передачу эстафетной палочки было бы ошибкой.

На каждом этапе знание изменялось.

Именно поэтому история науки оказывается одновременно историей **встречи цивилизаций**.

Почему чужое знание не разрушало исламскую идентичность?

Теперь можно вернуться к нашему главному вопросу.

Почему относительно молодая религиозная цивилизация проявила столь высокую открытость к знаниям языческой Античности, Персии и Индии?

Однозначного ответа здесь быть не может.

Свою роль играли политические интересы Аббасидов, придворное покровительство, практическая потребность в медицине, астрономии и математике, наличие образованных немусульманских сообществ, развитие городов, распространение бумаги и формирование арабского как общецивилизационного языка знания.

Но в рамках нашей статьи особенно важен ещё один фактор.

Исламская цивилизация периода подъёма не воспринимала каждую чужую идею как угрозу собственной идентичности.

Её религиозная основа была достаточно сильна, чтобы позволить интеллектуальному миру расширяться вокруг неё.

Это требует очень осторожной формулировки. Нельзя говорить, будто отношения между исламским откровением и греческой философией были бесконфликтными. Напротив, напряжение существовало практически с самого начала и позднее стало чрезвычайно значимым.

Но сам факт масштабного переводческого движения показывает:

чужое происхождение знания ещё не являлось достаточным основанием для его отвержения.

Это чрезвычайно важная когнитивная способность.

Сильная идентичность способна сказать:

«Я могу узнать от тебя нечто истинное, не переставая быть собой».

Слабая идентичность вынуждена говорить:

«Если я признаю твою истину, я потеряю себя».

И именно в первом состоянии исламская цивилизация переживала один из величайших интеллектуальных подъёмов своей истории.

Универсализм знания

Теперь становится понятным, почему эту эпоху можно условно назвать **великим исламским универсализмом знания**.

Разумеется, это не был первый универсализм в истории человечества — античная и эллинистическая цивилизации задолго до него создавали огромные пространства культурного обмена.

Но исламский мир впервые после распада античного средиземноморского единства создал новое пространство, в котором знания чрезвычайно разных культур могли войти в общий интеллектуальный оборот на одном языке.

Арабский становится языком, на котором:

греческая философия встречается с исламским богословием;

индийская арифметика — с новой математикой;

античная медицина — с клиническим опытом мусульманских и христианских врачей;

Птолемеева астрономия — с новыми наблюдениями;

персидская административная и культурная традиция — с арабо-исламским государством.

Из этого возникает не просто сумма заимствований.

Возникает **новый интеллектуальный мир**.

И отсюда следует первый важный результат нашего сравнительного исследования:

традиция и интеллектуальная открытость вовсе не являются естественными противоположностями.

Напротив, история раннего исламского импульса показывает, что прочная цивилизационная идентичность может сочетаться с чрезвычайно интенсивным восприятием чужого знания.

Более того:

Другой может усиливать идентичность именно потому, что позволяет ей раскрыть возможности, которых она прежде в себе не знала.

Здесь впервые возникает тема, которая впоследствии станет центральной при анализе России.

Но исламский пример ставит перед нами и более трудный вопрос.

Если система была способна переводить Платона и Аристотеля, развивать алгебру, исправлять Галена, спорить с Птолемеем и создавать собственную философию, то почему именно здесь не возникла та форма непрерывной институциональной самокритики,

которая спустя несколько столетий стала одним из важнейших двигателей европейской модерности?

Иными словами:

как цивилизация, столь успешно превращавшая чужое знание в собственное, начала постепенно хуже превращать сомнение в механизм собственного дальнейшего обновления?

Ответ на этот вопрос уже нельзя искать в отсутствии разума или в самой религиозности ислама.

Именно поэтому следующая глава должна исследовать гораздо более тонкий процесс — превращение великой интеллектуальной традиции из пространства открытого создания знания в систему, внутри которой постепенно меняется соотношение между **авторитетом, философией, критикой и институциональной свободой исследования**.

Глава 3. Почему исламский рационализм не стал постоянной системой самокритики?

История исламской интеллектуальной культуры ставит перед нами более трудный вопрос, чем обычно предполагается.

Мы уже увидели, что арабоязычная цивилизация не только сохраняла античное знание, но переводила, перерабатывала и критиковала его. Она дала аль-Хорезми, ар-Рази, аль-Фараби, Ибн Сину, Ибн аль-Хайсама, аль-Бируни, Ибн Рушда и многих других мыслителей, чьи работы невозможно объяснить простой верностью авторитету.

Следовательно, причина последующего ослабления интеллектуального лидерства исламского мира не могла состоять просто в том, что «ислам не допускает рационального мышления».

Рациональное мышление существовало.

Философские споры существовали.

Наблюдение и математическое доказательство существовали.

Критика предшественников существовала.

Проблема была тоньше.

Рациональность не превратилась в достаточно автономный и устойчиво воспроизводящийся общественный механизм, для которого критическая проверка любых теоретических оснований постепенно становилась бы нормой самого производства знания.

Именно это различие между **наличием критически мыслящих людей** и **институционализацией критики** будет для нас ключевым.

Миф об одном виновнике

Существует популярная версия истории.

В ней исламская интеллектуальная культура достигает вершины у Ибн Сины, затем появляется аль-Газали, пишет «Несостоятельность философов», наносит философии смертельный удар — и после этого исламский мир якобы отворачивается от разума и науки.

Исторически такая схема не выдерживает проверки.

Аль-Газали действительно подверг философов, прежде всего авиценновскую традицию, чрезвычайно серьёзной критике. Однако он не отвергал ни логику, ни математику, ни естествознание как таковые. Современные исследования подчёркивают, что его полемика была направлена против вполне определённых метафизических положений философов, а сам он активно использовал разработанные ими логические методы.

Более того, последствия деятельности аль-Газали в каком-то отношении оказались противоположны популярному мифу.

Философский аппарат не исчез.

Он начал проникать внутрь самого исламского богословия.

Исследователи пост-авиценновской традиции говорят о возникновении такого *каляма*, в котором мусульманская теология усвоила значительную часть метафизического и логического инструментария Ибн Сины. В этом смысле после Авиценны философия и богословие не просто разошлись — они частично слились в новую интеллектуальную форму.

Поэтому аль-Газали нельзя сделать символической точкой, после которой «разум закончился».

Это было бы слишком удобно.

И слишком просто.

Аль-Газали: критика философии средствами самой рациональности

Случай аль-Газали особенно интересен именно для нашей темы.

Перед нами не враг рационального метода, а мыслитель, который использует рациональный метод для того, чтобы определить **границы философского разума**.

Он принимает логику.

Он признаёт ценность математики.

Он не считает медицину или исследование природы сами по себе религиозно недопустимыми.

Но он отвергает право философии самостоятельно решать вопросы там, где её выводы вступают в конфликт с фундаментальными положениями откровения.

Следовательно, спор идёт не между:

разумом и отсутствием разума,

а между двумя различными представлениями о **юрисдикции разума**.

Философская позиция стремилась расширить область рационально необходимого объяснения.

Аль-Газали отвечал:

разум обладает огромной силой, но не является последней инстанцией по всем вопросам бытия.

Сама эта позиция вполне рационально аргументирована.

Именно поэтому проблема гораздо глубже знаменитого спора «вера против разума».

Мы сталкиваемся с вопросом:

имеет ли рациональная критика право пересматривать саму рамку, внутри которой определено её допустимое применение?

Вот здесь появляется первое существенное ограничение.

Разум может чрезвычайно свободно действовать **внутри признанной онтологии**, но значительно труднее становится положение, при котором сама эта онтология оказывается одним из объектов критического исследования.

Аверроэс: последняя инстанция разума?

Ибн Рушд — Аверроэс — представляет противоположный полюс этого спора.

Он не просто защищал философию от аль-Газали.

Он пытался доказать, что философское исследование не противоречит религии и для интеллектуально подготовленного человека даже необходимо.

Для Аверроэса истина не может в конечном счёте противоречить истине.

Если рациональное доказательство и буквальное понимание текста кажутся несовместимыми, необходимо искать более глубокое толкование текста.

Тем самым философия получает значительно более сильное право на самостоятельность.

Но судьба Аверроэса обнаруживает удивительный исторический парадокс.

Его труды приобрели огромное значение в латинской и еврейской интеллектуальной традиции. В Европе вокруг его наследия возникло даже направление, условно называемое латинским аверроизмом.

В самом исламском мире влияние Аверроэса оказалось значительно менее определяющим.

Это не означает, что философия после него исчезла. Историки сегодня подчёркивают обратное: философская мысль продолжала развиваться после XII века, особенно в восточной части исламского мира, а традиция Ибн Сины оказалась гораздо жизнеспособнее, чем долго предполагалось европейской историографией.

Но именно здесь появляется важное различие.

В Европе Аристотель, Авиценна и Аверроэс вошли в интеллектуальное пространство, которое постепенно породило новые корпоративные институты дискуссии.

В исламском мире философия продолжала существовать, но всё чаще развивалась либо рядом с религиозными дисциплинами, либо внутри трансформированного богословия.

То есть произошло не уничтожение рациональности, а **изменение её институционального положения**.

Философия не исчезла — она изменила место

Это обстоятельство необходимо особенно подчеркнуть.

Говорить об «исчезновении философии после Аверроэса» сегодня невозможно.

Ибн Сина оказал колоссальное воздействие на последующую исламскую мысль. Исследователи его рецепции прямо замечают, что история пост-авиценновской философии фактически совпадает со значительной частью дальнейшей истории философской мысли в исламском мире.

Продолжала развиваться астрономия.

Продолжались математические исследования.

Возникали новые философские школы.

В Иране развивалась ишракистская традиция Сухраварди.

В более поздние века философия продолжалась в сефевидском Иране, в Османской империи и других интеллектуальных центрах.

Даже само привычное понятие «упадка исламской науки» подвергается сегодня серьёзному пересмотру. Историки предупреждают, что огромный исламский мир существовал слишком долго и был слишком разнообразен, чтобы его интеллектуальную историю можно было описать одной кривой подъёма и падения.

Поэтому нам требуется более точная формула.

Исламский рационализм не исчез. Он не стал доминирующим автономным принципом организации всей системы знания.

Это совсем другой тезис.

Медресе: величайший успех и одновременно граница институционализации

Здесь мы подходим к институтам.

Одним из крупнейших достижений исламской цивилизации стало создание обширной системы образования, связанной с мечетями, учебными кружками и позднее медресе.

Медресе предоставляли учёным устойчивые места преподавания, студентам — возможность систематического обучения, а обществу — механизм воспроизводства образованной элиты.

Обычно они финансировались через *вакф* — благотворительное пожертвование, предназначенное для определённой цели.

Это был чрезвычайно жизнеспособный институт.

Однако его основным ядром постепенно становятся прежде всего религиозно-правовые дисциплины — исламское право, хадисоведение, толкование Корана, арабская грамматика и связанные с ними науки.

Рациональные дисциплины при этом не обязательно исключались. В различных регионах и эпохах в образовательной среде преподавались логика, математика, астрономия, медицина и философские дисциплины.

Но их положение было неодинаковым и значительно сильнее зависело от конкретного покровителя, преподавателя и местной традиции.

Сам юридический механизм *вакфа* позволял основателю определять назначение учебного учреждения, круг изучаемых предметов и иногда даже требования к преподавателям. Исследования медресе подчёркивают эту зависимость института от условий первоначального пожертвования.

В этом была огромная сила:

образование получало независимое экономическое основание.

Но здесь существовало и ограничение:

сама институциональная форма была прежде всего приспособлена для **сохранения и передачи признанной традиции знания**, а не для создания постоянной корпоративной структуры, задачей которой являлось бы систематическое производство новых теорий.

Это различие нельзя абсолютизировать.

В медресе спорили.

Там работали выдающиеся мыслители.

Там изучалась логика.

Интеллектуальная мобильность мусульманских учёных была чрезвычайно высокой.

Но само предназначение института оставалось иным.

Личный учитель и интеллектуальная цепь

В исламской образовательной традиции знание во многом передавалось через отношение ученика к конкретному учёному.

Авторизация знания часто была связана не столько с безличным дипломом учреждения, сколько с признанием компетенции конкретным наставником — через *иджазу*, разрешение преподавать определённый текст или дисциплину.

Такая система имела важные достоинства.

Она сохраняла персональную ответственность учителя.

Она формировала интеллектуальные генеалогии.

Она позволяла учёному путешествовать между городами, собирая знания у различных наставников.

Но в ней слабее формировался другой принцип:

институт как самостоятельный коллективный субъект познания.

Это отличие позднее окажется чрезвычайно значимым.

Потому что европейский университет постепенно становится не только местом, где работают учёные, но **корпорацией учёных**, способной отстаивать собственные права, правила дискуссии и формы признания квалификации.

В исламском мире выдающийся рационалист существовал прежде всего как учёный.

В Европе постепенно возникает ещё один субъект:

сообщество, институционально заинтересованное в продолжении дискуссии независимо от судьбы конкретного мыслителя.

Именно это различие, как мы увидим далее, имеет огромное значение для цивилизационного импульса.

Спор — ещё не система самокритики

Здесь мы можем провести одно из ключевых различий всей статьи.

В исламской культуре существовало множество острых споров.

Мутазилиты спорили с традиционалистами.

Ашариты — с мутазилитами.

Философы — с богословами.

Аль-Газали — с Ибн Синой.

Аверроэс — с аль-Газали.

Различные правовые школы спорили друг с другом.

Следовательно:

наличие спора не является достаточным условием возникновения критической цивилизации.

Необходимо нечто ещё.

Критика должна стать **самовоспроизводящейся процедурой**.

То есть система должна быть устроена так, чтобы новый участник получал общественно признанное право:

проверить вывод предшественника;

потребовать доказательство;

предложить конкурирующее объяснение;

обратиться к действительности против авторитета;

и получить признание именно за то, что успешно опроверг старое объяснение.

Разница чрезвычайно тонкая.

В одной системе критика существует как возможность.

В другой она становится **функцией института**.

Вот второй тип и создаёт механизм постоянной самокоррекции.

Почему это не произошло автоматически?

Причина, скорее всего, заключалась не в одном факторе, а в их сочетании.

Во-первых, философия не получила монополии на определение высших оснований истины.

Над ней сохранялась нормативная рамка откровения.

Это само по себе не уничтожало рациональность, но ограничивало возможность превращения философского метода в универсальный арбитр.

Во-вторых, образовательная институционализация происходила прежде всего вокруг религиозно-правового знания.

Медресе великолепно воспроизводили образованную традицию, но задача постоянного теоретического новаторства не стала их главным институциональным смыслом.

В-третьих, философия частично была поглощена богословием.

Это сохранило огромное количество философского материала, но изменило его функцию.

Рациональный аппарат всё чаще работал на уточнение и защиту более широкой религиозной картины мира.

В-четвёртых, научное знание долго зависело от патронажа.

Обсерватории, врачи, математики и астрономы могли пользоваться поддержкой двора или отдельных властителей.

Это позволяло создавать выдающиеся научные центры.

Но центр мог исчезнуть вместе с династией, покровителем или политической катастрофой.

Не возникло достаточно устойчивой международной сети автономных научных корпораций, которая могла бы воспроизводить себя независимо от отдельных политических центров.

В-пятых, действовали внешние исторические факторы.

Крестовые походы, монгольские завоевания, разрушение Багдада в 1258 году, изменение торговых путей и политическая фрагментация серьёзно воздействовали на интеллектуальные центры.

Исследователи поэтому справедливо предупреждают против объяснения долгосрочных изменений одной только религией. Ослабление естественных наук и философии было относительным, происходило неодинаково в различных регионах и сочеталось с крупными политическими и экономическими потрясениями.

Но сами внешние катастрофы тоже не объясняют всего.

Европа пережила эпидемии, войны, религиозные конфликты и политические кризисы.

Значит, в конечном счёте снова приходится спрашивать не только:

какие удары пережила цивилизация,

но:

какие механизмы позволяли ей восстанавливать производство нового знания после удара.

Парадокс исламского успеха

Здесь появляется особенно интересный вывод.

Возможно, одна из причин последующего замедления была связана именно с огромным успехом исламского интеллектуального синтеза.

К XII–XIII векам цивилизация уже обладала:

развитым богословием;

системой права;

великой философской традицией;

медицинским каноном;

математическими школами;

астрономическим знанием;

сложной системой образования.

То есть перед ней стояла уже не проблема первоначального интеллектуального освоения мира.

Она обладала чрезвычайно развитой **традицией знания**.

И здесь возникает опасность, которую мы ещё неоднократно увидим в истории других цивилизаций:

великий результат предыдущего творческого периода становится авторитетом следующего.

Созданное как инновация начинает передаваться как наследие.

Интеллектуальная победа превращается в канон.

Канон — в образовательную норму.

А образовательная норма постепенно начинает вознаграждать точное владение традицией сильнее, чем риск её фундаментального пересмотра.

Это не происходит за один день.

И никогда не происходит полностью.

Но именно здесь цивилизационный импульс может начать менять направление:

от производства новых оснований знания — к всё более совершенной разработке уже признанных оснований.

От критики содержания к сохранению рамки

Теперь мы можем сформулировать когнитивное различие точнее.

Исламская интеллектуальная культура сохранила огромную способность к:

- логической аргументации;
- интерпретации;
- комментариям;
- систематизации;
- внутренним спорам;
- развитию отдельных дисциплин.

Но значительно труднее институционализировалась возможность:

подвергнуть сомнению саму рамку, внутри которой определяется допустимость знания.

Это не означает, что таких мыслителей не существовало.

Существовали.

Но между появлением отдельного смелого мыслителя и созданием цивилизационного механизма существует огромная дистанция.

И именно здесь становится понятна наша исходная формула:

проблема исламского рационализма состояла не в отсутствии разума, а в том, что разум не стал достаточно автономным механизмом постоянной проверки всех оснований.

Критика требует не только свободы мысли

Для устойчивой системы самокоррекции необходимо совпадение нескольких условий.

Нужны:

мыслители, способные сомневаться;

институты, сохраняющие право на сомнение;

процедуры, позволяющие разрешать спор;

стимулы, вознаграждающие новое знание;

публичность, позволяющая другим воспроизводить аргументы;

преемственность, благодаря которой спор продолжается после смерти его участников;

и, наконец,

методологический принцип, согласно которому никакой авторитет не имеет права заранее отменить сопротивление действительности.

В исламском мире значительная часть этих элементов существовала.

Но они не соединились в одну самоподдерживающуюся систему.

И именно это, вероятно, является ключом к нашему первоначальному парадоксу.

Аль-Газали и Аверроэс как символы более глубокой развилки

Теперь мы можем иначе посмотреть и на знаменитое столкновение двух мыслителей.

Оно важно не потому, что аль-Газали «победил», а Аверроэс «проиграл».

История была значительно сложнее.

И даже не потому, что один представлял веру, а другой разум.

Оба были выдающимися рациональными мыслителями.

Настоящее различие лежало глубже.

Вопрос заключался в следующем:

является ли разум автономным способом открытия структуры самой действительности или его конечные выводы должны оставаться внутри более высокой нормативной картины истины?

Исламская интеллектуальная культура не уничтожила первый вариант.

Но второй постепенно получил значительно более устойчивое институциональное основание.

И именно поэтому рациональность продолжала существовать, не превращаясь в тот бесконечно расширяющийся процесс самопроверки, который позднее станет отличительной особенностью европейского модерна.

Цивилизационный урок

Мы можем теперь вернуться к более общей теме статьи.

Исламская история показывает две вещи одновременно.

Первую:

сильная традиция совершенно совместима с интеллектуальной открытостью.

Без этой открытости исламский золотой век был бы невозможен.

Но она показывает и вторую:

открытость к чужому знанию ещё не гарантирует способности бесконечно пересматривать собственные основания.

Можно переводить Аристотеля.

Можно спорить с Галеном.

Можно исправлять Птолемея.

Можно создавать новые математические методы.

И всё же сохранить некоторую область, относительно которой вопрос:

«А если наши фундаментальные предпосылки ошибочны?»

не превращается в постоянную институциональную процедуру.

Вот здесь, возможно, и пролегает граница между **рациональной цивилизацией** и цивилизацией, в которой **самокритика становится главным механизмом производства нового**.

Первую исламский мир создал блистательно.

Вторую — в иной форме и при иных исторических обстоятельствах — предстояло создать Европе.

И именно поэтому дальнейшая история приобретает почти драматическую симметрию.

Исламская цивилизация обнаружила опасность:

истина может стать настолько защищённой от критики, что постепенно ослабевает способность пересматривать основания.

Европа сделает противоположный эксперимент.

Она постепенно лишит практически любой авторитет иммунитета от критической проверки.

И на протяжении нескольких столетий именно эта способность станет источником её необычайной исторической энергии.

Но тогда перед нами возникнет зеркальный вопрос:

что произойдёт с цивилизацией, если критика, однажды освобождённая от внешних ограничений, сама начнёт претендовать на положение абсолютного принципа?

Именно с этого вопроса начинается следующая часть нашей истории.

Глава 4. Возникновение европейского критического импульса

Если исламская цивилизация показывает, что высокая рациональность может существовать внутри сильной религиозной традиции, европейская история ставит перед нами другой вопрос:

каким образом критика перестала быть исключительным правом отдельных выдающихся мыслителей и превратилась в устойчивый общественный механизм производства нового знания?

Европа не изобрела сомнение.

Сомневались античные философы. Спорили мусульманские богословы и философы. Индийские школы на протяжении столетий вели сложнейшие логические дискуссии. Китайская мысль знала конкуренцию учений и политических концепций.

Особенность Европы следует искать не в существовании критически мыслящих людей.

Она заключалась в постепенном соединении нескольких факторов:

корпоративной автономии университетов;
формализованного интеллектуального спора;
конкуренции религиозных и политических центров;
печатной публичности;
экспериментальной проверки;
научных обществ;
и, наконец, представления о критике как о нормальном состоянии разумного сознания.

Ни один из этих элементов сам по себе не создавал европейскую модерность.

Но постепенно они образовали систему, в которой критика начала **воспроизводить сама себя**.

Именно здесь произошло одно из самых значительных когнитивных изменений мировой истории:

ошибка предшественника перестала быть только угрозой авторитету и постепенно превратилась в возможность дальнейшего развития знания.

Университет: спор становится институтом

Первый важный шаг был сделан задолго до Просвещения и научной революции.

В XII–XIII веках в Западной Европе возникают университеты — Болонья, Париж, Оксфорд и затем множество других. Они были не просто школами при религиозных центрах.

Само слово *universitas* обозначало корпорацию.

Университет постепенно становился **саморегулирующимся сообществом преподавателей и студентов**, признанным церковной или светской властью и обладавшим определёнными корпоративными правами. Именно такую институциональную историю исследователи прослеживают, например, для Оксфорда, где сообщество магистров постепенно получило статус самостоятельной корпорации.

Это обстоятельство имело огромные последствия.

Знание начинало производиться не только:

при дворе;

в монастыре;

вокруг отдельного учителя;

но внутри **долговременно существующей корпорации**, которая могла пережить конкретного профессора, епископа или монарха.

Однако ещё важнее была сама университетская практика.

Одним из центральных способов обучения становится **диспутация**.

Студент должен был не просто повторить правильное положение. Он должен был научиться:

сформулировать вопрос;

привести аргументы одной стороны;

представить противоположные аргументы;

различить основания позиций;

дать собственный ответ;

разобрать возражения.

Это ещё не современный научный метод.

Спор происходил внутри христианской интеллектуальной картины мира и имел вполне определённые богословские границы.

Но сама форма чрезвычайно важна.

Возражение институционализировалось.

Оно перестало быть случайным нарушением порядка и стало обязательной частью образовательного процесса.

Особенно выразительна практика *quodlibetal disputations* — публичных университетских диспутов, в которых магистру могли задавать вопросы на самые разные темы. В Париже XIII века Фома Аквинский председательствовал на таких обсуждениях; сохранившиеся *Quaestiones de Quolibet* происходят именно из публичных дискуссий, где вопросы предлагались не им самим, а участниками.

Позднесредневековое университетское образование вообще было настолько связано с диспутацией, что исследователи характеризуют её как стандартный инструмент **обучения, экзаменации и академического продвижения**.

И здесь появляется принципиальное отличие от ситуации, которую мы наблюдали в исламской истории.

В исламской цивилизации великие философские споры существовали.

В Европе же постепенно создаётся учреждение, которое **обязано снова и снова производить спор**, потому что без него невозможно само воспроизводство академической системы.

Это ещё не свобода мысли в современном смысле.

Но это уже **инфраструктура несогласия**.

Парадокс схоластики

Позднейшая европейская культура часто изображала схоластику как символ интеллектуальной неподвижности.

Такая оценка слишком проста.

Схоластика действительно исходила из сильного авторитета традиции — Библии, Отцов Церкви, Аристотеля.

Но именно необходимость согласовывать множество авторитетных источников создавала пространство логического напряжения.

Что делать, если два авторитета говорят разное?

Что делать, если разум приводит аргумент, который трудно согласовать с традиционным толкованием?

Что делать, если внутри одного учения обнаруживается противоречие?

Так возникает культура:

вопроса;
различения;
возражения;
ответа на возражение.

Средневековый университет ещё не освобождает разум от традиции.

Но он обучает разум **работать с противоречием внутри традиции**.

И это окажется важной предпосылкой последующего европейского развития.

Можно сказать:

исламская философия дала Европе огромный массив рационального содержания;

университет превратил рациональную аргументацию в повторяемую образовательную практику.

Но критический импульс пока оставался ограниченным.

Следующий перелом произойдёт тогда, когда Европа столкнётся уже не с противоречиями внутри единого интеллектуального мира, а с **разрушением самого единства авторитета**.

Печать: спор выходит из университета

Изобретение европейского книгопечатания в XV веке радикально меняет условия интеллектуальной жизни.

Рукописная культура позволяла сохранять и передавать идеи.

Печать дала возможность:

быстро воспроизводить один и тот же текст;

распространять его между городами и странами;

сравнивать различные издания;

отвечать автору печатно;

создавать массовую полемику;

формировать аудиторию, не присутствующую непосредственно при споре.

Историки подчёркивают значение печати для стандартизации текстов и развития учёности, хотя реальные последствия печатной революции были сложнее простой формулы «печать автоматически породила новое знание».

Для нашей темы важно другое.

Появляется принципиально новая ситуация:

аргумент способен отделиться от своего автора и войти в пространство публичной проверки.

Читатель в другом городе может обнаружить ошибку.

Другой автор — написать возражение.

Третий — ответить на ответ.

Полемика приобретает способность продолжаться независимо от личной встречи участников.

Знание начинает существовать внутри **сетевого пространства критики**.

И именно этот механизм резко усилится во время Реформации.

Реформация: кризис единого авторитета

Реформацию нельзя романтизировать как простое рождение свободы мысли.

Лютеране, кальвинисты и католики вовсе не собирались создавать религиозный релятивизм.

Все стороны были убеждены в собственной истине.

Конфессиональная Европа знала цензуру, преследования и религиозные войны.

Но результат оказался глубже намерений участников.

Реформация разрушила ситуацию, в которой **одна институциональная структура могла претендовать на окончательное толкование христианской истины для всей Западной Европы**.

Появились конкурирующие центры авторитета.

Католик говорит:

истинное толкование здесь.

Лютеранин:

нет, здесь.

Кальвинист:

оба ошибаются.

И каждая сторона печатает книги, трактаты, переводы Библии, проповеди и опровержения.

Печатная культура сыграла огромную роль в распространении реформационных идей, хотя историки справедливо предупреждают, что её воздействие существенно различалось по регионам Европы.

Возникло следствие, которого никто из основных участников первоначально не планировал:

европеец оказался перед фактом существования нескольких систем, каждая из которых апеллировала к абсолютной истине и каждая была вынуждена публично доказывать собственное право на неё.

Таким образом, религиозная раздробленность невольно создавала пространство сравнения.

Человек мог оставаться убеждённым католиком или протестантом.

Но он уже знал:

существует другой человек, который столь же убеждён в противоположном.

Это ещё не Просвещение.

Но когнитивная монополия начала разрушаться.

От конфессионального спора к публичному мнению

Реформационная полемика постепенно расширяет саму аудиторию интеллектуального спора.

Вопросы, которыми прежде занимались сравнительно узкие группы богословов и университетских учёных, начинают обсуждаться через:

- памфлеты;
- проповеди;
- газеты;
- книжный рынок;
- салоны;
- кофейни;
- литературные общества.

Историки раннего Нового времени показывают постепенное возникновение различных форм **публичной сферы**, где аргумент всё чаще обращается не только к формальному статусу говорящего, но и к способности убедить аудиторию.

Это изменение чрезвычайно важно.

Средневековый спор происходил преимущественно между профессионалами знания.

Теперь появляется третий участник:

публика.

Становится возможным новое отношение:

авторитет утверждает;

критик возражает;

читатель сравнивает.

Критика начинает выходить за пределы учебной процедуры.

Она превращается в **форму общественной коммуникации**.

Научная революция: действительность получает право голоса

Но решающий перелом происходит там, где спор перестаёт быть только столкновением текстов и аргументов.

В XVI–XVII веках европейская естественная философия постепенно вырабатывает новое отношение к опыту.

Здесь необходимо избегать слишком простой схемы, будто Средневековье ничего не знало об опыте, а Бэкон и Галилей внезапно его изобрели.

Средневековая натуральная философия прекрасно знала понятия *experientia* и *experimentum*, а Аристотель вовсе не отрицал чувственного опыта.

Но в XVII веке постепенно расширяется особое понимание опыта как **целенаправленного испытания**, когда условия специально организуются для проверки предположения. Историки

науки отмечают именно изменение значения и статуса экспериментальной процедуры в ходе научной революции.

И здесь происходит фундаментальный когнитивный переворот.

До этого против теории прежде всего мог выступить другой текст, другой авторитет или другой логический аргумент.

Теперь появляется ещё один противник:

сама вещь.

Эксперимент становится способом задать природе вопрос.

И природа получает возможность ответить:

«Нет».

Это тот самый принцип, который в рамках нашего исследования мы назвали **сопротивляемостью объекта**.

Теория должна не только быть логически красивой.

Она должна выдержать сопротивление действительности.

Это совершенно меняет смысл критики.

Критик теперь может сказать:

я возражаю вам не потому, что предпочитаю другого автора,

а:

ваше утверждение не выдерживает проверки объектом.

Так постепенно появляется внешняя относительно участников спора инстанция.

Не авторитет.

Не большинство.

Не красота системы.

А сопротивляющаяся действительность.

Научное общество: критика становится коллективным процессом

Однако одного эксперимента недостаточно.

Отдельный человек может ошибиться.

Он может неверно измерить.

Увидеть то, что хотел увидеть.

Подогнать опыт под теорию.

Поэтому следующий европейский шаг состоит в **социализации проверки**.

В XVII веке возникают новые научные сообщества, наиболее известными из которых стали Лондонское королевское общество и Парижская академия наук. В XVIII веке подобные академические структуры распространяются по Европе.

Статуты раннего Royal Society прямо связывали деятельность общества с обсуждением экспериментов и наблюдений, чтением сообщений, рассмотрением природных явлений и выводов из них.

Это чрезвычайно важный шаг.

Эксперимент перестаёт быть только личным опытом исследователя.

Он должен быть:

описан;

предъявлен другим;

обсуждён;

подвергнут сомнению;

по возможности проверен независимо.

Раннее экспериментальное знание формировалось в культуре публичного свидетельства, коллективного рассмотрения и обсуждения результатов.

Нельзя механически переносить на XVII век современный принцип обязательной репликации: историки науки специально предупреждают, что современное представление о воспроизводимости эксперимента сложилось сложнее, чем популярная легенда о Royal Society.

Но общий когнитивный сдвиг несомненен:

проверка утверждения всё меньше принадлежит самому автору утверждения.

Она передаётся сообществу.

И здесь возникает почти законченная система институциональной самокоррекции:

исследователь выдвигает утверждение → другие получают право его критиковать → опыт способен опровергнуть утверждение → результат становится публичным → следующее поколение начинает не с нуля, а с уже зафиксированной дискуссии.

Критика приобретает память.

Научная публикация: спор становится бесконечным во времени

Создание научных журналов добавило ещё одно измерение.

Philosophical Transactions Royal Society начинает выходить в XVII веке.

Теперь исследовательское сообщение может:

быть опубликовано;

прочитано в другом государстве;

подвергнуто проверке людьми, которых автор никогда не видел;

стать основанием следующего исследования.

Так возникает удивительная система.

Каждый результат одновременно является:

ответом

и

новым вопросом.

Научное знание становится принципиально незавершённым.

Не потому, что истины не существует.

А потому, что:

ни одно конкретное человеческое описание истины не получает заранее гарантированного иммунитета от последующей проверки.

Вот здесь европейский критический импульс приобретает уже почти современную форму.

От научной критики к Просвещению

Но Европа не остановилась на исследовании природы.

Именно здесь начинается следующий этап.

Если можно спросить:

прав ли Аристотель?

то почему нельзя спросить:

прав ли монарх?

Если можно проверить традиционную физику, почему нельзя проверить традиционную мораль?

Если священный текст допускает историко-филологическое исследование, почему общественные институты должны быть защищены от рационального анализа?

Если научное утверждение нуждается в доказательстве, почему политическая власть не должна обосновывать своё право распоряжаться человеком?

Так критический принцип начинает переходить:

из естествознания — в общество;
из философии — в политику;
из богословия — в исследование религии;
из академической среды — в публичное пространство.

Просвещение нельзя свести к одной доктрине. Историки сегодня подчёркивают множественность национальных и интеллектуальных форм Просвещения и предостерегают от превращения его в простую прямую дорогу к современности.

Но несколько тенденций становятся чрезвычайно заметными:

- критика религиозной нетерпимости;
- защита свободы мысли;
- исследование природы человека и общества;
- развитие политической экономии;
- расширение публичного пространства обсуждения.

Именно в эпоху позднего Просвещения взрывной рост книг, журналов и газет начинает ещё сильнее поддерживать культуру критики, политического обсуждения и общественного мнения.

Теперь критический разум претендует уже не только на область науки.

Он начинает воспринимать **само общество как объект возможной рациональной реконструкции**.

Что же произошло в Европе?

Теперь можно ответить на главный вопрос главы.

Почему именно европейская цивилизация создала столь устойчивую систему критического обновления?

Не потому, что европеец по природе более критичен.

И не потому, что христианство автоматически ведёт к научной свободе.

История значительно сложнее.

Произошло редкое историческое соединение нескольких механизмов:

университет сделал спор процедурой;

корпоративная автономия дала спору институциональное пространство;

печать сделала спор воспроизводимым;

Реформация разрушила монополию единственного толкователя;

конфессиональная конкуренция заставила различные системы аргументировать друг против друга;

эксперимент дал действительности право вмешиваться в спор;

научные общества превратили проверку в коллективную деятельность;

периодическая печать создала память и сеть обсуждения;

Просвещение распространило принцип критики с природы на общество и самого человека.

Ни один из этих факторов не был задуман как часть единого исторического проекта.

Но вместе они породили новую когнитивную архитектонику.

В ней критика перестала зависеть исключительно от личного мужества критика.

Она стала **нормальной функцией институтов**.

Величайшее европейское открытие

Поэтому главный европейский вклад в историю познания можно сформулировать не как:

«Европа открыла разум».

Разум существовал всегда.

Не как:

«Европа открыла критику».

Критиковали задолго до неё.

И даже не как:

«Европа открыла эксперимент».

Экспериментальные практики существовали и в других культурах.

Историческая новизна заключалась в другом:

Европа постепенно создала такую систему, в которой критика стала воспроизводимым механизмом общественного производства знания.

Именно это отличает отдельный акт сомнения от **цивилизации критического разума**.

В ней следующий мыслитель получает от предыдущего не только ответы.

Он получает право:

проверить их.

А если они не выдержат проверки —

заменить их лучшими.

Так возникает необычный тип исторического движения.

В традиционной модели величие предшественника увеличивает его авторитет.

В новой модели величие Ньютона вовсе не означает, что Эйнштейн обязан сохранить ньютоновскую физику неизменной.

Наоборот.

Чем выше развито знание, тем точнее могут быть вопросы, которые обнаружат его пределы.

И поэтому в европейской научной культуре постепенно возникает почти парадоксальная формула:

уважение к предшественнику проявляется не в том, чтобы повторять его ответы, а в том, чтобы продолжать задавать его вопросы там, где его собственные ответы уже недостаточны.

Именно этот принцип даст европейской цивилизации необычайный импульс.

Он позволит ей за несколько столетий радикально изменить представления человека:

о космосе;

о природе;

о государстве;

о личности;

о правах;

о производстве;

о собственной истории.

Критика перестанет быть только разрушительной силой.

Она станет **способом создавать будущее**.

Но именно здесь начинается следующий, гораздо более трудный этап нашего исследования.

Потому что любой цивилизационный принцип обнаруживает собственную односторонность только после того, как проявит всю свою силу.

Исламская традиция показала опасность истины, которая может постепенно оказаться слишком защищённой от фундаментальной критики.

Европа совершила противоположный эксперимент:

она постепенно сняла иммунитет от критики почти со всех областей человеческого существования.

На протяжении нескольких столетий именно это станет источником её величайших достижений.

Но тогда возникает вопрос, который европейская история должна будет поставить уже самой себе:

что произойдёт, когда критика перестанет быть средством поиска истины и начнёт восприниматься как самодостаточная форма интеллектуальной свободы?

Чтобы ответить на него, сначала необходимо увидеть европейский критический импульс в момент его максимальной исторической продуктивности.

Этому будет посвящена следующая глава.

Глава 5. Великий успех Европы: критический разум как двигатель цивилизации

К XVII–XVIII векам в Европе постепенно складывается принципиально новая когнитивная ситуация.

Мы уже увидели, что её отдельные элементы возникали значительно раньше: средневековый университет институционализировал диспут; Реформация разрушила монополию единственного истолкователя; книгопечатание превратило полемику в общественный процесс; научная революция дала объекту право сопротивляться теории; научные общества сделали проверку коллективной.

Но только соединение всех этих элементов создаёт новую цивилизационную модель.

Её основной принцип можно выразить предельно просто:

никакое утверждение не должно быть освобождено от проверки только потому, что оно принадлежит авторитету, традиции или признанной системе.

Историческая радикальность этой установки не всегда очевидна человеку XXI века, потому что современное сознание уже привыкло к ней.

Сегодня кажется естественным, что научная теория может быть отвергнута новым экспериментом, закон — признан несправедливым, правительство — подвергнуто критике, историческая интерпретация — пересмотрена, а философская система — оспорена.

Но всё это предполагает чрезвычайно специфическое отношение к истине:

человек признаёт собственную способность ошибаться и строит институты, которые должны помогать эти ошибки обнаруживать.

Именно эта установка становится одним из главных источников европейского цивилизационного импульса.

Ошибка перестаёт быть катастрофой

В традиционной системе знания ошибка несёт особую опасность.

Если истина гарантирована авторитетом, то обнаружение ошибки способно поставить под сомнение не только отдельное суждение, но сам источник легитимности.

Поэтому возникает естественное стремление:

защищать систему от противоречия.

Критическая культура делает противоположный шаг.

Она постепенно учится рассматривать обнаружение ошибки не как разрушение знания, а как **условие его развития**.

Ученый, доказавший, что прежняя теория неверна, не обязательно разрушает науку.

Он способен её продвинуть.

Это изменение чрезвычайно глубоко.

Вместо модели:

истина → передача → сохранение

возникает модель:

гипотеза → проверка → ошибка → исправление → новая гипотеза.

Последовательность принципиально не заканчивается.

Каждый ответ становится потенциальным предметом следующего вопроса.

Тем самым знание приобретает свойство, которого не имеет завершённая доктрина:

оно способно развиваться именно благодаря признанию собственной неполноты.

Современная наука: институционализированная исправимость

Наиболее чистое выражение европейского критического принципа возникает в науке.

Научная культура постепенно создаёт целую систему ограничений для человеческой субъективности.

Недостаточно сказать:

«Я это видел».

Другой исследователь должен иметь возможность проверить наблюдение.

Недостаточно:

«моя теория внутренне непротиворечива».

Она должна соотноситься с фактами.

Недостаточно:

«великий учёный утверждал именно так».

Авторитет учёного не отменяет возможности ошибки.

В дальнейшем научные журналы, академии, профессиональные общества и различные формы экспертной оценки усиливают эту систему взаимного контроля.

Важно, однако, не проецировать современный peer review непосредственно в XVII век. Royal Society указывает, что *Philosophical Transactions* начал выходить в 1665 году, но формализованная система внешнего рецензирования сформировалась значительно позднее; архивы систематических referee reports общества относятся главным образом к XIX веку. (royalsociety.org) Но направление развития очевидно: производство знания всё больше отделяется от личной уверенности автора и передаётся на проверку сообществу.

В этом и состоит одно из величайших европейских открытий:

индивидуальная ограниченность исследователя компенсируется коллективной системой критики.

Никто не обязан быть непогрешимым.

Достаточно создать такой порядок, в котором ошибка имеет шанс быть обнаруженной.

Именно поэтому современная наука оказывается принципиально способной пересматривать собственные представления.

Ньютоновская механика не уничтожается Эйнштейном как бессмысленное заблуждение. Она получает границы применимости.

Классическая физика не исчезает после квантовой теории.

Старая модель сохраняет относительную истину внутри более широкого знания.

Здесь мы впервые встречаем принцип, который позднее окажется исключительно важным для нашей идеи всеединства:

преодоление не обязательно означает уничтожение.

Новое способно ограничить старое, сохранив содержащуюся в нём истину.

Технология: критика превращается в материальную силу

Но европейская научная революция имела ещё одно последствие.

Познание начинает всё теснее соединяться с практическим преобразованием мира.

Научное знание становится основой:

- новых машин;
- транспорта;
- энергетики;
- медицины;
- связи;
- промышленного производства;
- сельского хозяйства;
- военных технологий.

Уже в XVIII веке европейские государства всё активнее поддерживали научные учреждения именно из-за практической ценности знаний для производства, сельского хозяйства, медицины, общественных работ и военных задач. *Cambridge History of Science* подчёркивает эту связь между государственной поддержкой науки и ожиданием практической пользы. (cambridge.org)

Возникает обратная связь:

наука создаёт технологию → технология создаёт новые инструменты исследования → новые инструменты расширяют науку.

Телескоп изменяет астрономию.

Микроскоп — биологию.

Точные часы — навигацию и измерение.

Новые приборы позволяют задавать природе вопросы, которые прежде невозможно было даже сформулировать.

Цивилизационный импульс начинает ускорять сам себя.

Это один из важнейших признаков зрелой когнитивной системы:

механизм производства нового знания сам создаёт инструменты для производства следующего знания.

От природы — к человеку

Но европейский критический принцип не ограничился естествознанием.

Если природа может быть исследована без окончательного подчинения Аристотелю, то почему человеческое общество должно оставаться неприкосновенным для критики?

Если физическая теория нуждается в аргументации, почему политическая власть должна быть истинной только потому, что она традиционна?

Если ошибаться способен великий учёный, почему не способен ошибаться монарх?

Это был опасный вопрос.

Из него постепенно выросла идея, что и **политический порядок должен быть оправдан перед разумом**.

Современная идея конституции возникает именно из этого перелома в понимании власти: традиционные основания — божественное право, наследственный статус, обычай — всё меньше воспринимаются как достаточные сами по себе; власть должна быть обоснована через права и согласие граждан. Современные исследования конституционализма связывают этот перелом непосредственно с наследием Просвещения. (cambridge.org)

Критический метод начинает изменять саму структуру общества.

Возникает новый вопрос:

кто имеет право проверять власть?

Ответ постепенно становится всё более радикальным:

общество.

Политическая конкуренция как аналог научного спора

Здесь возникает один из наиболее интересных параллелизмов европейской модерности.

В науке:

одна теория не должна обладать абсолютным иммунитетом от конкурирующей теории.

В политике:

одна власть не должна обладать абсолютным иммунитетом от политической альтернативы.

Конечно, развитие европейских представительных систем было не прямым следствием научного метода. Исторические процессы были значительно сложнее.

Но когнитивная структура удивительно похожа.

Предполагается:

ни один участник системы не должен иметь окончательного права объявить собственную позицию непроверяемой.

Отсюда:

- оппозиция;
- парламентский спор;
- независимая пресса;
- разделение властей;
- выборность;
- публичная ответственность.

Политическая конкуренция становится своеобразным механизмом общественной коррекции.

Правительство может ошибаться.

Поэтому должна существовать возможность его критиковать и заменить.

Законодатель может ошибаться.

Поэтому законодательство может быть пересмотрено.

Суд может ограничивать власть.

Пресса — выявлять то, что власть хотела бы скрыть.

Ни один из этих механизмов не гарантирует истины.

Но их логика аналогична научной:

ошибка считается неизбежной, поэтому необходимо создавать процедуры её исправления.

Именно это, а не вера в безошибочность демократии, является глубинной логикой критического политического порядка.

Индивидуальность получает право на собственное суждение

Но европейская модерность делает ещё один шаг.

Критический субъект не может существовать только внутри научной лаборатории.

Чтобы человек мог сомневаться в признанной теории, он должен хотя бы принципиально обладать правом на собственное суждение.

Из этого постепенно вырастает особое понимание личности.

Человек перестаёт быть исключительно:

- членом сословия;
- подданным монарха;
- представителем конфессии;
- носителем унаследованного статуса.

Он начинает мыслиться как **самостоятельный нравственный и правовой субъект**.

Именно здесь критический разум соединяется с индивидуальной свободой.

Если мой разум способен самостоятельно оценивать утверждение, то возникает вопрос:

имею ли я право свободно высказывать результат этой оценки?

Отсюда постепенно появляются:

- свобода совести;
- свобода слова;
- свобода печати;
- право на политическое участие;
- защита личной автономии.

Просвещение сыграло огромную роль в развитии естественно-правового представления, согласно которому определённые права принадлежат человеку не потому, что их даровал конкретный правитель, а потому что человек является человеком. Совет Европы прямо связывает распространение детализированной теории прав человека в Европе с эпохой Просвещения и естественно-правовой традицией. (coe.int)

Это чрезвычайно важный цивилизационный шаг.

Вопрос об истине превращается в вопрос о достоинстве субъекта, который эту истину ищет.

Универсализм человеческого достоинства

Здесь Европа создаёт одну из наиболее сильных своих идей.

Если разум и нравственная субъектность принадлежат человеку как таковому, то различия:

- происхождения;
- сословия;
- религии;
- национальности

не должны автоматически определять фундаментальную ценность личности.

Разумеется, европейская история постоянно противоречила собственной универсальной формуле.

Рабство.

Колониализм.

Расовые теории.

Дискриминация женщин.

Религиозные преследования.

Национальные войны.

Поэтому нельзя изображать европейский универсализм как уже реализованную действительность.

Но здесь обнаруживается важное свойство самой критической модели:

созданный ею универсальный принцип становится критерием, которым можно критиковать саму Европу.

Если утверждается:

все люди обладают равным достоинством,

то рабство становится противоречием не только внешней морали, но и собственному принципу системы.

Если провозглашаются универсальные права, становится возможно спросить:

почему они не распространяются на женщину?

на колонизированного?

на человека другой религии?

на политического противника?

Тем самым европейский универсализм создаёт **критерий собственной самокритики**.

Это, возможно, одно из величайших достижений его когнитивной архитектоники.

Система способна порождать нормы, посредством которых последующие поколения осуждают практики предыдущих поколений.

От привилегии к универсальному принципу

Историческое развитие прав шло медленно и противоречиво.

Ранние европейские свободы часто представляли собой привилегии конкретного сословия, города или корпорации.

Но постепенно происходит принципиальный переход:

от права как особого статуса

к

праву как принадлежности человека.

Конституционализм XIX–XX веков усиливает эту тенденцию, а после катастроф первой половины XX века идея человеческого достоинства получает особенно сильное институциональное выражение.

Важно не строить здесь ложной прямой линии от Просвещения к современным правам человека. Современная историография подчёркивает множественность и конфликтность генеалогий прав человека даже внутри самой Европы. (academic.oup.com)

Но для нашей цивилизационной схемы существенно другое:

право получает возможность судить традицию, а не только выводиться из традиции.

Это ещё одно проявление европейского критического принципа.

Самокоррекция как цивилизационное преимущество

Теперь можно увидеть общую структуру европейского успеха.

Современная наука говорит:

теория может ошибаться.

Конституционализм:

государство может злоупотреблять властью.

Политическая конкуренция:

правительство может ошибаться.

Свободная пресса:

власть может скрывать ошибку.

Права личности:

большинство также может нарушать достоинство человека.

То есть Европа постепенно строит институты вокруг одного не слишком лестного представления о человеке:

человек способен ошибаться, злоупотреблять властью, обманывать себя и других.

Но именно это пессимистическое допущение производит удивительно оптимистический результат.

Если никто не является непогрешимым, необходимо:

разделять власть;

допускать возражения;

создавать конкурирующие институты;

сохранять свободу исследования;

давать меньшинству возможность сказать большинству «нет»;

позволять следующему поколению пересматривать результаты предыдущего.

Так цивилизационная сила начинает опираться не на безошибочность человека, а на **исправимость его ошибок**.

Можно сформулировать это ещё жёстче:

главным европейским ресурсом оказалось не отсутствие ошибок, а способность превращать ошибку в информацию.

Именно поэтому критический разум становится двигателем цивилизации.

Критика и ускорение истории

Здесь проявляется ещё одно следствие.

Традиционная система стремится прежде всего обеспечить воспроизводство достигнутого порядка.

Критическая система создаёт возможность его ускоренного пересмотра.

Каждое поколение получает право:

не только наследовать мир,

но и переделывать его.

В результате возникает невиданная ранее скорость изменений:

научных;

технологических;

экономических;

политических;

культурных.

Новизна постепенно перестаёт восприниматься исключительно как опасное отклонение.

Она начинает обладать собственной положительной ценностью.

Возникает идея **прогресса**.

Будущее впервые в столь широком масштабе становится способно восприниматься как состояние, потенциально превосходящее прошлое.

Это коренным образом меняет временную структуру цивилизационного сознания.

Традиция говорит:

истина находится в основании.

Модерность всё чаще говорит:

возможно, более полная истина находится впереди.

Так Европа начинает буквально **производить будущее**.

Почему этот принцип оказался настолько успешным?

Теперь можно вернуться к центральной гипотезе нашей статьи.

Европейский успех невозможно объяснить одним фактором:

не только географией;

не только колониями;

не только капитализмом;

не только христианством;

не только университетами;

не только научной революцией.

Все эти обстоятельства имеют значение.

Но на когнитивном уровне произошло нечто чрезвычайно важное.

Европейская цивилизация постепенно создала систему, в которой:

ни одна отдельная человеческая точка зрения не должна была обладать окончательным правом на истину.

Авторитет ограничивается аргументом.

Аргумент — фактом.

Факт — проверкой другими.

Власть — законом.

Закон — правом.

Большинство — достоинством личности.

Именно поэтому европейский критический универсализм первоначально обладал столь мощной творческой силой.

Различные элементы системы начинали **сопротивляться друг другу**, не позволяя одной части окончательно занять место целого.

И здесь мы неожиданно приближаемся к принципу, который значительно позднее станет важным для нашей концепции всеединства:

целое становится устойчивее тогда, когда части обладают реальной самостоятельностью и способны ограничивать друг друга.

Но европейская модерность пока осознаёт этот принцип прежде всего через **конкуренцию и критику**.

Её величайший инструмент:

сопротивление.

И именно сопротивление порождает движение.

Триумф критического разума

К XIX–XX векам результаты этого импульса становятся трудно сопоставимыми с какой-либо предыдущей эпохой по скорости накопления изменений.

Наука радикально меняет представления о:

- космосе;
- материи;
- жизни;
- происхождении человека;
- болезни;
- наследственности.

Техника преобразует:

- производство;

- транспорт;
- связь;
- войну;
- медицину;
- повседневность.

Политическое сознание меняет:

- отношение к государству;
- источнику власти;
- личности;
- равенству;
- правам.

Мир вступает в эпоху, в которой огромная часть человечества начинает использовать институты и технологии, возникшие в рамках европейской модерности.

Это и есть момент максимального раскрытия европейского цивилизационного импульса.

Его можно выразить одной формулой:

Никакое утверждение не должно быть освобождено от проверки.

Но именно в этой формуле уже скрыт следующий исторический вопрос.

Если **никакое** утверждение не защищено от критики, то относится ли это:

к религии?

Да.

К государству?

Да.

К традиционной морали?

Да.

К национальной идентичности?

Да.

К представлению о семье?

Да.

К культурному канону?

Да.

К самому понятию человека?

Да.

К разуму?

Да.

К истине?

Если принцип критики не признаёт внешнего ограничения, рано или поздно он должен применить собственную силу **ко всем основаниям цивилизации, которая его породила**.

И здесь появляется парадокс.

До определённого момента критика освобождала европейскую цивилизацию от ложных ограничений и благодаря этому увеличивала её творческую силу.

Но существует ли точка, после которой критика начинает разрушать не ошибочные формы, а сами условия, делающие возможным критического субъекта?

Иными словами:

может ли механизм цивилизационного развития, достигнув максимальной силы, превратиться в механизм цивилизационного саморазложения?

Именно этот вопрос открывает следующую главу.

Глава 6. Предел европейского импульса: когда критика становится самодостаточной

В предыдущей главе мы увидели европейский критический принцип в момент его максимальной исторической продуктивности.

Его сила заключалась в удивительно простой установке:

никакое утверждение не должно быть освобождено от проверки.

Этот принцип позволил Европе создать институты, способные исправлять собственные ошибки. Он освободил науку от абсолютного авторитета древних текстов, политическую власть — от притязаний на безусловную легитимность, человека — от полной зависимости от сословия и унаследованного статуса.

Критика оказалась одной из самых созидательных сил в истории.

Но именно поэтому перед нами возникает следующий вопрос:

существует ли такой момент, когда критика перестаёт быть средством обнаружения более полной истины и сама превращается в высший принцип?

Иначе говоря:

может ли критический разум существовать бесконечно, если он последовательно разрушает или проблематизирует всё положительное содержание, относительно которого вообще возможно критическое суждение?

В этом вопросе находится возможный внутренний предел европейского цивилизационного импульса.

Не потому, что критика ошибочна.

А потому, что любой великий принцип рискует стать односторонним именно тогда, когда начинает претендовать на полноту.

От критики ошибки — к критике основания

Первоначальная структура критического мышления относительно проста.

Существует некоторое утверждение:

Земля находится в центре мира.

Появляются наблюдения и аргументы, которые позволяют это утверждение проверить.

Если оно не выдерживает проверки, теория изменяется.

В этом случае критика имеет внешний относительно себя ориентир:

действительность.

Её смысл состоит не в разрушении теории как таковой, а в приближении к более адекватному описанию мира.

Но тот же критический принцип постепенно переносится на области, где подобный внешний критерий значительно труднее установить.

Можно проверить движение планеты.

Но как аналогичным образом проверить:

что такое справедливость?

какой должна быть семья?

зачем существует государство?

что связывает поколения?

обладает ли жизнь объективным смыслом?

существует ли универсальная мораль?

что вообще означает быть человеком?

Европейская модерность совершенно закономерно распространила критический метод на эти области.

И это дало огромный освободительный эффект.

Но вместе с этим изменилась сама задача критики.

Теперь она должна была исследовать не просто **ошибочные утверждения внутри картины мира**, но саму картину мира.

Секуляризация: освобождение и потеря очевидности

Одним из крупнейших результатов европейской модерности стала секуляризация.

Её нельзя понимать только как простое исчезновение религии.

Современные исследования секулярности подчёркивают, что речь идёт также об изменении самого положения веры: религиозная картина мира перестаёт быть единственно самоочевидным горизонтом и оказывается одной из возможных жизненных позиций среди других. Именно так Чарльз Тейлор описывает существенную черту «секулярного века» — появление реальной

возможности верить или не верить в условиях множества конкурирующих мировоззренческих альтернатив.

Это огромное достижение свободы.

Человек больше не обязан наследовать религию только потому, что её исповедовали его родители.

Он получает право спросить:

верю ли я сам?

Но вместе с освобождением возникает новое состояние.

То, что раньше существовало как культурная очевидность, теперь должно постоянно **обосновывать собственное право на существование**.

Религия.

Традиционная мораль.

Обычай.

Национальная память.

Представление о семье.

Даже сама идея объективного смысла.

Они больше не могут ответить:

«так было всегда».

И это справедливо.

Но возникает другой вопрос:

каким образом общество воспроизводит положительные основания совместной жизни, если каждое из них должно быть предварительно оправдано перед автономным критическим субъектом?

Этот вопрос оказался настолько серьёзным, что даже Юрген Хабермас — один из наиболее влиятельных наследников европейского Просвещения — позднее обращается к понятию **постсекулярного общества** и признаёт, что секулярное сознание не должно заранее исключать возможное истинностное содержание религиозных традиций. В его постановке вопроса либеральное государство не может просто превратить секуляризм в очередное обязательное мировоззрение; верующие и неверующие должны сохранять возможность взаимного обучения в публичном пространстве.

Сам этот поворот очень показателен.

Европейская мысль начинает спрашивать:

не потеряли ли мы вместе с освобождением от религиозного авторитета некоторые смысловые ресурсы, которые рациональность не может автоматически произвести из самой себя?

Критика становится рефлексивной

Но критический импульс не мог остановиться на религии.

Если необходимо исследовать скрытые предпосылки традиционного сознания, почему нельзя подвергнуть такой же проверке предпосылки самого Просвещения?

Именно это начинает происходить в XIX и особенно XX веке.

Критике подвергается уже не только традиционный авторитет, но:

- идея автономного субъекта;
- вера в линейный прогресс;
- универсальность европейского разума;
- нейтральность знания;
- понятие объективной истории;
- претензия политических институтов говорить от имени всего человечества.

В этом отношении поздняя европейская критика остаётся верна самой себе.

Она применяет к модерности собственное правило:

никакой авторитет не освобождён от проверки — включая авторитет Просвещения.

И это снова приносит важнейшие результаты.

Маркс показывает зависимость идей от материальных и классовых отношений.

Ницше заставляет спрашивать о генеалогии ценностей.

Фрейд обнаруживает непрозрачность субъекта для самого себя.

Франкфуртская школа исследует возможность превращения рациональности из средства освобождения в средство господства.

Позднее постструктурализм анализирует связь знания, языка, институтов и власти.

То есть критика становится **рефлексивной**:

разум исследует не только мир, но собственные механизмы производства истины.

Само по себе это является продолжением европейского величия.

Проблема начинается не здесь.

Постмодерн: подозрение к большим основаниям

Во второй половине XX века происходит следующий шаг.

Под подозрение попадают уже сами универсальные рассказы, которыми европейская модерность объясняла себя:

прогресс;

освобождение человечества;

торжество разума;

единая история;

универсальный субъект;

объективная рациональность.

Жан-Франсуа Лиотар связывает постмодерное состояние именно с утратой доверия к большим легитимирующим «метанарративам». Исследования постмодерной политической мысли подчёркивают последовавший отсюда сдвиг от устойчивых универсальных оснований к фрагментации, множественности и критике фундаменталистских претензий на окончательную истину.

Но здесь особенно важно избежать карикатуры.

Например, Фуко нельзя просто представить философом, утверждавшим:

«истины нет, есть только власть».

Современные исследования его концепции показывают значительно более сложную картину. Фуко исследует не отрицание истины как таковой, а **режимы истины** — процедуры, благодаря которым определённые утверждения получают право организовывать поведение человека и общества. Его генеалогическая критика направлена прежде всего на скрытые механизмы принятия и власти истинностных утверждений.

Именно поэтому постструктуралистская критика была чрезвычайно продуктивна.

Она заставила европейское сознание увидеть то, чего прежний универсализм нередко не замечал:

собственная точка зрения тоже имеет историю.

Норма может скрывать интерес.

Универсальное может оказаться частным, объявившим себя всеобщим.

Научная классификация может иметь социальные последствия.

Цивилизация, провозглашающая освобождение, способна одновременно создавать колониальные иерархии.

Это было необходимое самоисправление Европы.

Но именно здесь появляется новая опасность.

Если каждое основание имеет генеалогию, означает ли это, что основания невозможны?

Критика способна показать:

откуда возникла идея.

Но происхождение идеи ещё ничего не говорит о её истинности.

То, что представление о правах человека возникло в определённом историческом контексте, не доказывает ни его универсальности, ни его ложности.

То, что моральная норма имеет религиозное происхождение, не делает её автоматически истинной.

Но и не делает автоматически ложной.

Это очень важное различие.

Генеалогическое объяснение отвечает на вопрос:

как возникло это убеждение?

Но вопрос истины другой:

обосновано ли оно?

Если смешать эти два уровня, возникает то, что можно назвать **генетической ошибкой критики**:

поскольку идея имеет историческое происхождение, она якобы не может претендовать на истинность.

Но абсолютно любое человеческое знание имеет историю.

Следовательно, последовательное применение такого критерия лишило бы универсальности и саму критическую теорию.

Здесь критика впервые подходит к опасной границе:

она умеет всё лучше обнаруживать скрытые предпосылки, но всё труднее отвечает на вопрос, какие предпосылки следует считать истинными.

Кризис универсализма

Эта проблема особенно ярко проявилась в отношении европейского универсализма.

Просвещение утверждало:

существует универсальное человеческое.

Из этого выросли идеи:

- естественных прав;
- равенства;
- человеческого достоинства;
- универсального разума.

Но историческая Европа одновременно создавала колониальные империи.

Поэтому возник закономерный вопрос:

не выдавала ли Европа собственную историческую культуру за универсальную форму человеческого существования?

Постколониальная критика сделала этот вопрос одним из центральных. Современные исследования подчёркивают двойственность наследия Просвещения: универсализм мог служить как языком освобождения, так и оправданием иерархий, а его отношение к культурному многообразию остаётся предметом острых споров.

Это снова было необходимым самоисправлением.

Но дальше возникает проблема:

если универсализм всегда подозрителен как возможная форма господства, остаётся ли вообще возможность говорить о чём-либо общечеловеческом?

Если нет универсального достоинства человека, на каком основании осуждать рабство?

Если все нормы являются только продуктами культур, можно ли критиковать практику другой культуры?

Если универсальная рациональность невозможна, на каком основании происходит сама межкультурная критика?

Поэтому современная философия оказывается зажата между двумя опасностями.

С одной стороны:

универсализм может превратиться в культурную гегемонию.

С другой:

отказ от универсального может превратиться в релятивизм, лишающий нас критерия критики самой гегемонии.

Не случайно современные исследователи пытаются искать формы универсализма, способные учитывать контекст и многообразие, вместо простого выбора между жёстким универсализмом и культурным релятивизмом. Даже практика Европейского суда по правам человека исследуется как попытка сочетать универсальность прав с различиями социального и политического контекста.

А постколониальная мысль сама всё чаще сталкивается с парадоксом: она критикует европейский универсализм при помощи понятий достоинства, свободы, справедливости и равенства, значительная часть которых была артикулирована внутри той же просветительской традиции. Новейшие исследования поэтому предлагают не отказаться от Просвещения, а критически сохранить его освободительный потенциал.

Это чрезвычайно важный симптом.

Критика постепенно обнаруживает:

она не может бесконечно существовать только за счёт отрицания.

Самореферентный парадокс критики

Теперь проблему можно сформулировать в предельно строгой форме.

Предположим, мы утверждаем:

все нормы необходимо подвергать критике.

Но тогда критике подлежит и сама норма:

«всё необходимо подвергать критике».

Почему она истинна?

Если ответ:

потому что никакого безусловного авторитета не существует,

— это уже утверждение об устройстве действительности.

Оно тоже требует обоснования.

Если мы говорим:

любой универсализм является проявлением частной позиции,

то возникает вопрос:

это утверждение универсально или тоже является только выражением частной позиции?

Если только частной — почему остальные обязаны его принимать?

Если универсальной — мы уже признали возможность универсального суждения.

Так появляется **самореферентная проблема радикальной критики**.

Критика способна разрушать ложные основания.

Но она не может окончательно уничтожить само понятие основания, не уничтожив собственную возможность что-либо утверждать.

Потому что критическое суждение:

«это ошибочно»

уже предполагает различие между:

ошибкой

и

чем-то более истинным.

Гиперкритицизм

Именно здесь полезно провести границу между **критическим мышлением** и тем, что можно назвать **гиперкритицизмом**.

Критическое мышление спрашивает:

истинно ли это?

Гиперкритицизм:

какие скрытые основания позволяют мне разоблачить это утверждение?

Первый вопрос предполагает возможность истины.

Второй при абсолютизации рискует превратить сам акт разоблачения в признак интеллектуального превосходства.

Критическое мышление способно ответить:

эта традиция выдержала проверку — значит, у нас есть основание её сохранить.

Гиперкритицизму значительно труднее остановиться на таком результате, потому что объектом следующего разоблачения становится уже само основание сохранения.

И тогда возникает культурная асимметрия:

разрушение требует только показать ограниченность существующей формы;

создание требует предложить положительную альтернативу и принять ответственность за её последствия.

Критическая культура может оказаться значительно сильнее в первой операции, чем во второй.

Именно это мы будем понимать под **самодостаточностью критики**.

Не существование большого количества критики.

А состояние, при котором:

критическая деконструкция начинает обладать большей легитимностью, чем построение положительного содержания.

Традиция как условие самой критики

Здесь возникает ещё один парадокс.

Критическое сознание никогда не появляется из пустоты.

Чтобы критиковать, человек уже должен обладать:

- языком;
- понятиями;
- культурной памятью;
- навыками рассуждения;
- представлением о честности;
- нормой доказательности;
- уважением к истине.

Но всё это он не создаёт самостоятельно.

Он получает это **из традиции**.

Следовательно:

традиция является не только объектом критики, но и одним из условий возможности самой критики.

Эта мысль особенно важна для нашей дальнейшей концепции.

Из неё вовсе не следует, что традиция истинна.

Предрассудок остаётся предрассудком независимо от его древности.

Но отсюда следует другое:

историческое происхождение идеи не является достаточным основанием для её отвержения.

Традиция должна быть проверена.

Но критика должна быть способна признать положительный результат проверки:

это стоит сохранить.

Иначе возникает странная цивилизационная система, способная чрезвычайно эффективно наследовать метод сомнения, но всё менее способная наследовать содержание.

Европа подошла к противоположному полюсу исламской проблемы

Теперь становится понятной глубокая симметрия, вокруг которой строится вся наша статья.

Условная исламская односторонность выглядела так:

положительное содержание истины сохраняется настолько сильно, что возможность пересмотра фундаментальных оснований оказывается ограниченной.

Предельная европейская односторонность выглядит зеркально:

возможность пересмотра оснований становится настолько сильной, что само положительное содержание всё труднее получает иммунитет даже после успешной проверки.

Исламский риск:

слишком много основания — слишком мало институционализированного сомнения.

Европейский риск:

всё больше сомнения — всё труднее сформулировать основание, которое можно считать достаточным.

Но отсюда было бы совершенно неправильно заключить:

ислам был прав, Европа ошиблась.

Нет.

Именно европейская критическая революция дала человечеству механизм самокоррекции, отказаться от которого означало бы отказаться от одного из величайших достижений истории.

Проблема состоит не в критике.

Проблема — в её **абсолютизации**.

Так же как проблема исламского опыта состояла не в традиции, а в возможности её абсолютизации.

Возможно ли равновесие?

Теперь впервые возникает вопрос, который станет центральным для второй половины статьи.

Не следует ли искать такую когнитивную модель, в которой:

традиция не получает иммунитета от критики,

но

критика не получает иммунитета от вопроса о собственных основаниях?

То есть:

традиция должна доказать право на продолжение;

но одновременно:

критика должна доказать право на разрушение.

Это уже значительно более сложное отношение.

Оно исключает две симметричные ошибки.

Первая:

«это истинно, потому что так утверждает традиция».

Вторая:

«это ложно или подозрительно, потому что принадлежит традиции».

И в обоих случаях окончательным критерием должно стать не происхождение утверждения, а его способность выдержать наиболее полную возможную проверку.

Мы постепенно возвращаемся к принципу, который сформулировали в начале исследования:

реальность должна сохранять право сопротивляться нашей интерпретации.

Но теперь этот принцип должен действовать в обе стороны.

Действительность может сказать «нет» традиции.

Но она может сказать «нет» и критической теории, которая заранее решила, что традиция является лишь формой господства.

Предел или новый переход?

Означает ли всё сказанное, что европейский цивилизационный импульс исчерпан?

Такой вывод был бы преждевременным.

Более того, сама способность европейской мысли критиковать **собственную критику** свидетельствует о том, что механизм самокоррекции продолжает работать.

Хабермас обращается к постсекулярности.

Исследователи универсализма пытаются соединить универсальное и культурное многообразие.

Постколониальная теория спорит уже с собственными антиуниверсалистскими последствиями.

Философия вновь ставит вопросы о реализме, истине, основании и общечеловеческом.

То есть перед нами может находиться не конец европейской цивилизации, а предел **одной формы европейского импульса**.

И это гораздо интереснее.

Потому что цивилизационный кризис становится тогда не приговором, а вопросом:

способна ли Европа сделать со своим критическим разумом то, что критический разум всегда делал с остальными системами, — обнаружить его границы и включить его в более полную структуру?

Если способна, Европа сама станет одним из создателей следующей цивилизационной парадигмы.

Если нет, её величайшее достижение рискует постепенно превратиться в собственную односторонность.

Именно поэтому нам необходимо теперь выйти за пределы полярности:

исламская традиция ↔ европейская критика.

История человечества знает и другие способы отношения к целому, истине и различию.

Китайская цивилизация выработала мощную традицию **гармонизации отношений**.

Индийская — необычайно глубокий опыт **множественности путей и познавательных перспектив**.

Они не дают готового ответа на европейско-исламское противоречие.

Но они способны показать, что само противопоставление:

либо единая истина,

либо бесконечная критика

— возможно, является слишком узким.

Именно к этим альтернативным когнитивным архитектоникам мы теперь и обратимся.

Часть IV. Другие модели универсальности

Глава 7. Китай: цивилизация гармонического порядка

Если исламский импульс строился вокруг сохранения универсальной истины, а европейский — вокруг институционализированной критики, то Китай предлагает иной способ организации цивилизационного пространства.

Его центральную интуицию можно предварительно выразить так:

целое не обязательно возникает через победу одной противоположности над другой; оно может существовать через согласование различий.

Это не означает, что китайская история была мирной или лишённой острых конфликтов. Китай знал гражданские войны, династические катастрофы, восстания, завоевания и жестокую политическую борьбу. Речь идёт не об эмпирическом отсутствии конфликта, а о нормативной модели порядка, которая снова и снова воспроизводилась в китайской мысли.

Если европейская модерность научилась видеть в конфликте и конкуренции механизм развития, то китайская традиция гораздо чаще спрашивала:

каким образом различающиеся элементы могут образовать устойчивое целое?

Именно поэтому понятие гармонии занимает в конфуцианской традиции столь значительное место.

Гармония не означает одинаковость

Для европейского сознания слово «гармония» легко приобретает оттенок бесконфликтности или простого согласия.

В классической китайской мысли смысл значительно сложнее.

Конфуцианская традиция различает *he* — гармонию — и *tong* — одинаковость, единообразие. Современные исследователи конфуцианства подчёркивают: гармония предполагает не уничтожение различий, а их правильное соотношение; различные элементы должны сохранять специфические свойства и именно благодаря этому образовывать более полное целое. (academic.oup.com)

Эта идея выражена уже в знаменитой конфуцианской формуле:

благородный человек стремится к гармонии, но не к одинаковости.

То есть хорошее общество не обязательно состоит из людей, которые думают одинаково.

Более того, сама гармония требует различия.

Музыка возникает не потому, что все инструменты производят один звук.

Блюдо получает вкус не потому, что в него добавлен только один ингредиент.

Целое становится богаче благодаря правильному сочетанию различного.

Эта структура затем переносится на:

- семью;
- общество;
- государство;
- отношения человека и природы;
- отношения между различными уровнями политического порядка.

В неоконфуцианской философии гармония приобретает ещё более широкое значение. Стивен Энгл показывает, что она понимается как **единство взаимодополняющих различий** и связывается не только с этикой, но также с психологией, познанием и представлением о порядке мира. (academic.oup.com)

Таким образом, перед нами уже не просто политическая техника примирения конфликтов.

Это определённая **когнитивная архитектоника**:

мир состоит не столько из изолированных сущностей, сколько из отношений, в которых каждая часть получает своё значение.

От индивидуальной правоты к правильному отношению

Здесь появляется важное отличие от европейской критической модели.

Европейская модерность склонна спрашивать:

кто прав?

Какая теория лучше объясняет факты?

Какой институт должен победить в конкуренции?

Какую позицию следует заменить другой?

Китайская традиция гораздо чаще ставит иной вопрос:

какое отношение между различающимися элементами позволит сохранить целостность системы?

Это не означает отсутствия понятия истины.

Конфуцианские мыслители спорили, создавали школы, критиковали предшественников и расходились в понимании человеческой природы, нравственности и политического устройства.

Но центральное место занимало не противопоставление автономного индивида внешнему порядку, а **правильное включение человека в сеть отношений**.

Человек существует:

как сын или отец;

как ученик или учитель;

как чиновник или правитель;

как участник общины;

как часть более широкого космического порядка.

Идеальным состоянием становится не освобождение субъекта от всех этих отношений, а такое их преобразование, при котором они приобретают нравственную форму.

Поэтому китайская модель даёт нам первую важную альтернативу европейскому критическому индивидуализму:

субъект не обязательно становится свободнее по мере освобождения от отношений; возможно, полнота субъекта возникает через качество самих отношений.

Эта мысль впоследствии окажется чрезвычайно важной для нашей концепции всеединства.

Tianxia: мир как политическое целое

Наиболее масштабным выражением той же структуры становится понятие *tianxia* — «всё под Небом».

В современном языке его иногда описывают как китайский аналог космополитизма.

Но такое сравнение требует осторожности.

Tianxia предполагала возможность мыслить политический мир как **единое пространство порядка**, превышающее отдельное государство.

В отличие от современной международной системы, построенной формально на суверенном равенстве государств, классическая китайская модель представляла отношения между политическими единицами как отношения внутри более широкого и в значительной степени иерархического мира.

Современные исследователи китайской теории международных отношений подчёркивают именно сочетание **реляционности и иерархии**: исторический восточноазиатский порядок был организован вокруг центрального государства, а конфуцианский моральный код задавал нормативную рамку для всей системы. (academic.oup.com)

То есть *tianxia* действительно преодолевает представление о мире как о простом наборе изолированных государств.

Но делает это особым образом:

множество включается в единое целое вокруг центра.

Именно здесь возникает внутренняя двойственность китайского универсализма.

С одной стороны:

никто не обязан существовать совершенно изолированно; мир мыслится как сеть отношений.

С другой:

эти отношения исторически не были отношениями равноправных центров.

Китай занимал привилегированное положение.

Центр и периферия

Это особенно хорошо видно в традиционной системе отношений Китая с окружающими странами.

Исследования *tianxia* и даннической системы показывают, что китайский мир представлялся концентрически.

Ближе к центру находились культурно близкие территории и государства.

Далее — народы внутренней Азии.

Ещё дальше — то, что традиционный дискурс мог обозначать как внешнюю варварскую периферию.

Отношения были не только политическими, но и культурными.

Китайский центр рассматривался как носитель более высокой цивилизованности, а включение периферии могло мыслиться как движение к более развитой культурной форме. Исследования позднеимперской внешней политики прямо характеризуют такой порядок как иерархический и неравноправный. (academic.oup.com)

Это важное ограничение.

Потому что существует принципиальная разница между двумя утверждениями:

различия должны существовать внутри целого

и

различия необходимы самому целому именно как различия.

Классический китайский порядок гораздо увереннее утверждает первое, чем второе.

Другой может иметь своё место.

Но это место определяется относительно центра.

Однако Китай нельзя сводить к простой ассимиляции

Здесь необходима серьёзная поправка.

Если представить всю китайскую историю как линейную историю поглощения иных народов ханьской культурой, мы снова получим слишком простую картину.

Особенно ярко это показывает Цинская империя.

Современная историография всё чаще рассматривает Цин не просто как очередную «китайскую династию», а как сложную **многоэтничную империю**, управлявшую различными территориями посредством различных административных механизмов. (academic.oup.com)

Маньчжурские правители одновременно опирались на:

- систему Восьми знамён;
- отдельные институты управления монгольскими и внутреннеазиатскими территориями;
- традиционную китайскую гражданскую бюрократию.

Памела Кроссли описывает эту структуру как фактическое соединение нескольких систем управления внутри одного государства, позволявшее одновременно сохранять определённую специфику локальных сообществ и удерживать сильную централизацию. (academic.oup.com)

Следовательно, Китай обладал реальным опытом управления различиями.

Но этот опыт снова подтверждает характерную структуру:

различия признаются и административно организуются — однако внутри заранее существующего политического целого.

Именно поэтому китайский материал так важен для нашего сравнения.

Он показывает:

многообразие вовсе не обязательно требует либеральной модели автономных субъектов.

Можно построить иной тип большого целого — через дифференцированное включение, отношения и иерархию.

Китайская когнитивная сила: способность мыслить отношения

Теперь можно определить положительный вклад китайской цивилизации значительно точнее.

Европейский критический разум чрезвычайно силён в расчленении.

Он спрашивает:

что здесь неверно?

Какие части необходимо разделить?

Какая теория должна быть заменена?

Как защитить субъект от целого?

Китайская традиция напоминает о другом вопросе:

каким образом части связаны между собой?

Иногда проблема не решается выбором одной стороны.

Человек и общество.

Свобода и порядок.

Традиция и изменение.

Центр и периферия.

Государство и локальная общность.

Можно не только выяснять, какая сторона должна победить.

Можно исследовать:

какая структура отношений позволяет им сосуществовать и взаимно ограничиваться.

Это серьёзное интеллектуальное приобретение.

Именно поэтому современная социальная и политическая философия всё чаще обращается к конфуцианскому понятию реляционности как альтернативе модели полностью автономного индивидуального субъекта. (academic.oup.com)

В этом смысле Китай приносит в нашу будущую цивилизационную парадигму способность **мыслить целое раньше, чем конфликт его частей будет доведён до взаимного уничтожения**.

Но гармония имеет свою тень

Именно здесь, однако, великий принцип обнаруживает собственную возможную односторонность.

Если высшая ценность — гармония, то что происходит с реальным несогласием?

Когда различие действительно обнаруживает ошибку центра?

Когда периферия не хочет занимать предписанное ей место?

Когда конфликт невозможно примирить, не изменив само устройство целого?

Возникает риск:

гармония начинает означать не способность целого принимать различия, а обязанность различий соответствовать целому.

И тогда формула:

«гармония без одинаковости»

может практически превращаться в:

«различие допустимо, пока оно не ставит под вопрос саму структуру порядка».

Это и есть китайский вариант проблемы, аналогичной тем, которые мы уже обнаружили в исламе и Европе.

Исламская односторонность:

истина может стать слишком защищённой от критики.

Европейская:

критика может стать сильнее положительного содержания.

Китайская:

целое может стать настолько значимым, что самостоятельность частей начинает зависеть от их способности встроиться в предзаданный порядок.

В таком случае гармония перестаёт быть взаимным преобразованием.

Она становится управлением различиями.

Различие между гармонией и всеединством

Здесь впервые можно наметить различие, которое станет центральным позднее при анализе России.

Представим две модели.

Первая:

существует целое, и различным элементам необходимо найти правильное место внутри него.

Вторая:

само целое ещё не является завершённым и раскрывается именно благодаря отношениям между различающимися субъектами.

В первой модели различие включается в порядок.

Во второй — различие **участвует в создании самого порядка**.

Китайская традиция значительно ближе к первой модели.

Именно поэтому она обладает огромным ресурсом гармонизации, но значительно слабее выражает идею **конститутивной инаковости**:

Другой нужен мне не только для того, чтобы образовать со мной гармоническую систему; он способен раскрыть во мне и в самом целом то, чего без него вообще не существовало бы.

Это более радикальное утверждение появится в нашей русской линии.

Но сейчас важно не использовать его как заранее установленное превосходство.

Китайская модель обнаруживает проблему, которую европейская модерность действительно часто недооценивала:

целое не может существовать только через бесконечную конкуренцию автономных частей.

Современный Китай возвращается к цивилизационному языку

Особенно интересен тот факт, что в XXI веке Китай снова сознательно обращается к языку цивилизационного многообразия.

В 2023 году китайское руководство выдвинуло **Global Civilization Initiative** — Глобальную цивилизационную инициативу.

Её официальная формула включает:

- уважение разнообразия цивилизаций;
- равенство;
- взаимное обучение;
- диалог;
- отказ от навязывания другим странам собственной модели;
- сочетание наследования традиции с её обновлением. (english.scio.gov.cn)

В официальной концепции «сообщества единой судьбы человечества» также подчёркивается, что разнообразие цивилизаций рассматривается как базовая характеристика мира, а обмен между ними — как источник человеческого прогресса. (english.scio.gov.cn)

Это очень важная современная декларация.

По своей формальной структуре она чрезвычайно близка к нашей будущей модели:

различия не должны быть уничтожены;

цивилизации способны учиться друг у друга;

одна культура не должна автоматически навязывать свою форму остальным.

Поэтому было бы ошибкой утверждать, будто современный китайский универсализм просто повторяет древнюю модель цивилизационного центра.

Но здесь необходимо различать два уровня.

Первый:

официально заявленная нормативная модель.

Второй:

историческая и современная практика отношений центра и различий.

Между ними может существовать напряжение.

Современная академическая литература по новому *tianxia*-дискурсу именно поэтому остаётся критичной. Одни авторы видят в нём ресурс для более реляционного мирового порядка; другие указывают, что за языком гармонии может сохраняться синоцентрическая структура, где Китай всё же остаётся нормативным центром целого. (cambridge.org)

Новейшие исследования внешнеполитического *tianxia* при Си Цзиньпине также интерпретируют его как проект, в котором идея мирового целого сочетается с выраженным синоцентрическим компонентом. Это является аналитической оценкой исследователей, а не самоописанием китайского государства. (academic.oup.com)

Именно это различие будет важно для нашей общей методологии:

цивилизационную идею необходимо оценивать не только по тому, что она провозглашает, но и по тому, какие отношения она фактически создаёт между различиями.

Великий китайский вклад

После всех этих оговорок можно сформулировать то, что Китай действительно приносит в наше сравнительное исследование.

Европейская мысль научила человечество превращать противоречие в критику.

Китайская традиция напоминает:

не всякое противоречие должно завершаться победой одной стороны.

Есть ситуации, где задача состоит не в том, чтобы уничтожить противоположность, а в том, чтобы изменить отношения между сторонами.

Это особенно важно для современного мира.

Экологическая проблема не может быть решена победой человека над природой.

Международный порядок не может бесконечно строиться только на конкурентном подавлении противника.

Многонациональное общество нельзя сделать устойчивым простым исчезновением различий.

Отношение личности и общества нельзя свести ни к растворению человека в коллективе, ни к превращению общества в сумму изолированных индивидов.

Во всех этих случаях необходима способность **мыслить целое**.

Именно её китайская цивилизация развивала значительно последовательнее, чем европейская модерность.

Но этого недостаточно

Однако будущее цивилизации не может строиться только на гармонии.

Потому что иногда различие действительно обнаруживает ошибку целого.

Иногда периферия видит то, чего не видит центр.

Иногда конфликт невозможно снять согласованием, потому что сама структура отношений несправедлива.

И тогда необходим европейский принцип:

Другой должен иметь право сказать целому «нет».

Без этого гармония способна превратиться в форму консервации порядка.

Следовательно, китайский вклад нуждается в европейской критике.

Но одновременно европейская критика нуждается в китайской способности видеть отношения и целостность.

Здесь впервые становится виден общий принцип будущей цивилизационной модели:

великие цивилизационные импульсы не обязаны сменять друг друга посредством уничтожения предшественника; они могут взаимно ограничивать собственные односторонности.

Критика без гармонии рискует превратить всякое различие в конфликт.

Гармония без критики — всякий конфликт в нарушение порядка.

Будущая модель должна сохранить обе способности:

уметь видеть целое

и одновременно

давать его частям реальную возможность сопротивляться целому.

Но существует ещё один вопрос.

Даже если различия способны гармонично сосуществовать, означает ли это, что существует только один способ отношения к истине?

Можно ли допустить не просто множество социальных ролей и культурных форм, а **множество самостоятельных путей познания и духовного опыта**?

Именно здесь китайской модели противостоит другая древняя цивилизационная архитектоника.

И следующей нашей остановкой становится Индия.

Глава 8. Индия: цивилизация множественности путей

Китайская традиция поставила перед нами вопрос о том, каким образом различия могут существовать внутри единого целого.

Индийская цивилизация ставит другой, ещё более радикальный вопрос:

может ли существовать несколько путей к истине, не превращая саму истину в произвольную совокупность мнений?

Для европейского сознания Нового времени этот вопрос часто формулировался в логике альтернативы:

либо существует одна истина, и тогда противоречащие ей утверждения ошибочны;

либо существует множество равноценных точек зрения, и тогда понятие объективной истины вообще становится проблематичным.

Индийская философская культура на протяжении более двух тысячелетий вырабатывала значительно более сложные отношения между единством и множественностью.

Здесь сосуществовали и спорили:

- ведантический монизм;

- теистические формы веданты;
- дуализм;
- буддизм;
- джайнизм;
- ньяя;
- миманса;
- санкхья;
- материалистические направления.

Причём речь шла не о различных вариантах одной доктрины. Эти школы могли фундаментально расходиться по вопросам:

существует ли постоянное Я;

существует ли Бог;

что является последней реальностью;

что такое причинность;

какие источники знания достоверны;

каким образом достигается освобождение.

Классическая индийская философия поэтому была не пространством бесконфликтного духовного синтеза, а культурой чрезвычайно развитого **межшкольного спора**. Теория источников достоверного знания — *pramāṇa-śāstra* — развивалась почти два тысячелетия, а различные школы подробно спорили о восприятии, выводе, свидетельстве и других возможных источниках знания.

Поэтому индийскую когнитивную особенность нельзя выразить формулой:

«всё истинно».

Гораздо точнее сказать:

истина может превосходить любую отдельную человеческую форму её постижения.

Именно эта интуиция представляет особый интерес для нашего исследования.

Не одна индийская философия, а пространство философий

Уже само понятие «индийского мировоззрения» требует осторожности.

Даже внутри одной ведантической традиции существуют радикально различные ответы на вопрос об отношении индивидуального человека, мира и абсолютной реальности.

Адвайта-веданта Шанкары утверждает фундаментальную недвойственность: последней реальностью является Брахман, а глубинная сущность индивидуального *атмана* неотличима от Брахмана.

Но это далеко не единственная веданта.

Вишиштадвайта Рамануджи сохраняет единство Брахмана, одновременно утверждая реальность индивидуальных душ и мира.

Двайта Мадхвы, напротив, настаивает на реальном различии между Богом и индивидуальными душами.

Существовали также промежуточные варианты — *bhedābheda*, «различие и неразличие», *dvaitādvaita*, *śuddhādvaita* и другие школы. Современные справочные исследования специально подчёркивают, что общий корпус авторитетных текстов породил целый спектр несовместимых интерпретаций — от строгого недуализма до дуализма.

Это уже само по себе чрезвычайно интересно.

Один и тот же священный и философский корпус не уничтожил интеллектуальную множественность.

Напротив:

общая традиция стала пространством, внутри которого могли возникнуть противоположные онтологии.

Здесь обнаруживается совершенно иная модель единства, чем простая догматическая однородность.

Единство сохраняется не потому, что все дают одинаковый ответ.

Оно сохраняется потому, что различные ответы существуют внутри общего пространства вопросов.

«Бхагавад-гита»: несколько путей преобразования человека

Эта способность особенно хорошо выражена в *Бхагавад-гите*.

Гита не предлагает одного универсального духовного метода, одинакового для всех людей.

Она соединяет несколько путей:

путь действия — *карма-йогу*;

путь знания — *джняна-йогу*;

путь преданности — *бхакти-йогу*.

Современные исследования рассматривают Гиту именно как программу самопреобразования, соединяющую философское размышление, действие, контроль желаний, медитативное понимание и преданность божественному.

Это чрезвычайно важный момент.

Различия между людьми не обязательно интерпретируются как препятствие, которое должно исчезнуть прежде, чем человек сможет двигаться к истине.

Они могут определять **различные способы движения**.

Один человек приходит через действие.

Другой — через познание.

Третий — через религиозную преданность.

Таким образом, путь перестаёт полностью совпадать с целью.

Возникает структура:

единство цели — множественность способов приближения.

В дальнейшем эта идея станет одним из важнейших источников современного индуистского религиозного универсализма.

Но сначала необходимо увидеть, насколько глубоко проблема перспективы была разработана в других индийских традициях.

Буддизм: одна реальность — разные уровни истины

Буддизм создаёт совершенно иной вариант отношения к множественности.

Особенно показательна теория **двух истин**:

условной (*saṃvṛti-satya*)

и

предельной (*paramārtha-satya*).

В развитой мадхьямаке это различие становится одним из центральных философских инструментов. Нагарджуна утверждает, что учение Будды опирается на две истины: условный уровень человеческого языка, понятий и повседневного существования и предельный уровень анализа действительности.

Важна сама структура.

Утверждение может быть истинным **на определённом уровне описания**, не являясь последней онтологической истиной.

Мы говорим:

«человек идёт»;

«государство принимает решение»;

«вещь существует».

На уровне обычной жизни подобные утверждения имеют смысл.

Но философский анализ может показать, что предполагаемые нами устойчивые сущности не обладают той независимой и неизменной природой, которую мы им приписываем.

Это не означает:

обычный мир просто ложен.

Он обладает условной действительностью.

Но условная действительность не должна быть ошибочно принята за абсолютную.

Отсюда возникает чрезвычайно продуктивная мысль:

различные описания могут соответствовать различным уровням рассмотрения действительности.

Однако и буддийская теория не является простым релятивизмом.

Мадхьямака вовсе не говорит:

любое мнение равноценно любому другому.

Напротив, различение условной и предельной истины связано с задачей освобождения от фундаментального заблуждения относительно природы вещей. Более того, сами буддийские школы — сарвастивада, саутрантика, мадхьямака, йогачара — предлагали существенно различавшиеся интерпретации двух истин и активно критиковали друг друга.

То есть множественность снова существует **внутри напряжённого поиска более адекватного понимания**.

Это очень важно для нашей темы.

Множественность перспектив ещё не означает равенства всех перспектив.

Джайнизм: многогранность самой действительности

Наиболее радикальную философскую форму эта идея получает, возможно, в джайнизме.

Джайнская доктрина *anekāntavāda* буквально означает учение о **неодносторонности**, или многогранности реальности.

Её смысл часто упрощают до формулы:

«у каждого своя истина».

Но джайнская философия говорит значительно больше.

Она исходит из того, что **сам объект обладает множеством аспектов**, поэтому конечное человеческое суждение способно схватить лишь некоторые из них.

Современная реконструкция джайнской философии подчёркивает, что речь идёт о реалистической позиции: мир существует независимо от нашего знания, однако объект является многогранным, а наши утверждения фиксируют различные реальные аспекты одного и того же предмета.

Именно поэтому два противоположных утверждения иногда могут выражать разные стороны действительности.

Предмет:

сохраняет некоторую тождественность

и одновременно

изменяется.

С точки зрения субстанции можно говорить о постоянстве.

С точки зрения состояния — об изменении.

Ошибка появляется тогда, когда частная перспектива объявляет себя **полным описанием объекта**.

Это исключительно важная мысль.

Заблуждение может возникнуть не потому, что увиденное нами полностью ложно, а потому, что частичную истину мы принимаем за целое.

Здесь мы неожиданно приближаемся к принципу, который уже неоднократно возникал в нашей статье.

Часть становится ложной не обязательно тогда, когда перестаёт содержать истину.

Она может стать ложной:

когда объявляет себя целым.

Anekāntavāda — не релятивизм

Именно здесь необходимо провести принципиальную границу.

Если каждый взгляд частичен, можно сделать поспешный вывод:

значит, все взгляды одинаково истинны.

Но джайнская логика из этого вовсе не исходит.

Если объект многогранен, суждение должно быть уточнено:

в каком отношении?

с какой точки зрения?

при каких условиях?

То есть множественность усиливает требования к мышлению, а не отменяет их.

Она требует большей точности.

Современные интерпретации *anekāntavāda* подчёркивают условность человеческих утверждений: разные восприятия могут содержать частичную истину именно потому, что относятся к различным аспектам сложного объекта.

Это можно выразить формулой:

не «все правы», а «никто не имеет права автоматически считать собственную перспективу исчерпывающей».

Такое положение удивительно близко к методологии, которую мы пытаемся выстроить в настоящем исследовании.

Первая позиция говорит:

у меня есть часть действительности.

Вторая:

у другого может быть другая часть.

Третья:

сами эти части необходимо проверить.

И только после этого возникает вопрос о более полном целом.

Индийская культура спора

Здесь мы сталкиваемся с ещё одним важным корректирующим обстоятельством.

Иногда индийскую множественность изображают как результат особой терпимости:

каждый имел свою духовную истину и поэтому никто ни с кем особенно не спорил.

Исторически это неверно.

Классическая индийская философия была чрезвычайно полемичной.

Буддисты критиковали ведантистов.

Ведантисты — буддистов.

Ньяя защищала реальность устойчивого субъекта против буддийской критики Я.

Миманса обосновывала особый эпистемический статус ведийского свидетельства.

Джайны полемизировали и с брахманскими, и с буддийскими школами.

Практически каждая крупная традиция создавала теорию **pramāṇa** — достоверных источников знания.

Перцепция.

Логический вывод.

Свидетельство.

Сравнение.

Постулирование.

Отсутствие воспринимаемого объекта.

Разные школы признавали различное число таких источников и спорили об их статусе.

Следовательно, индийская культура множественности не устранила вопрос:

как отличить знание от заблуждения?

Напротив, она превратила его в одну из центральных философских проблем.

Это обстоятельство чрезвычайно важно для нашей дальнейшей аргументации.

Потому что истинная множественность требует **больше методологии**, а не меньше.

Чем больше перспектив мы признаём, тем острее становится вопрос:

каким образом они будут проверять друг друга?

Разные пути — но не обязательно одинаковые истины

Поэтому выражение:

«индийская цивилизация признавала множество путей к истине»

нуждается в уточнении.

Классические индийские школы вовсе не всегда признавали друг друга равноценными путями.

Адвайтист мог считать дуалистическую позицию неполной.

Буддист отвергал постоянный *атман*.

Ведантист, напротив, мог считать именно познание *атмана* условием освобождения.

Джайнская философия предлагала ещё одну онтологию.

Именно поэтому настоящий индийский опыт интереснее красивой формулы о всеобщей терпимости.

Перед нами цивилизация, способная **длительно удерживать рядом фундаментально несовместимые метафизические системы**.

Это и есть её необычайное достижение.

Не все согласны.

Но все существуют внутри общего интеллектуального пространства.

Можно сказать:

Индия институционализировала не единство ответов, а длительность самого спора между различными путями.

От философского плюрализма к религиозному универсализму

Значительно более прямое представление о множественности религиозных путей формируется в новое время.

Особенно важными здесь становятся Рамакришна и Вивекананда.

Рамакришна пытался интерпретировать различные религиозные и ведантические формы как способы отношения к одной бесконечной реальности.

В дальнейшем Вивекананда развивает идею нескольких самостоятельных духовных путей. В его зрелой системе четыре йоги — *джняна*, *бхакти*, *карма* и *раджа-йога* — могут рассматриваться как прямые пути к освобождению, соответствующие различным способностям человеческой личности.

Здесь индийская идея множественности получает уже почти современную универсалистскую форму.

Различия между людьми могут требовать различных путей.

Различия между религиями могут отражать различные способы отношения к абсолютному.

Но и здесь необходимо сохранить критическую осторожность.

Современные исследователи Вивекананды отмечают двойственность его позиции. Он действительно чрезвычайно высоко оценивал религиозное многообразие, однако его универсализм оставался в определённом смысле **иерархическим и инклюзивистским**: различные религии могли признаваться истинными, но их полнота нередко интерпретировалась через ведантическую систему самого Вивекананды.

И здесь снова возникает знакомая нам проблема.

Можно сказать:

«все пути ведут к одной истине».

Но кто определил, что это именно **одна** истина?

И кто имеет право описать её структуру?

Если индуист говорит:

христианство и ислам являются различными выражениями ведантической истины,

христианин или мусульманин вполне может возразить:

таким образом вы не признали нашу инаковость, а лишь включили нас внутрь собственной системы.

Это чрезвычайно важный момент для нашего дальнейшего понятия всеединства.

Множественность или включение Другого в собственную истину?

Здесь индийский универсализм сталкивается с проблемой, сходной с китайской, хотя и возникающей совсем иначе.

Китайский риск:

различия получают своё место внутри заранее существующего гармонического порядка.

Индийский риск:

различные духовные пути объявляются проявлениями заранее существующего метафизического Единого.

В обоих случаях Другой признаётся.

Но остаётся вопрос:

способен ли Другой изменить само понимание целого?

Предположим, я заранее знаю:

все религии являются различными путями к Брахману.

Тогда встреча с другой религией уже не представляет настоящего когнитивного риска.

Я заранее знаю, что она означает.

Я могу уважать её.

Могу восхищаться ею.

Могу даже учиться у неё.

Но в некотором смысле она уже классифицирована внутри моей онтологии.

Именно здесь возникает принципиальное различие между:

плюрализмом включения

и

открытым отношением к Другому.

В первом случае я говорю:

«твоя истина является частью моей более широкой истины».

Во втором:

«встреча с тобой может показать, что моя собственная картина целого была неполной».

Второе значительно рискованнее.

Но именно оно будет необходимо для той модели всеединства, к которой мы постепенно приближаемся.

Великий индийский вклад

После всех оговорок мы можем сформулировать специфический вклад Индии.

Исламский импульс напоминает:

истина превосходит человеческий произвол.

Европейский:

любое притязание на истину должно выдерживать критику.

Китайский:

различия могут существовать внутри целого.

Индийский опыт добавляет:

целое может открываться через множество путей и перспектив, ни одна из которых не обязана исчерпывать его полностью.

Это чрезвычайно важное расширение нашей когнитивной модели.

Один и тот же человек способен приближаться к действительности:

через логическое мышление;

через действие;

через нравственное преобразование;

через религиозный опыт;

через созерцание.

Различные философские системы способны раскрывать разные стороны одной проблемы.

Различные культуры могут обнаруживать такие измерения человеческого опыта, которых другие культуры почти не развили.

И тогда множественность перестаёт быть досадным следствием человеческого несовершенства.

Она может оказаться **положительным условием более полного познания**.

И здесь Индия подходит очень близко к нашей будущей концепции всеединства.

Но как отличить перспективу от заблуждения?

И всё же именно здесь возникает предел индийского принципа.

Если различные перспективы раскрывают различные стороны истины, следует спросить:

какие именно?

Не всякое различие является истинным.

Не всякий духовный опыт достоверен.

Не всякая религия права в каждом своём утверждении.

Не всякая философская система выражает только ещё одну полезную сторону целого.

Два утверждения могут действительно противоречить друг другу таким образом, что оба не могут быть истинными в одном и том же смысле.

Следовательно:

множественность сама по себе не является критерием истины.

Именно здесь Индия нуждается в европейском критическом принципе.

Anekāntavāda говорит:

твоя перспектива может быть частичной.

Европейская критика должна добавить:

покажи, какую именно сторону объекта она действительно обнаруживает.

Веданта говорит:

существуют различные способы движения к освобождению.

Критический метод должен спросить:

по каким признакам мы узнаем, что этот путь действительно освобождает?

Религиозный плюрализм говорит:

различные традиции могут содержать истину.

Критический метод отвечает:

это необходимо устанавливать отдельно для каждого конкретного утверждения, а не объявлять заранее.

Именно поэтому будущая цивилизационная парадигма не может остановиться на простом плюрализме.

Плюрализм без релятивизма

Теперь можно сформулировать индийский урок в наиболее сильной форме.

Не:

все истины относительны.

И не:

все религии говорят одно и то же.

А:

ни одна конечная человеческая перспектива не должна заранее отождествлять себя с полнотой истины.

Это совершенно другое утверждение.

Оно сохраняет реализм:

истина существует независимо от нашего мнения.

Но одновременно признаёт ограниченность человеческого познания:

моя система может видеть лишь некоторый аспект действительности.

Отсюда возникает принцип:

множественность без релятивизма.

Другие точки зрения необходимы не потому, что истины нет.

Напротив.

Они необходимы именно потому, что:

истина больше любой отдельной точки зрения.

И здесь мы впервые можем соединить индийскую модель с джайнской идеей многогранности объекта и с нашим принципом сопротивляемости действительности.

Если объект действительно сложнее нашей теории, то другая перспектива может увидеть то, чего не видим мы.

Но окончательный арбитр — не сама множественность.

Арбитром остаётся **объект**, который сопротивляется как нашей интерпретации, так и интерпретации Другого.

Получается очень важная формула:

Другой расширяет возможность истины, но не отменяет необходимости её проверки.

Индия и следующий шаг

Теперь перед нами уже четыре цивилизационные способности.

Ислам сохранил сильную интуицию истины, превосходящей субъективную волю.

Европа превратила сомнение и проверку в двигатель развития.

Китай научил мыслить единство различий через отношение и гармонию.

Индия показала возможность множественности способов приближения к действительности.

Но ни одна из этих моделей пока не решает полностью нашу исходную проблему.

Исламской истине недостаёт гарантированной самокритики.

Европейской критике — положительного основания.

Китайской гармонии — достаточного пространства для сопротивления частей целому.

Индийскому плюрализму — универсального критерия различения перспективы и заблуждения.

И здесь возникает следующий вопрос:

возможно ли такое единство, в котором Другой не просто терпим, не просто включён в заранее известное целое и не просто признан носителем ещё одной перспективы, а становится необходимым условием моего собственного развития?

Именно этот вопрос приводит нас к России.

Потому что русская цивилизационная проблема складывалась в совершенно иной исторической ситуации.

Россия веками существовала не только рядом с различными цивилизационными мирами, но **формировалась через отношения с ними**.

Византия.

Европа.

Степь.

Ислам.

Кавказ.

Сибирь.

Азия.

Поэтому здесь проблема Другого постепенно приобретает новое значение.

Не:

как включить Другого в моё целое?

И не только:

какую часть истины видит Другой?

А:

кем становлюсь я сам благодаря тому, что Другой действительно иной?

Именно с этого начинается русская часть нашего исследования.

Часть V. Россия: цивилизация отношения

Глава 9. Россия как историческое пространство встречи цивилизаций

После ислама, Европы, Китая и Индии переход к России требует особой осторожности.

Очень легко заранее объявить Россию «мостом между Востоком и Западом», «евразийской цивилизацией» или носителем особой способности к синтезу, а затем подобрать под эту формулу подходящие исторические факты.

Такой путь противоречил бы самому критическому методу настоящего исследования.

Поэтому поставим вопрос значительно скромнее:

действительно ли русская цивилизация формировалась таким образом, что отношения с другими культурными мирами становились не внешним обстоятельством её истории, а одним из факторов формирования её собственной идентичности?

Исторический материал позволяет ответить на этот вопрос положительно.

Но этот ответ требует важной оговорки.

Встреча культур далеко не всегда означала мирный диалог.

Она происходила через торговлю и войну, крещение и завоевание, заимствование и сопротивление, союз и подчинение, миграцию и ассимиляцию.

Поэтому речь пока не идёт о всеединстве как реализованном идеале.

Речь идёт о более элементарном историческом факте:

русская история складывалась внутри постоянного присутствия Другого.

И этот Другой неоднократно становился фактором преобразования самой России.

Русь возникает уже на пересечении миров

Начинать следует с того, что ранняя Русь вообще трудно представима как замкнутое этническое образование.

Она формировалась вокруг торговых путей, соединявших Балтику, Восточную Европу, степь, Византию и далее восточное Средиземноморье. Киев был многоэтничным и многоязычным торговым центром на пути, связывавшем север с византийским югом. Исследования ранней Руси подчёркивают и варяжский элемент, и славянскую основу, и участие финно-угорских племён, и постоянное взаимодействие со степными народами.

Уже здесь возникает структура, которая будет повторяться впоследствии.

Русское пространство не сначала окончательно формирует себя, чтобы затем вступить в отношения с окружающим миром.

Оно **само формируется внутри этих отношений**.

Но первым великим цивилизационным выбором становится Византия.

Византия: Россия получает форму извне и делает её своей

Крещение князя Владимира и официальное принятие христианства около 988 года связывают Русь с византийским религиозным миром. Вместе с христианством приходят богослужебные формы, церковная организация, письменная традиция, архитектурные образцы, представления о сакральной власти и место Руси внутри значительно более широкого христианского пространства.

Это был не просто религиозный эпизод.

Византийское христианство изменило:

- язык культуры;
- письменность;
- искусство;
- политическую символику;
- отношение к истории;
- сам способ, которым Русь начинала понимать своё место в мире.

Но здесь важно то, что произошло дальше.

Русь не стала Византией.

Полученная форма была переработана.

Церковнославянская культура развивалась самостоятельно.

Возникали собственные святые, летописание, княжеские культы, архитектурные формы, политические представления.

Кембриджские исследования византийского «содружества» подчёркивают именно эту двойственность: православные общества за пределами империи действительно заимствовали византийские религиозные и политические модели, но использовали их избирательно и перестраивали в соответствии с собственными условиями.

То есть уже первый великий цивилизационный акт Руси имеет структуру:

встреча → заимствование → переработка → новая собственная форма.

Другой не просто добавляет что-то к уже существующей русской идентичности.

Он участвует в её создании.

Степь: Другой, которого невозможно свести к внешнему врагу

Следующим великим фактором становится степь.

Отношения Руси со степным миром существовали задолго до монгольского нашествия. Печенеги, половцы и другие кочевые объединения выступали то противниками, то союзниками русских князей.

Но монгольское завоевание XIII века радикально изменило политическую ситуацию.

Разорение Киева ускорило уже начавшееся политическое расхождение русских земель. Юго-западные княжества всё теснее связывались с Литвой и Польшей, тогда как северо-восточные земли оказались внутри политической системы Золотой Орды. Именно в этом пространстве позднее происходит возвышение Москвы.

Характер монгольского влияния на будущую Московию остаётся предметом серьёзного историографического спора.

Одна традиция минимизировала его.

Другая связывала с ордынским наследием московскую централизацию, фискальные практики, политическую культуру и формы верховной власти.

Современная историография значительно осторожнее относится к простым схемам происхождения московского государства «из Орды». Но сам факт длительного включения северо-восточной Руси в политическую систему Золотой Орды несомненен. Московские князья укрепляли своё положение, получая поддержку ханов, а возвышение московской династии невозможно описать без её отношений с Ордой.

Поэтому для нашей темы даже не требуется решать спор:

насколько «монгольским» было Московское государство?

Достаточно установить более ограниченный факт:

Россия формировалась не только в наследовании Византии, но и в длительном политическом взаимодействии со степным миром.

Причём этот мир нельзя представить только как отрицательный фон.

Монгольская империя сама была гигантской системой межцивилизационного обмена, соединявшей людей, товары, административные практики и знания на огромном евразийском пространстве.

Будущая Россия возникала, следовательно, уже на пересечении двух очень различных порядков:

византийского православного;

и

евразийского степного.

Москва: европейская или степная?

Показательно, что сама Московия плохо укладывается в простую альтернативу:

Европа или Азия.

К концу XV — началу XVI века московское государство стремительно расширяется и создаёт более сложный административный порядок. При Иване III и его преемниках оно одновременно использует:

- православную византийскую символику;
- политический опыт северо-восточной Руси;
- практики, сложившиеся в эпоху взаимодействия с Ордой;
- европейских специалистов и технологии.

Современное исследование становления Московии подчёркивает, что к началу XVI века она уже представляла собой государство, сопоставимое по сложности управления с другими европейскими династическими монархиями; при этом в служилую элиту в значительных количествах включались князья и знать нерусского происхождения.

Этот момент принципиален.

Россия всё труднее определяется через одну исходную культурную субстанцию.

Её государственная форма уже является результатом **многослойной истории**.

Ислам перестаёт быть внешней цивилизацией

Особенно важный перелом происходит в XVI веке.

После завоевания Казани в 1552 году и Астрахани в 1556-м Московское государство перестаёт быть преимущественно православным государством, окружённым иноверцами.

Большие мусульманские и тюркские населения оказываются **внутри** его политического пространства. В дальнейшем включение Башкирии, Крыма, Кавказа, Казахстана и Средней Азии многократно усиливает этот процесс.

Это изменение трудно переоценить.

До этого исламский мир был прежде всего соседом.

Теперь ислам становится внутренней проблемой российского государства.

Возникает вопрос:

как православная монархия должна управлять людьми, которые не являются и не собираются становиться православными?

Исторический ответ был противоречив.

Существовали насильственные миссионерские кампании, разрушение мечетей, давление на мусульман и попытки обращения в православие. Особенно сильное давление наблюдалось в Поволжье.

Но одновременно государство постепенно обнаруживало пределы унификации.

Начиная особенно с эпохи Екатерины II формируется иной подход: ислам начинает институционально признаваться, создаются механизмы взаимодействия государства с

мусульманским духовенством, а насильственное обращение уступает место политике ограниченной религиозной терпимости.

К концу имперской эпохи в Российской империи жили более двадцати миллионов мусульман — вторая по численности конфессиональная группа после православных. При этом эти мусульманские общества были чрезвычайно различны и имели совершенно разные исторические отношения с государством.

Следовательно, ислам нельзя рассматривать в русской истории как простой внешний цивилизационный вызов.

Он становится частью самой российской исторической реальности.

И это существенно меняет Россию.

Государство вынуждено создавать институты управления религиозным различием.

Русское общество сталкивается с постоянным присутствием иной религиозной картины мира.

Имперская идентичность всё меньше может полностью совпадать с этнической или конфессиональной однородностью.

Империя различий

Здесь появляется важный поворот.

Историк Нэнси Коллман предлагает характеризовать Российскую империю раннего Нового времени как **евразийскую империю различий**.

Центр требовал прежде всего:

- политической лояльности;
- налогов;
- военной мобилизации;
- признания верховной власти.

Но во многих случаях он сохранял местные:

- религии;
- языки;
- элиты;
- правовые обычаи;
- социальные институты.

Эта система вовсе не была равноправной или либеральной.

Различные группы обладали различными правами, а власть строила отношения с ними вертикально и часто препятствовала их горизонтальному объединению.

Но именно такое управление позволяло огромной территории сохранять внутреннюю неоднородность.

И здесь возникает принципиальное отличие от классического национального государства.

Государство расширялось быстрее, чем формировалась единая этническая нация.

Поэтому политическое целое оказалось шире этнического ядра практически с самого начала формирования имперской России.

К концу XVIII века, по оценке Коллман, складывающееся русское национальное самосознание уже было в значительной степени **имперским**, то есть мыслило себя внутри государства, включавшего множество народов и культур.

Это обстоятельство будет иметь далеко идущие последствия.

В западноевропейской модели XIX века часто можно приблизительно представить последовательность:

народ → национальное самосознание → национальное государство → возможное расширение за его пределы.

В российском случае всё значительно сложнее:

государственное и цивилизационное целое формируется раньше завершённой этнической национальной формы.

Поэтому русский вынужден определять себя не только через вопрос:

кто такой русский?

Но и через другой:

что представляет собой целое, внутри которого русские живут вместе с десятками других народов?

Именно этот вопрос позднее станет одним из источников русского универсализма.

Сибирь: пространство не просто присоединяется — оно изменяет масштаб России

В XVI–XVIII веках происходит ещё одно преобразование.

Россия переходит через Урал.

Продвижение в Сибирь осуществлялось казаками, промышленниками, государственными служилыми людьми, миссионерами и переселенцами.

Это было завоевание и колонизация, сопровождавшиеся насилием, сбором ясака, сопротивлением коренных народов и постепенным переселением восточнославянского населения.

Но управление этим пространством снова требовало использования местных посредников, признания множества локальных порядков и постоянного приспособления государства к условиям, совершенно отличавшимся от центральной России.

Исследования ранней империи показывают, какую большую роль играли **имперские посредники** — казацкие сообщества, местные элиты и полуавтономные группы, одновременно служившие центру и сохранявшие собственную организацию.

Включение Сибири меняет не только территорию государства.

Оно меняет **масштаб представления о России**.

Россия становится государством двух континентов.

Европа перестаёт быть её единственным географическим горизонтом.

Огромные пространства Азии становятся не внешней периферией мира, а частью собственного политического тела.

И здесь снова возникает вопрос:

Россия находится между Европой и Азией?

или

Европа и Азия находятся внутри исторического опыта самой России?

Это уже совершенно иная постановка.

Кавказ: Другой, который не исчезает после включения

Особенно драматичной эта проблема становится на Кавказе.

Российская экспансия в регионе усиливается с конца XVIII века, а XIX век оказывается временем длительных и жестоких войн за установление имперского контроля.

Кавказ представлял исключительную концентрацию:

- языков;
- религий;
- этнических групп;
- политических традиций;
- локальных идентичностей.

Здесь существовали православные грузинские царства, армянские христианские общины, мусульманские ханства, горские общества Северного Кавказа.

Российское продвижение сопровождалось как союзами с местными элитами, так и военным завоеванием. Кавказская война привела к огромным человеческим потерям и массовому исходу, особенно черкесского населения, в Османскую империю.

Поэтому Кавказ совершенно не позволяет романтизировать формулу «встречи культур».

Это была встреча, в которой существовали:

власть;

сопротивление;

насилие;

культурное влияние;

взаимное проникновение.

Но именно поэтому Кавказ становится столь важным для русской культуры.

Он превращается одновременно в:

- военную границу;
- имперскую периферию;

- пространство свободы;
- романтический Другой;
- объект литературы;
- источник постоянного вопроса о природе самой России.

Пушкин.

Лермонтов.

Толстой.

Русское культурное самосознание XIX века невозможно полностью отделить от Кавказа.

И снова Другой находится уже не просто снаружи.

Он входит в пространство собственного самоописания России.

Европа: самый сильный Другой

Но, вероятно, ни один внешний мир не сыграл для формирования русского самосознания такой роли, как Европа.

Причём отношения с ней существовали задолго до Петра.

Новгород был тесно включён в североевропейскую торговлю и поддерживал связи с Ганзой; его политическая культура заметно отличалась от московской.

Однако Петровская эпоха радикально меняет масштаб взаимодействия.

Пётр не ограничивается приглашением отдельных иностранных специалистов.

Он пытается перестроить:

- армию;
- администрацию;
- образование;
- придворную культуру;
- систему государственной службы;
- технологии;
- внешний облик элиты.

Исследователи характеризуют его преобразования как переход российского государства к форме европейской бюрократической монархии и подчёркивают, что культурное включение России в западноевропейское пространство оказалось долговременным и необратимым.

Но Россия снова не становится просто копией Европы.

Петровская модернизация соединяется:

с самодержавием;

крепостным строем;

православной культурой;

старой системой государственной мобилизации.

Западный принцип включается в уже существующую русскую структуру и создаёт новое внутреннее противоречие.

Отныне Европа находится одновременно:

внутри России

и

напротив России.

Русская образованная элита начинает мыслить на европейских языках и посредством европейской философии.

Но именно европейскими философскими понятиями она затем ставит вопрос:

должна ли Россия быть Европой?

Это один из наиболее удивительных парадоксов русской истории.

Другой становится способом спрашивать о себе

После Петра отношения с Европой превращаются уже не только в вопрос модернизации.

Они становятся **способом русского самоопределения**.

Чаадаев спрашивает, почему Россия оказалась в стороне от европейской исторической традиции.

Западники видят будущее России в более последовательном усвоении европейских институтов и культуры.

Славянофилы отвечают им, что Россия обладает иной исторической и духовной формой.

Но здесь необходимо заметить парадокс.

Сами славянофилы формулируют свою альтернативу Европе при помощи понятий, во многом полученных из европейской философии, особенно немецкого идеализма и романтизма.

Россия утверждает отличие от Европы **через интеллектуальное отношение с Европой**.

Современные исследования истории идеи Европы подчёркивают, что вопрос «является ли Россия частью Европы?» после Петра и особенно после Чаадаева превратился в один из устойчивых вопросов русского культурного самосознания.

Именно здесь наша гипотеза получает особенно сильное подтверждение.

Другой не просто оказывает влияние на Россию.

Он заставляет Россию **задавать вопрос о самой себе**.

Без Европы невозможно полностью понять:

западничество;

славянофильство;

почвенничество;

русское религиозное возрождение;

евразийство;

даже русский марксизм.

Россия определяет себя в споре с Другим — но сам язык этого спора часто получает от него же.

Не «Россия между Востоком и Западом»

Именно поэтому привычная формула:

«Россия находится между Востоком и Западом»

кажется недостаточной.

Она изображает Россию как нечто уже готовое, расположенное географически между двумя другими цивилизациями.

История показывает более сложную картину.

Византия входит в основание русской религиозной культуры.

Степь участвует в формировании политического пространства северо-восточной Руси и Московии.

Ислам становится внутренней частью государства.

Сибирь превращает Россию в континентальную евразийскую державу.

Кавказ входит в её политическое и культурное самосознание.

Европа становится одновременно источником модернизации и главным собеседником русского вопроса о собственной идентичности.

Поэтому точнее сказать:

Россия не просто находится между цивилизациями. Несколько цивилизационных миров входят в историю формирования самой России.

Это значительно более сильное утверждение.

Но означает ли это всеединство?

Нет.

Именно здесь необходима методологическая граница.

То, что государство включило множество народов, ещё ничего не говорит о способности уважать их субъектность.

Империя может быть многонациональной и одновременно подавляющей.

Россия знала:

- насильственные завоевания;
- христианизацию;
- русификацию;
- подавление национальных движений;
- неравенство конфессий;
- депортации и массовое насилие.

Следовательно, историческое многообразие России нельзя автоматически объявлять реализацией философии всеединства.

Более того, Российская империя не была уникальна уже самим фактом своей многоэтничности.

Османская, Габсбургская и Цинская империи решали сходные проблемы управления различиями.

Поэтому наша гипотеза должна быть значительно осторожнее.

Не:

Россия исторически осуществила всеединство.

А:

российская история необычайно настойчиво ставила проблему единства, которое должно существовать при фактической невозможности устранить различия.

Именно это различие между **исторической реальностью** и **философским ответом на неё** будет для нас решающим.

От исторического факта к цивилизационной проблеме

Теперь можно увидеть общую структуру.

Россия постоянно сталкивается с ситуацией:

целое существует,

но

его части существенно различаются.

Русский и татарин.

Православный и мусульманин.

Европеец и азиат.

Центр и периферия.

Традиция и модернизация.

Этническое русское и имперское российское.

Каждый раз возникает один и тот же вопрос:

как сохранить целое, не уничтожив различия?

Историческое государство отвечало на него по-разному.

Иногда — терпимостью.

Иногда — автономией.

Иногда — включением местных элит.

Иногда — насильственной унификацией.

То есть готового решения Россия не нашла.

Но сама проблема возвращалась снова и снова.

И здесь, возможно, находится первое серьёзное отличие русского цивилизационного опыта.

Не в том, что Россия всегда лучше других относилась к Другому.

История такого утверждения не подтверждает.

А в том, что:

Другой настолько долго находился внутри российского исторического пространства, что вопрос об отношении к нему постепенно превратился в вопрос о природе самой России.

И только теперь становится понятным, почему в XIX веке русская философия с такой настойчивостью начинает создавать понятия:

цельности;

соборности;

всечеловечности;

всеединства.

Они появляются не в исторической пустоте.

Их можно рассматривать как попытки философски ответить на проблему, которую российская история столетиями ставила практически:

как может множество оставаться множеством и одновременно образовывать действительное целое?

Но следующий шаг русской мысли окажется ещё более радикальным.

Постепенно вопрос изменится.

Не только:

как сохранить Другого внутри целого?

А:

не является ли сам Другой необходимым условием того, чтобы я смог стать самим собой?

Именно этот переход — от исторической множественности к философии всеединства — станет предметом следующей главы.

Глава 10. Русская философская рефлексия: от цельности к всеединству

Предыдущая глава показала, что российская история задолго до появления оригинальной русской философии постоянно ставила один и тот же практический вопрос:

как может существовать целое, состоящее из существенно различающихся частей?

Православная Русь усваивает византийское наследие, но не становится Византией.

Московское государство формируется во взаимодействии со степным миром.

Ислам из внешнего соседа превращается во внутреннюю часть российского пространства.

Петровская Россия пытается стать европейской, не переставая быть собой.

Империя объединяет множество народов, конфессий и культур, которые невозможно окончательно свести к единому этническому образцу.

Но сама по себе такая историческая ситуация ещё не создаёт философии всеединства.

Империи вообще вынуждены управлять различиями.

Особенность русского XIX века состоит в другом: проблема отношения **части и целого**, **личности и общности**, **России и Европы**, **национального и универсального** постепенно становится предметом сознательной философской рефлексии.

Причём эта рефлексия развивается не по прямой линии и не создаётся исключительно из русского исторического материала. Киреевский и Хомяков прекрасно знали немецкую философию; Соловьёв вступал в непосредственный диалог с немецким идеализмом, европейской мистикой и христианской богословской традицией. Современные исследователи прямо подчёркивают как православные основания раннего славянофильства, так и сложное взаимодействие русской религиозной мысли с западной философией.

Поэтому точнее говорить не о возникновении изолированно «русской идеи», а о своеобразном соединении трёх факторов:

Россия дала историческую проблему.
Православие — религиозную интуицию целостности.
Европейская философия — язык, на котором эта проблема могла быть осмыслена.

И постепенно из этого соединения возникает последовательность понятий:

цельность → соборность → всечеловечность → всеединство.

Эти понятия не тождественны друг другу.

Но между ними существует глубокое структурное родство.

Во всех случаях возникает одна и та же проблема:

может ли часть стать более полной не посредством уничтожения других частей, а посредством отношения к целому?

Киреевский: ошибка отвлечённого разума

Первый важный шаг делает Иван Киреевский.

Его часто представляют просто как критика Запада и защитника православной традиции. Но для нашего исследования значительно важнее другой аспект его философии.

Киреевского беспокоит **расщепление человеческой способности познания**.

Он не отвергает разум.

Не отрицает науку.

Не призывает заменить мышление слепой верой.

Его критика направлена против ситуации, в которой один способ познания — отвлечённо-логический рассудок — начинает претендовать на полноту человеческого отношения к действительности.

Современные исследования славянофильской философии именно поэтому говорят о разработанной Киреевским и Хомяковым концепции **«цельного знания»** и **«цельной личности»**.

Они стремились соединить веру и разум и противопоставляли такое познание одностороннему отвлечённому рационализму.

С точки зрения нашей концепции это чрезвычайно важный поворот.

Проблема заключается не в том, что разум ошибочен.

Проблема возникает тогда, когда:

частная человеческая способность объявляет себя всей полнотой познания.

Разум способен анализировать.

Разделять.

Строить понятия.

Обнаруживать противоречия.

Но человек не сводится к абстрактному интеллекту.

В познании участвует целая личность:

- разум;
- нравственная воля;
- вера;
- жизненный опыт;
- внутреннее состояние человека.

Истину, следовательно, нельзя получить простым механическим сложением этих элементов.

Необходимо преобразование самого субъекта познания.

И здесь возникает первая русская формула той структуры, которую мы прослеживаем во всей статье:

часть становится односторонней, когда принимает себя за целое.

Рациональность необходима.

Но рациональность, объявившая себя всей полнотой человека, начинает искажать действительность.

Эта критика удивительным образом перекликается с проблемой, обнаруженной нами в европейской цивилизационной модели.

Европейский критический разум достиг огромной силы именно благодаря способности расчленять проблему, выделять переменные, отделять аргумент от авторитета, субъект от традиции.

Киреевский раньше многих увидел возможную обратную сторону такого движения:

анализ способен разложить целое на элементы, но само наличие элементов ещё не гарантирует восстановления живого целого.

Однако здесь возникает и серьёзное ограничение самого Киреевского.

Его ответом оказывается православная цельность.

Иными словами, он справедливо обнаруживает ограниченность одной частной способности, но существует опасность, что место абсолютизированного рационального принципа занимает уже **абсолютизированная религиозная традиция**.

Для нашей методологии это принципиально.

Киреевский ставит чрезвычайно важный вопрос.

Но его решение нельзя просто принять как окончательное.

В нашей будущей модели цельность должна означать не возвращение части под власть заранее известного целого, а **взаимную проверку различных способов отношения к действительности**.

Тем не менее именно у Киреевского впервые особенно ясно возникает структура:

целое больше суммы изолированных познавательных способностей.

От цельного человека — к соборному человеку

У Хомякова та же проблема получает новое измерение.

Если у Киреевского главный вопрос можно сформулировать так:

как преодолеть внутреннее раздробление познающего человека?

то у Хомякова возникает следующий:

может ли отдельный человек достичь полноты вне отношений с другими людьми?

Ответ выражается понятием **соборности**.

Это слово стало настолько известным, что легко превратить его в красивую, но неопределённую формулу.

Исторически Хомяков понимал соборность прежде всего экклезиологически — как способ существования Церкви.

Поэтому было бы ошибкой автоматически переводить его концепцию в современную теорию плюралистического общества.

Но философская структура понятия значительно шире.

Современные исследователи славянофильства определяют соборность через сочетание свободы личности и общности: человек реализует себя через **свободное и любящее взаимодействие с другими**, а не в изоляции от них; идеальным выражением такого единства для Хомякова была Церковь.

Позднейшая русская религиозная философия продолжит именно эту линию: соборность будет пониматься как свободное единство общности, в которой индивидуальность сохраняется, а не уничтожается. Исследования русской философии Серебряного века прямо связывают идеал соборности с обществом, объединённым любовью и общими идеалами, члены которого сохраняют индивидуальность и реализуют себя внутри общения, а не против него.

Это принципиально отличается от двух крайностей.

Первая:

коллективизм: часть должна раствориться в целом.

Вторая:

атомистический индивидуализм: целое существует только как сумма независимых частей.

Соборность пытается утверждать третью возможность:

личность становится собой именно в свободном отношении с другими личностями.

То есть целое не уничтожает часть.

Но и часть не является полной вне целого.

Это уже значительно ближе к той модели, которую мы ищем.

Свобода и единство

Особенно важно, что для Хомякова подлинное единство не может быть чисто внешним.

Если людей соединяет только принуждение, это ещё не соборность.

Можно создать административное единство.

Политическое единство.

Юридическое единство.

Но всё это остаётся внешним, если субъект не участвует в целом свободно.

Отсюда знаменитое напряжение:

единство без свободы превращается в принуждение;
свобода без единства — в распад.

В своих полемических построениях Хомяков именно так противопоставлял католицизму и протестантизму православный идеал: католицизм, по его интерпретации, жертвует свободой ради внешнего единства, протестантизм — единством ради индивидуальной свободы. Такая характеристика западного христианства, разумеется, была крайне схематичной и конфессионально пристрастной, что отмечается и в современной историографии.

Но сама поставленная проблема переживает конкретную славянофильскую полемику.

Она приобретает универсальное значение:

как создать такое целое, которое существует не за счёт уничтожения самостоятельности своих участников, а благодаря ей?

И здесь русская мысль делает следующий шаг.

У Киреевского целое необходимо для полноты **познания**.

У Хомякова целое необходимо уже для полноты **личности**.

Это чрезвычайно важный переход.

Истина начинает пониматься не только как правильное содержание сознания, но и как особый способ отношения субъектов.

Но соборность ещё не всеединство

Однако и здесь необходимо сохранить критическую дистанцию.

Хомяков не создаёт современную философию культурного плюрализма.

Его соборность укоренена в православном понимании Церкви.

Другой в полном смысле ещё не становится самостоятельным носителем иной истины, который способен преобразовать моё собственное понимание.

Поэтому можно сказать:

Хомяков защищает **различие внутри единства**,

но ещё не формулирует в полной мере:

инаковость как необходимое условие развития самого целого.

Для появления этой идеи потребуется следующий шаг.

Причём сделает его уже не систематический философ, а писатель.

Достоевский: народ становится собой, выходя за собственные пределы

У Достоевского проблема части и целого переносится на новый уровень — **национальный и цивилизационный**.

Особенно ярко это проявляется в знаменитой Пушкинской речи 1880 года.

Достоевский видит особенность Пушкина не только в литературном гении, но в его способности входить в духовный мир других европейских народов и художественно воспроизводить их изнутри.

Отсюда возникает идея особой русской **всемирной отзывчивости**, связанная с более широкой темой всечеловечности.

Современные исследователи справедливо подчёркивают двойственность этой концепции. В ней присутствует подлинный универсалистский импульс, но одновременно и выраженный русский мессианизм: Достоевский связывал всемирное значение Пушкина и будущую миссию России с особой ролью русского народа.

Эту опасность нельзя замалчивать.

Формула:

«мы способны понять всех»

очень легко превращается в:

«следовательно, именно мы лучше всех выражаем человечество».

А это уже возвращает нас к старому универсализму, где одна частная цивилизация объявляет себя привилегированным носителем универсального.

Но если отделить структуру идеи от её национально-мессианской оболочки, обнаруживается чрезвычайно важное философское содержание.

Национальное своеобразие не обязано достигать полноты через закрытость.

Возможна противоположная модель:

народ раскрывает собственную индивидуальность благодаря способности выходить за её пределы и входить в опыт других народов.

Это уже радикально новая конструкция.

Традиционный национализм говорит:

я становлюсь собой, отличаясь от Другого.

Космополитизм может сказать:

чтобы стать универсальным, необходимо отказаться от национальной особенности.

Достоевский ищет третий вариант:

я становлюсь более универсальным не посредством уничтожения собственной особенности, а посредством расширения способности понимать Другого.

Именно здесь появляется то, что позже мы назовём **самотрансценденцией идентичности**.

Всечеловечность и её парадокс

Всечеловечность не означает бесцветной одинаковости.

Если бы все народы должны были просто отказаться от своих особенностей, никакой всечеловечности не получилось бы.

Получилась бы унификация.

Достоевскому важен именно другой механизм.

Национальная индивидуальность должна выйти к универсальному, сохранив себя.

С точки зрения нашей концепции здесь возникает формула:

часть не исчезает в целом — она расширяет себя через отношение к другим частям.

Но Достоевский оставляет нерешённым фундаментальный вопрос.

Почему именно Россия должна обладать этой способностью в особой степени?

Можно ли подтвердить это независимо от его веры в русскую историческую миссию?

И не превращается ли всечеловечность в новую форму национальной исключительности?

Это те вопросы, которые наша статья обязана сохранить открытыми.

Однако сама структура идеи чрезвычайно важна.

У Киреевского:

отдельная способность познания должна войти в цельность личности.

У Хомякова:

отдельная личность реализует себя в свободном единстве с другими.

У Достоевского:

отдельный народ способен раскрывать себя через отношение к человечеству.

Масштаб целого постоянно расширяется.

Следующий шаг сделает Соловьёв.

Соловьёв: от национального универсализма к метафизике всеединства

Владимир Соловьёв превращает то, что у предшественников существовало преимущественно как религиозная, антропологическая или культурная интуиция, в философскую систему.

Центральным понятием становится **всеединство**.

Современные исследования характеризуют соловьёвское всеединство как попытку мыслить **органическое единство всех существ**, а его теорию знания — как проект «цельного знания», соединяющего философию, науку и богословие.

Здесь наш основной принцип получает метафизическое выражение.

Действительность не является:

ни совокупностью абсолютно изолированных вещей,

ни

одним неразличимым единством, в котором отдельные существа лишены самостоятельности.

Целое существует через множество.

Множество имеет смысл через отношение к целому.

Именно поэтому исследователи Соловьёва подчёркивают характерное напряжение его проекта: стремление одновременно мыслить высшее всеединство и сохранить реальность **инаковости и индивидуального опыта**.

Это исключительно важный момент.

Если различия просто исчезают в Абсолюте, всеединство превращается в монизм.

Если части существуют совершенно независимо, исчезает единство.

Соловьёв пытается удержать оба полюса.

Единство действительно только тогда, когда ему принадлежит реальное множество. Множество действительно только тогда, когда его части способны находиться в отношении целого.

Отсюда следует и этическое измерение.

Человек не может быть нравственно полным, если признаёт абсолютной только собственную частную волю.

Народ не может быть носителем универсальной истины, если превращает собственный интерес в высшую норму.

Именно поэтому Соловьёв позднее выступает с резкой критикой национального эгоизма.

Для него национальная индивидуальность имеет значение, но не является абсолютной.

Можно сказать:

нация должна сохраняться как часть — но перестаёт быть истинной в тот момент, когда объявляет себя целым.

Это уже почти точная формула того принципа, который мы пытаемся реконструировать.

От цельного знания к онтологии отношений

Теперь можно увидеть внутреннюю последовательность русской философской линии.

Киреевский

Ошибка возникает, когда:

рассудок выдаёт свою частичную способность за полноту человеческого познания.

Ответ:

цельный человек.

Хомяков

Ошибка возникает, когда:

личность либо растворяется в коллективном целом, либо объявляет себя полностью самодостаточной.

Ответ:

свободная соборность.

Достоевский

Ошибка возникает, когда:

национальная индивидуальность замыкается в себе и принимает собственную особенность за предел человеческого.

Ответ:

всечеловечность.

Соловьёв

Ошибка получает уже универсальный характер:

любая часть искажает собственную истину, когда пытается существовать вне отношения к целому или занять его место.

Ответ:

всеединство.

Так возникает удивительная последовательность:

цельность познания →
соборность личностей →
всечеловечность народов →
всеединство бытия.

Это не означает, что один автор непосредственно выводит свою концепцию из другого.

История значительно сложнее.

Но структурное родство трудно не заметить.

Именно оно позволяет говорить о формировании в русской мысли устойчивой философской архитектоники.

«Часть становится ложной, когда объявляет себя целым»

Теперь мы можем предложить собственную реконструкцию общего принципа этой линии.

Ни Киреевский, ни Хомяков, ни Достоевский, ни Соловьёв не формулировали его именно в таких словах.

Но их философские конструкции позволяют вывести следующую формулу:

часть становится ложной не обязательно потому, что в ней отсутствует истина, а потому, что свою частичную истину она принимает за полноту действительности.

Это чрезвычайно важное различие.

Рациональный анализ содержит истину.

Но не является всем человеком.

Личность является самостоятельной ценностью.

Но не существует без отношения к другим.

Нация обладает реальной индивидуальностью.

Но не совпадает с человечеством.

Религия может обладать глубокой истиной.

Но вопрос о том, исчерпывает ли историческая религиозная форма абсолютную истину, остаётся открытым.

Культура способна видеть реальность со своей перспективы.

Но её собственная перспектива не обязана быть единственно возможной.

Именно здесь русская философская линия начинает неожиданно соединяться со всеми предыдущими частями нашего исследования.

Возвращение к пяти цивилизационным моделям

Исламская проблема состояла не в отсутствии истины.

Напротив:

сильная интуиция истины могла превратиться в настолько сильную нормативную рамку, что рациональная критика не получила полной автономии.

То есть:

часть — традиция — рискует занять место целого.

Европейская проблема противоположна.

Критика освобождает знание.

Но затем:

часть — критический принцип — сама начинает претендовать на универсальную власть.

Китайская гармония напоминает о целом.

Но:

целое может стать настолько предзаданным, что части получают право существовать лишь внутри предназначенного им порядка.

Индийский плюрализм сохраняет множество перспектив.

Но:

сама множественность не объясняет, каким образом отличить частичную истину от заблуждения.

Теперь становится понятным, почему идея всеединства интересует нас не как специфически русская метафизическая экзотика.

Она формулирует более общий вопрос:

может ли существовать такая структура, в которой ни одна часть не уничтожается и ни одна часть не получает права объявить себя всем целым?

И здесь понятие всеединства оказывается потенциально значительно шире исторического Соловьёва.

Но Соловьёв тоже не является последней инстанцией

Для нашей методологии особенно важно не сделать с Соловьёвым именно то, что мы критиковали в других цивилизациях.

Мы не должны принять его метафизику всеединства только потому, что она хорошо соответствует нашей собственной концепции.

У Соловьёва существуют сильные онтологические предпосылки:

- христианская метафизика;
- софиология;
- идея Богочеловечества;
- телеологическое понимание истории;
- религиозная интерпретация эволюции.

Его «цельное знание» стремится соединить науку, философию и теологию, но само это соединение строится внутри определённой метафизики.

Именно здесь возникает проблема, которую мы уже неоднократно формулировали:

методология не должна заранее диктовать онтологию.

Поэтому нам необходимо отделить историческую метафизику Соловьёва от более общего методологического принципа, который из неё можно извлечь.

Мы не обязаны заранее утверждать:

мир онтологически представляет собой соловьёвское всеединство.

Достаточно поставить более скромный вопрос:

увеличивается ли полнота нашего понимания тогда, когда различные независимые перспективы способны взаимно обнаруживать границы друг друга, не теряя собственной субъектности?

Если да, всеединство может быть переосмыслено не как готовая метафизическая догма, а как **открытый принцип отношения к действительности**.

И именно здесь начинается наш собственный отход от классической русской религиозной философии.

От метафизического всеединства к критическому всеединству

Классическая схема могла выглядеть так:

существует высшее единство;

отдельные части получают смысл через принадлежность ему.

Мы можем сформулировать более критическую модель:

мы не обладаем заранее полной картиной целого; поэтому каждая самостоятельная часть должна сохранять право сопротивляться нашей картине этого целого.

Это уже принципиальное изменение.

Всеединство перестаёт означать:

я знаю высшее единство и определяю в нём место Другого.

Оно начинает означать:

отношение с Другим способно изменить само моё представление о целом.

И вот здесь русская философская линия подходит к новому рубежу.

У Киреевского целое превышает отвлечённый рассудок.

У Хомякова личность становится полной в общении.

У Достоевского национальная индивидуальность раскрывается через выход к всечеловеческому.

У Соловьёва множество приобретает смысл внутри всеединства.

Но остаётся ещё один вопрос:

может ли Другой быть не просто частью целого, а необходимым условием того, чтобы само целое вообще могло раскрыться?

Иначе говоря:

могу ли я понять самого себя без того, кто видит меня из точки, принципиально недоступной мне самому?

Именно этот вопрос в XX веке получит особенно сильное выражение у Михаила Бахтина.

Тогда идея всеединства сделает следующий шаг:

от **части в целом**

к

отношению как условию существования самой части.

Именно этому переходу будет посвящена следующая глава.

Глава 11. Инаковость как условие самораскрытия

В предыдущей главе мы проследили последовательность:

цельность → соборность → всечеловечность → всеединство.

Но во всех этих понятиях ещё сохраняется одна нерешённая проблема.

Если существует целое, а отдельная личность, культура или народ являются его частями, то кто определяет содержание этого целого?

Возможен очень простой ответ:

целое уже известно, а каждой части остаётся найти в нём своё правильное место.

Но именно здесь всеединство рискует незаметно превратиться в унификацию.

Тот, кто утверждает, что знает целое, получает возможность сказать Другому:

«Я признаю твоё существование, но уже знаю, что ты означаешь».

Так китайская гармония может превратиться в иерархическое включение.

Так религиозный плюрализм способен утверждать, что все религии являются лишь различными выражениями заранее известной абсолютной истины.

Так империя может признавать множество народов, заранее определяя их положение внутри политического организма.

Следовательно, подлинное признание инаковости требует значительно большего.

Необходимо допустить:

Другой способен принести в отношение нечто такое, чего я заранее не знаю и чего не могу вывести из собственной системы.

И тогда отношение к Другому приобретает совершенно новый смысл.

Он нужен мне не только для совместной жизни.

Не только для гармонии.

Не только потому, что обладает собственной частичной истиной.

Он необходим потому, что:

существуют стороны меня самого, которые принципиально открываются только из точки, находящейся вне меня.

Именно здесь понятие всеединства начинает превращаться из метафизики целого в **онтологию отношения**.

Достоевский: человек не помещается в окончательное определение

У Достоевского нет систематической философии Другого.

Но именно его художественный мир стал одним из главных источников, из которых позднее Бахтин выведет свою философию диалога.

Причина понятна.

Герои Достоевского постоянно пытаются определить:

кто я?

Но почти никогда не способны сделать это в одиночестве.

Раскольников формулирует теорию о праве «необыкновенного человека», однако проверить собственную идентичность может только через реальные отношения:

с Соней;

с Порфирием;

с матерью;

с Дуней;

с Разумихиным;

с собственной жертвой.

Иван Карамазов строит чрезвычайно сильную рациональную конструкцию неприятия мира, но она не остаётся автономным философским трактатом.

Она сталкивается:

с Алёшей;

со старцем Зосимой;

со Смердяковым;

с собственной ответственностью.

Человек у Достоевского постоянно оказывается окружён чужими сознаниями.

И эти сознания не являются просто декорациями его внутреннего развития.

Они **вмешиваются в его самоопределение**.

Именно это Бахтин позднее сделает одним из центральных принципов своей интерпретации Достоевского: самосознание героя постоянно существует на фоне сознания Другого о нём; отношение героя к себе неразрывно связано с тем, как его воспринимают другие. Исследования достоевской поэтики, опирающиеся на Бахтина, подчёркивают, что человек у Достоевского не достигает полноты, оставаясь один на один с собой.

Это чрезвычайно важное изменение антропологической модели.

Классический автономный субъект может представить себя так:

сначала существую я;

затем я вступаю в отношения с другими.

У Достоевского начинает проступать иная структура:

само моё понимание себя уже складывается внутри отношения.

Другой не приходит после сформировавшегося Я.

Он участвует в самом процессе его формирования.

Полифония: Другой не является продолжением автора

Именно поэтому Бахтин увидел в романах Достоевского особую **полифоническую** структуру.

Важно подчеркнуть: «полифония» — это термин и интерпретация Бахтина, а не теоретическое самоописание Достоевского.

В бахтинской реконструкции особенность Достоевского заключается в том, что герои получают необычайно высокую степень смысловой самостоятельности.

Они не существуют только затем, чтобы иллюстрировать авторскую мысль.

Их голоса не должны окончательно раствориться в авторском выводе.

Полифония предполагает множество **самостоятельных и неслиянных сознаний**, находящихся в отношении друг с другом. Именно так понятие получило классическое значение в бахтинской традиции.

Для нашей темы здесь принципиально слово:

неслиянных.

Настоящий диалог возможен только в том случае, если Другой не является моей собственной мыслью, которую я вложил в его уста.

Если я заранее знаю:

что он должен сказать;

какую истину он представляет;

какое место занимает в моей системе,

то диалог уже произошёл только формально.

Я разговариваю с собственной конструкцией.

Другой действительно становится Другим лишь тогда, когда сохраняет способность:

ответить не так, как я ожидал.

Именно это делает отношения познавательно плодотворными.

Другой должен иметь право сказать «нет»

Теперь можно связать Достоевского с нашей общей методологией.

В начале статьи мы сформулировали принцип **сопротивляемости объекта**.

Теория действительно соприкасается с реальностью только тогда, когда реальность способна ей сопротивляться.

Если любой возможный результат эксперимента заранее объявляется подтверждением теории, теория фактически перестаёт проверяться.

То же самое относится к отношению между субъектами.

Если я заранее интерпретировал любое высказывание Другого таким образом, чтобы оно подтверждало мою систему, то Другой фактически исчезает.

Он превращается в объект.

Следовательно:

подлинный Другой должен обладать правом опровергнуть моё представление о нём.

Это чрезвычайно сильное положение.

И оно позволяет перенести принцип критического метода из отношения:

субъект — объект

в отношение:

субъект — субъект.

Именно здесь начинается та философия инаковости, которая будет особенно важна для нашей концепции всеединства.

Бубер: Я существует по-разному в разных отношениях

Наиболее известное философское выражение субъект-субъектного отношения в XX веке принадлежит Мартину Буберу.

Бубер не является звеном внутренней русской философской генеалогии от славянофилов к Соловьёву и Бахтину. Его следует рассматривать как **независимую параллель**, чрезвычайно важную для проверки нашей конструкции.

В книге *«Я и Ты»* Бубер различает два фундаментальных отношения:

Я — Оно

и

Я — Ты.

Отношение Я—Оно необходимо.

Мы рассматриваем вещи.

Измеряем.

Классифицируем.

Используем.

Строим понятия.

Без предметного отношения невозможны наука и практическая деятельность.

Проблема начинается тогда, когда этот тип отношения становится универсальным.

Когда другой человек тоже превращается исключительно в:

объект наблюдения;

набор характеристик;

социальную функцию;

носителя определённой группы;

средство для достижения моей цели.

Бубер противопоставляет этому отношение Я—Ты, в котором другой встречается именно как **субъект**, не сводимый к моему представлению о нём. Его философия делает особый акцент не на изолированном Я и не на изолированном Ты, а на том, что возникает **между ними**. Исследования Бубера характеризуют эту реляционность как центральную черту его зрелой философии: Я реализуется по-разному в зависимости от отношения Я—Оно или Я—Ты.

Это имеет радикальное следствие.

Я — не полностью готовая субстанция, которая сначала существует сама по себе, а потом выбирает тип отношения.

Само Я изменяется в зависимости от того, **как оно относится к Другому**.

В отношении Я—Оно существует одно Я.

В отношении Я—Ты — другое.

То есть:

отношение не просто соединяет уже готовых субъектов; оно участвует в их становлении.

Именно здесь появляется глубокая философская поддержка нашей основной формулы.

Я становлюсь собой через отношение.

Но Бубер идёт ещё дальше

Субъект-субъектное отношение у Бубера предполагает принципиальную несводимость Другого ко мне.

Ты не является частью моего сознания.

Не является функцией моей системы.

Не является способом моего самовыражения.

Поэтому встреча с Ты содержит момент непредсказуемости.

Я не могу полностью произвести Другого из себя.

Именно это обстоятельство делает встречу событием.

Если я заранее полностью определил человека:

его национальностью;

религией;

психологическим типом;

политической позицией;

социальной ролью,

я уже в значительной степени перевёл его из режима:

Ты

в режим:

Оно.

Здесь философия Бубера приобретает для нашего исследования прямое методологическое значение.

Она запрещает одному субъекту объявить себя обладателем исчерпывающей истины **о другом субъекте**.

Другой всегда способен превысить моё описание.

Однако одной встречи недостаточно

При всей глубине философии Бубера у неё есть ограничение.

Отношение Я—Ты описывается преимущественно как событие встречи и присутствия.

Но для нашей проблемы необходимо объяснить ещё более конкретно:

почему Другой необходим именно для моего самопознания?

Не просто почему достойно относиться к нему как к субъекту.

Не просто почему встреча преобразует.

А почему существуют такие аспекты моего собственного бытия, которые недоступны мне без него.

Здесь особенно важен Бахтин.

Бахтин: я принципиально не могу увидеть себя с твоего места

В ранней философии Бахтина появляется понятие, которое иногда переводится как **вненаходимость**.

Его исходная интуиция чрезвычайно проста.

Я никогда не занимаю в мире то же место, которое занимает другой человек.

Поэтому существует то, что Другой способен увидеть во мне, а я — нет.

Самый элементарный пример почти физический.

Я не могу непосредственно увидеть:

собственное лицо так, как его видит другой;

собственную фигуру со стороны;

выражение своих глаз в живой ситуации;

то место, которое моё тело занимает в общем пространстве.

Мне необходимо зеркало, фотография — или взгляд другого человека.

Но Бахтин переносит эту пространственную структуру значительно глубже.

Другой обладает по отношению ко мне **избытком видения**.

Он находится вне меня и поэтому способен увидеть мою завершённость, контекст моих поступков и некоторые аспекты моего существования, которые не открываются из моей собственной внутренней позиции. Исследования раннего Бахтина связывают эту «вненаходимость» именно с возможностью увидеть существование другого извне, а позднейшая теория диалога развивает из неё модель несводимости сознаний.

Это фундаментальный принцип:

различие позиций создаёт дополнительное знание.

Если мы находимся в одной точке, наши перспективы совпадают.

Но именно потому, что ты находишься там, где меня нет, ты способен увидеть то, чего я не вижу.

Следовательно:

инаковость перестаёт быть недостатком коммуникации.

Она становится **познавательным ресурсом**.

Я не могу завершить самого себя

Из этого следует ещё более сильный вывод.

Человек принципиально незавершён для самого себя.

Я переживаю себя изнутри как продолжающийся процесс.

Пока я жив, я не обладаю окончательным внешним образом собственной жизни.

Другой же способен видеть меня как определённую фигуру в мире.

Но и его взгляд не является окончательной истиной обо мне.

Он тоже ограничен своей позицией.

Поэтому возникает удивительная структура:

я знаю о себе то, чего не знает Другой;

Другой видит во мне то, чего не вижу я;

ни одна из этих перспектив не является полной;

более полное понимание возникает **между ними**.

Именно это составляет одну из глубоких основ бахтинского диалогизма.

Исследования Достоевского через Бахтина подчёркивают: сознание героя формируется во взаимодействии с другими сознаниями, а полнота субъекта принципиально недостижима в изоляции.

Здесь всеединство приобретает совершенно новое содержание.

Не целое над частями, а целое между частями

До сих пор можно было представить модель следующим образом:

существует целое;

существуют его части;

задача — правильно соединить части с целым.

Теперь структура меняется.

Само целое не обязательно существует как заранее известная форма.

Оно способно **возникать в отношении частей**.

То есть:

отношение не является вторичным по отношению к субъектам; отношение участвует в раскрытии самих субъектов.

Это и есть тот переход, которого нам не хватало.

Классический холизм может утверждать:

целое первично, часть получает смысл из него.

Атомизм:

части первичны, целое складывается из них.

Диалогическая модель предлагает третью возможность:

субъекты реальны и самостоятельны, но некоторые стороны их бытия возникают только в отношении.

Часть не растворяется в целом.

Но и не остаётся неизменной после встречи.

Инаковость как положительная ценность

Теперь можно значительно точнее определить понятие инаковости.

Обычная терпимость говорит:

Другой имеет право существовать, хотя он отличается от меня.

Плюрализм:

Другой может обладать собственной частичной истиной.

Диалог:

я могу чему-то научиться у Другого.

Но наше утверждение сильнее:

Другой необходим мне именно потому, что он не является мной.

Если Другой полностью совпадает со мной, он не открывает новую перспективу.

Если я ассимилировал его настолько, что он начинает воспроизводить мои собственные категории, я теряю источник сопротивления.

Следовательно, различие обладает положительной ценностью.

Не любое содержание различия истинно.

Но сама **независимость позиции Другого** необходима для проверки моей собственной позиции.

И отсюда возникает центральная формула этой главы:

Я становлюсь более собой через встречу с реально иным Другим.

Не вопреки различию.

А благодаря ему.

Это не означает, что Другой всегда прав

Здесь необходимо особенно важное ограничение.

Из нашей формулы легко сделать противоположную ошибку.

Если собственная позиция ограниченна, можно решить:

значит, чужая позиция автоматически истиннее.

Но это не следует ни из Бубера, ни из Бахтина, ни из нашей методологии.

Другой способен ошибаться.

Он способен:

- неправильно понимать меня;
- лгать;
- быть предубеждённым;
- навязывать собственную картину;
- видеть лишь один аспект ситуации.

Поэтому инаковость — **не критерий истины**.

Она является условием расширения проверки.

Это различие принципиально:

Другой не обладает истиной потому, что он Другой.
Но без Другого моя собственная претензия на истину проверена недостаточно.

Таким образом, субъект-субъектная парадигма не отменяет критический метод.

Она расширяет его.

Европейский принцип говорил:

теория должна встретиться с сопротивлением объекта.

Диалогический принцип добавляет:

субъект должен встретиться с сопротивлением другого субъекта.

И только там, где Другой действительно имеет право сказать:

«Нет, ты неправильно понимаешь меня»,

возникает подлинное отношение.

Диалог не означает согласия

Следовательно, настоящая диалогическая цивилизация вовсе не должна быть цивилизацией всеобщего согласия.

Это отличает нашу конструкцию от упрощённого понимания китайской гармонии.

Другой ценен именно потому, что способен не согласиться.

Конфликт иногда необходим.

Возражение необходимо.

Сопротивление необходимо.

Различие необходимо.

В этом смысле бахтинская полифония совсем не означает прекрасный хор, где все голоса гармонично сливаются.

Исследователи справедливо предупреждают против подобной романтизации: у Достоевского диалог постоянно включает спор, насилие, отказ, непонимание и столкновение сознаний.

Но именно поэтому диалог реален.

Если все голоса заранее обязаны звучать гармонично, полифония исчезает.

Получается монолог целого.

Подлинное единство должно выдерживать **несогласие частей**.

От индийской множественности к диалогической инаковости

Теперь становится особенно хорошо видно различие между индийской и той моделью, к которой мы подошли здесь.

Индийский вклад можно было сформулировать:

различные перспективы способны открывать разные стороны истины.

Диалогическая модель добавляет:

сама встреча перспектив способна изменить обе стороны.

Это уже не просто:

я вижу одну грань, ты другую.

А:

встретившись с твоей перспективой, я обнаруживаю границу своей собственной и вынужден преобразовать самого себя.

То есть:

различие → сопротивление → самокоррекция → развитие.

Именно здесь философия отношения соединяется с нашей концепцией цивилизационного импульса.

Цивилизация также может встретить Другого

Теперь перенесём эту структуру с личности на цивилизацию.

Цивилизация способна относиться к Другому несколькими способами.

Она может сказать:

Другой — враг.

Тогда различие должно быть уничтожено.

Она может сказать:

Другой отстал.

Тогда его необходимо сделать похожим на меня.

Она может сказать:

Другой имеет право существовать.

Это терпимость.

Она может сказать:

Другой обладает своей частью истины.

Это плюрализм.

Но возможен ещё один шаг:

встреча с Другим необходима мне, потому что только через неё я способен обнаружить пределы собственной цивилизационной формы.

Это и есть **конститутивная инаковость**.

Другой становится не внешней проблемой цивилизации.

Он становится одним из механизмов её самораскрытия.

Россия как гипотеза отношения

Именно теперь можно точнее понять, зачем нам понадобилась предыдущая историческая глава.

Россия формировалась через длительные отношения:

с Византией;

со степью;

с исламским миром;

с Европой;

с Кавказом;

с Азией.

Сам этот факт ещё ничего не доказывает.

Империя могла реагировать на различия насилием и унификацией, и неоднократно именно так и происходило.

Но историческая ситуация постоянно воспроизводила одну возможность:

Россия не могла окончательно определить себя вне отношения с Другим.

Особенно ярко это проявилось в отношениях с Европой.

Западничество говорит:

мы должны стать более европейскими.

Славянофильство:

наша встреча с Европой обнаружила, что мы иные.

Но обе стороны существуют благодаря одному и тому же Другому.

Без Европы сам вопрос:

«Что такое Россия?»

приобрёл бы совершенно другую форму.

Другой здесь не просто предоставляет готовый культурный материал.

Он создаёт **напряжение самоопределения**.

Именно поэтому русскую цивилизационную гипотезу можно теперь сформулировать гораздо сильнее.

Не:

Россия синтезирует Восток и Запад.

И не:

Россия терпима к различиям.

А:

русская цивилизационная субъектность неоднократно формировалась через отношение к тому, что не совпадало с ней самой.

Это уже принципиально иная конструкция.

Всеединство как открытое целое

Теперь можно вернуться к Соловьёву и сделать следующий шаг за пределы его классической метафизики.

Если Другой действительно необходим для моего самораскрытия, то я не могу заранее знать окончательную форму целого.

Потому что каждая новая встреча может открыть:

неизвестный аспект Другого;

неизвестный аспект меня;

неизвестный аспект самого отношения.

Следовательно:

подлинное всеединство должно быть открытым.

Оно не может быть системой, в которой всем заранее распределены места.

Иначе всё новое превращается только в подтверждение уже существующей картины.

Всеединство должно сохранять:

самостоятельность частей;

реальность различий;

возможность несогласия;

способность взаимного преобразования;

открытость самого целого будущему.

И это позволяет дать новое определение:

Всеединство — это такое отношение целого и частей, при котором различия не просто сохраняются, а становятся необходимыми условиями самораскрытия каждой части и самого целого.

Это значительно сильнее простой множественности.

Субъект-субъектная цивилизация

Теперь становится возможным говорить уже не только о философии отношения, но о потенциально новом типе цивилизации.

Субъект-объектная модель говорит:

я познаю и преобразую Другого.

Субъект-субъектная:

мы оба сохраняем способность познавать, отвечать и изменять друг друга.

В первой модели центр способен определить периферию.

Во второй периферия способна изменить представление центра о самом себе.

В первой чужая культура становится материалом включения.

Во второй она остаётся самостоятельным участником формирования общего мира.

Это может стать фундаментальным отличием:

унификация создаёт целое посредством уменьшения различий;
всеединство создаёт целое посредством продуктивности различий.

Здесь наша концепция наконец соединяет несколько линий исследования.

Европа дала принцип:

никакое утверждение не должно иметь иммунитета от критики.

Индия добавила:

никакая конечная перспектива не обязана исчерпывать целое.

Китай:

различия способны существовать в отношении.

Диалогическая линия добавляет:

Другой должен сохранять настолько реальную самостоятельность, чтобы его присутствие могло преобразовать меня самого.

И именно этот последний принцип позволяет перейти от плюрализма к всеединству.

От всеединства к самотрансценденции

Но из этого следует ещё один вывод.

Если я становлюсь более собой через Другого, то собственная идентичность перестаёт быть закрытой субстанцией.

Она должна обладать способностью **выходить за собственные пределы**.

Не уничтожать себя.

Но преодолевать представление, будто моя наличная форма уже выражает всю полноту того, чем я способен быть.

Это относится и к личности.

И к народу.

И к цивилизации.

Можно назвать такую способность:

самотрансценденцией.

Её принцип:

я сохраняю себя, но перестаю считать свою нынешнюю форму окончательной.

И здесь мы приближаемся к одному из самых парадоксальных явлений русской истории.

Русское самосознание неоднократно пыталось определить собственную историческую задачу через нечто более широкое, чем собственно этническое русское:

православное царство;

империю;

всечеловечность;

всеединство;

мировую революцию;

советский интернационализм.

В каждом случае русское как будто стремилось выйти за пределы просто русского.

Отсюда возникает парадоксальная формула:

русское раскрывается, перерастая собственно русское.

Но здесь находится и огромная опасность.

Самотрансценденция способна стать самоотрицанием.

Служение целому — растворением части.

Универсализм — оправданием жертвы конкретного человека или народа ради абстрактной миссии.

Поэтому следующим шагом нашего исследования должен стать вопрос:

где проходит граница между самотрансценденцией и самоутратой?

Именно эту границу особенно ярко позволяет исследовать российский и советский опыт XX века.

Глава 12. Русская самотрансценденция: от империи к СССР

В предыдущей главе мы пришли к формуле:

Я становлюсь более собой через встречу с реально иным Другим.

Но из неё следует ещё один, гораздо более трудный принцип.

Если встреча с Другим действительно способна раскрывать во мне то, чего я прежде не знал, моя идентичность не может быть окончательно замкнута в своей наличной форме.

Она должна обладать способностью выходить за собственные пределы.

Назовём эту способность **самотрансценденцией**.

Самотрансценденция не означает отказа от себя.

Она означает:

субъект сохраняет свою индивидуальность, но перестаёт считать собственную наличную форму последней мерой самого себя.

Применительно к цивилизации это означает, что народ способен связывать смысл собственного существования с чем-то более широким, чем непосредственное воспроизводство своей этнической формы.

И именно здесь возникает одна из наиболее устойчивых и одновременно парадоксальных особенностей русской исторической субъектности.

На разных этапах русское самосознание пыталось определить себя через:

- православное христианское целое;
- империю;
- всечеловеческую миссию;
- всеединство;
- мировую революцию;
- советский интернационализм.

Содержание этих проектов радикально различалось.

Православное царство и коммунистический Интернационал могут показаться почти противоположными мирами.

Но на уровне структуры между ними обнаруживается удивительное сходство:

русское снова и снова пытается оправдать собственное историческое существование через служение целому, которое должно быть шире самого русского народа.

Именно эту повторяющуюся структуру мы и попробуем исследовать.

Православный универсализм: истина выше народа

Первой формой русской самотрансценденции становится христианство.

Принятие византийской православной традиции означало, что Русь включила себя в религиозную общность, принципиально превосходившую племенную или этническую принадлежность.

Христианская истина не могла быть только «русской истиной».

Она претендовала на универсальность.

Русский человек становился членом сообщества, которое мыслило себя частью Вселенской Церкви.

В этом смысле уже сама христианизация создавала важный разрыв между:

этнической принадлежностью

и

универсальным горизонтом истины.

Позднее, после падения Константинополя, в русской книжной традиции появляется образ Москвы как «Третьего Рима».

Но здесь необходима историческая осторожность.

Современные исследования показывают, что значение этой формулы в XVI веке часто преувеличивалось позднейшей историографией. Первоначально она была связана не столько с программой всемирной экспансии, сколько с религиозной идеей сохранения истинной православной веры после падения Рима и Константинополя; сами упоминания «Третьего Рима» были редкими и лишь позднее получили более выраженное имперское прочтение.

Но для нашей темы важна сама структура возникающего самосознания.

Москва получает значение не просто потому, что она Москва.

Её историческое достоинство связывается с задачей:

хранить нечто универсальное, превышающее её собственную локальную форму.

Это уже модель самотрансценденции.

Народ получает смысл через служение тому, что считает выше самого себя.

Разумеется, эта модель содержит очевидную опасность.

Очень легко перейти от утверждения:

«мы служим универсальной истине»

к утверждению:

«следовательно, именно мы являемся её исключительными носителями».

Тогда универсализм превращается в сакрализацию собственного центра.

Эта двойственность будет сопровождать русскую историю постоянно.

Империя: государство становится шире этнического народа

Следующий этап переводит тот же принцип из религиозной плоскости в государственную.

Как мы уже видели, Московское государство достаточно рано становится многоэтничным и многоконфессиональным. Задолго до официального провозглашения Российской империи в его границах жили различные народы и религиозные сообщества. Историки подчёркивают, что Россия практически с начала раннего Нового времени развивалась как многонациональное государство, причём до позднего XIX века религиозная принадлежность зачастую была для имперской администрации важнее современных этнических категорий.

Здесь возникает фундаментальная особенность.

Политическое целое оказывается **значительно шире русского этноса**.

Россия не становится национальным государством русских, которое затем просто получает колонии.

Имперское и национальное формируются одновременно и переплетаются друг с другом.

Историки русского имперского самосознания отмечают, что к XVIII–XIX векам национальные дискурсы в России, как правило, не противопоставлялись имперскому целому, а включались в

него. Иными словами, образ России как империи был для значительной части образованного общества более фундаментальным, чем идея России как обычного национального государства.

Нэнси Коллман показывает сходную структуру на институциональном уровне. Российская раннемодерная империя управляла разнообразием посредством своего рода «политики различий»: центр требовал лояльности, налогов, военной службы и признания верховной власти, но во многих случаях сохранял местные религии, языки, элиты и обычаи. К концу XVIII века, по её оценке, складывающееся русское национальное сознание уже было отчётливо имперским и включало представление о многообразии народов империи.

Это не означает равноправия.

Империя оставалась иерархической.

Православие обладало привилегированным статусом.

Существовали завоевание, русификация и дискриминация.

Но структурно произошло нечто важное:

русское политическое самосознание всё труднее было отделить от существования нерусских народов внутри общего государства.

Российское целое перестало совпадать с русским этническим телом.

«Русский» и «российский»

Даже язык отразил это различие.

Русская традиция сохранила два близких, но не тождественных понятия:

русский

и

российский.

Первое могло обозначать прежде всего культурно-этническую принадлежность.

Второе — принадлежность к более широкому политическому пространству государства.

Историки национальной политики Российской империи специально обращают внимание на это различие между *russkii* и *rossiiskii*.

Само по себе существование двух слов, конечно, ничего не доказывает.

Но оно отражает реальную историческую проблему:

русский народ оказывается ядром государства, которое невозможно определить исключительно как государство русских.

Это создаёт своеобразное напряжение идентичности.

Русский одновременно:

является конкретным народом

и

участвует в создании целого, которое не должно полностью совпадать с этим народом.

Именно здесь может находиться один из исторических источников русской способности мыслить себя через наднациональную форму.

Цена имперской универсальности

Однако уже на этом этапе обнаруживается фундаментальный парадокс.

Если русский народ является главным государствообразующим ядром империи, но сама империя не является обычным национальным государством русских, то где заканчивается собственно русское и начинается российское?

У поляка могла существовать Польша как национальный образ.

У грузина — Грузия.

У армянина — Армения.

У татарина — собственная конфессионально-культурная общность.

Русский же всё чаще связывал своё политическое существование с **империей как целым**.

Именно поэтому русский национализм XIX века постоянно сталкивался с трудностью:

строить ли русское национальное государство

или

сохранять многонациональную Россию?

Полностью совместить оба принципа было невозможно.

И здесь впервые возникает возможность своеобразной **самоотдачи национальной формы целому**.

Русское получает политическое величие через империю, но чем более универсальной становится империя, тем труднее определить отдельное пространство именно русского национального субъекта.

Эта проблема станет значительно острее уже в СССР.

Достоевский: национальность, которая должна выйти к человечеству

На философском уровне тот же переход мы уже увидели у Достоевского.

Его всечеловечность интересна здесь именно потому, что она содержит необычную модель национального достоинства.

Обычно национальное самоутверждение строится по формуле:

мой народ велик благодаря собственной особенности.

У Достоевского появляется более парадоксальная мысль:

русский народ реализует своё высшее предназначение тогда, когда способен выйти за пределы исключительно собственного и отозваться на чужое.

Отсюда его идея «всемирной отзывчивости».

При всей мессианской проблематичности такой конструкции её внутреннее устройство очевидно:

русское должно доказать свою полноту посредством способности стать шире русского.

Именно здесь можно сформулировать нашу центральную мысль:

русское раскрывается, перерастая собственно русское.

Но в XIX веке эта формула оставалась прежде всего религиозно-философской гипотезой.

XX век превратил её в гигантский исторический эксперимент.

Революция уничтожает старую форму универсализма

На первый взгляд большевистская революция полностью разрушает предыдущую линию.

Православие объявляется пережитком.

Монархия уничтожается.

Имперская символика отвергается.

Русский национализм становится подозрительным.

На место православной вселенскости приходит:

мировая революция.

На место христианского братства:

пролетарский интернационализм.

На место имперского государства:

формально добровольный союз национальных республик.

Кажется, что произошёл абсолютный разрыв.

Но если смотреть не на содержание идеологии, а на её когнитивную структуру, обнаруживается удивительная преемственность.

Новая власть снова говорит русскому человеку:

смысл твоей истории находится не только в тебе самом.

Теперь он находится в:

освобождении мирового пролетариата;

международной революции;

построении универсального социалистического общества.

Частное национальное снова подчиняется универсальному.

Изменился универсализм.

Но сохранилась сама установка:

русское должно оправдать себя через выход за пределы русского.

Большевики и подозрение к русскому национализму

Причём раннесоветская политика довела эту установку значительно дальше, чем Российская империя.

Большевики исходили из различия между национализмом угнетающей и угнетённых наций.

Русский великодержавный национализм рассматривался ими как особенно опасное наследие империи.

Поэтому советская власть в 1920-е годы провела политику **коренизации**.

Создавались национальные территориальные образования.

Развивались местные языки.

Формировались национальные административные кадры.

Создавались национальные школы, издательства, театры, литературные союзы и культурные институты. Историки называют СССР первым государством, которое систематически институционализировало своего рода «позитивную дискриминацию» в пользу национальных меньшинств; Терри Мартин поэтому предложил знаменитое определение раннего СССР как *affirmative action empire*.

Цель этой политики не была либеральным культурным плюрализмом.

Большевики стремились нейтрализовать антиимперские национализмы и включить нерусские общества в единый социалистический проект.

Но эффект был парадоксальным:

советское государство само институционализировало многие нерусские национальные формы.

Создавались республики, элиты, литературные языки и национальные культурные институты.

При этом положение русских оказалось совершенно особенным.

Советская асимметрия: национальные формы для других и союзное целое для русских

Именно здесь мы подходим к одному из наиболее интересных исторических феноменов.

Большинство крупных народов СССР получило союзные республики, воспринимавшиеся как их национально-территориальные формы.

Украина.

Грузия.

Армения.

Казахстан.

Узбекистан.

И другие.

Русские также составляли подавляющее большинство населения РСФСР.

Но сама РСФСР обладала гораздо более слабой отдельной национально-институциональной субъектностью по отношению к общесоюзному центру.

Особенно показательно, что в раннесоветской конструкции русским не создали отдельной Российской коммунистической партии, сопоставимой с партийными организациями союзных республик, а ряд собственно российских институтов отсутствовал или был фактически слит с союзными. Историки связывают эту асимметрию именно с первоначальной большевистской политикой сдерживания русского национализма и стремлением направить русскую идентичность к общесоюзному центру.

Здесь возникает исторический парадокс, чрезвычайно важный для нашей гипотезы.

Украинец мог быть:

украинцем

и одновременно

советским человеком.

Грузин:

грузином

и

советским.

Армянин:

армянином

и

советским.

У каждого существовала институционально оформленная национальная республика, собственная культурная инфраструктура и официально фиксируемая национальность.

Для русского же граница:

русский ↔ советский

становилась значительно менее отчётливой.

Современные исследования постсоветской идентичности отмечают именно эту асимметрию: РСФСР не воспринималась большинством русских как отдельная национальная родина, а этнические русские в большей степени, чем многие нерусские народы, идентифицировали своим отечеством СССР в целом.

Вот здесь формула:

русское раскрывается, перерастая собственно русское

перестаёт быть только философской метафорой.

Она получает институциональное выражение.

«Русское побеждает, переставая называться русским»

Это позволяет предложить ещё более парадоксальную формулу:

в советском проекте русское во многом побеждает именно тогда, когда перестаёт называться русским.

Эту формулу необходимо понимать очень осторожно.

Она не означает, будто СССР был просто Российской империей под другим названием.

Это исторически неверно.

Советская власть создала новые национальные институты, проводила коренизацию и формально строила государство на принципе равенства республик.

Она также не означает, что русские были лишены фактического влияния.

Напротив.

Русский язык постепенно становился главным языком межнационального общения.

Русская культура занимала особое место.

После 1930-х годов происходил заметный поворот к более руссоцентричной символике, а позднесоветская модернизация способствовала языковой и культурной русификации значительных групп населения. Исследования подчёркивают эту двойственность: СССР поддерживал национальные формы и одновременно оказался чрезвычайно мощным агентом русификации.

Именно поэтому советский парадокс нельзя выразить простой формулой:

русские господствовали

или

русские были подавлены.

Обе формулы слишком грубы.

Точнее сказать:

русская культура и русский язык всё сильнее становились инфраструктурой общего советского пространства, тогда как отдельная русская национальная институциональная форма оставалась относительно слабой.

То есть русское становилось **универсальным носителем целого** — и именно поэтому отчасти теряло границу собственной частности.

Господство и саморазмывание

Здесь мы сталкиваемся с совершенно необычной структурой.

Русский народ был крупнейшим народом СССР.

Москва была политическим центром.

Русский язык имел привилегированное практическое положение.

Русская историческая символика после сталинского поворота всё активнее использовалась для легитимации государства.

Но одновременно:

советское целое всё труднее было отделить от русского,

а

русское — от советского.

Исследования советской идентичности отмечают, что большевики первоначально пытались подавлять самостоятельный русский национализм в пользу интернациональной идентичности; позднее государство частично реабилитировало русскую национальную традицию, но связывало её прежде всего с советским и имперским целым.

Получается парадокс:

русские одновременно были центральным народом системы и народом, чья отдельная национальная форма наиболее полно растворялась в общегосударственной.

Можно сказать ещё сильнее:

русский часто переживал величие собственного народа не через получение отдельного национального пространства, а через принадлежность к огромному наднациональному государству.

Здесь проявляется тот принцип, который уже существовал в имперской форме, но при СССР становится особенно явным.

«Моё величие — не получить больше, а нести больше»

Эту структуру можно выразить ещё одной формулой:

моё величие состоит не в том, чтобы получить от целого больше остальных, а в том, чтобы нести на себе больше остальных.

Это, конечно, не историческая формула, которую можно непосредственно приписать всему русскому народу.

Это наша реконструкция определённого типа цивилизационного самосознания.

Но она позволяет понять странное соединение:

державности;

жертвенности;

универсализма;

слабости отдельной этнонациональной формы.

Русский образ собственного исторического достоинства часто строился не столько вокруг идеи:

государство существует ради моего народа,

сколько вокруг противоположной:

мой народ существует ради большого государства, исторической задачи или универсальной идеи.

Православное царство.

Империя.

Победа в большой войне.

Мировая революция.

Советский проект.

Каждый раз конкретное содержание меняется.

Но субъекту предлагается выйти за границу частного существования и идентифицировать себя с более широким целым.

Но СССР не был гармоническим всеединством

Здесь необходимо поставить жёсткое ограничение.

Из того, что советская система создала наднациональную идентичность, вовсе не следует, что она осуществила всеединство.

Она сохраняла фундаментальную проблему, уже знакомую нам по другим цивилизационным моделям.

Национальные различия признавались.

Но политическое целое обладало монополией на определение допустимого содержания этих различий.

Республики имели национальные формы.

Но не обладали свободой поставить под сомнение руководящую роль коммунистической партии.

Культуры могли различаться.

Но политическая истина должна была оставаться общей.

Иными словами:

множественность была институционализирована, но её право сопротивляться целому было ограничено.

При Сталине эта проблема приобрела трагические формы.

Культурная автономия сочеталась с репрессиями.

Некоторые народы подверглись массовым депортациям.

Первоначальная коренизация была существенно ограничена.

Русская историческая символика и русский язык получили возрастающее значение.

Поэтому СССР нельзя изображать реализацией принципа:

«единство без уничтожения различий».

Историческая картина значительно противоречивее. Исследователи характеризуют советскую национальную систему именно как сочетание реального развития национальных республик и элит с сильной централизацией, руссоцентрическими поворотами и неравенством между национальностями.

Но для нашего исследования это не отменяет главного.

Советский опыт показывает, насколько далеко может зайти русская самотрансценденция.

Преемственность через радикальный разрыв

Теперь можно увидеть один из наиболее удивительных моментов русской истории.

Революция отвергает:

православие;

монархию;

дворянскую культуру;

имперскую символику;

старую философию истории.

Казалось бы, цивилизационная структура должна исчезнуть полностью.

Но вопрос остаётся:

как может русский исторический субъект существовать внутри универсального целого, которое шире самого русского народа?

До революции ответ:

православная империя.

После революции:

социалистический Союз.

Ответы противоположны.

Вопрос сохраняется.

Именно поэтому можно говорить о своеобразном **трансидеологическом инварианте**.

Он заключается не в конкретной доктрине, а в повторяющейся архитектуре:

частное русское → выход за собственную частность → универсальное целое.

Православие:

русский → православный христианский мир.

Империя:

русский → российское многонациональное государство.

Достоевский:

русский → всечеловек.

Соловьёв:

национальная индивидуальность → всеединство.

Большевизм:

русский рабочий → мировой пролетариат.

СССР:

русский → советский человек.

Эта повторяемость слишком значительна, чтобы её просто игнорировать.

Но она ещё не доказывает существование мистической «миссии России».

Гораздо осторожнее сказать:

в русской истории чрезвычайно устойчиво воспроизводится проблема самотрансценденции национального субъекта.

Слабость русского национализма как обратная сторона универсализма?

Теперь возникает один из наиболее интересных вопросов всей статьи.

Не является ли сравнительная слабость отдельной русской национальной институциональной формы обратной стороной необычайной силы русского универсализма?

Это пока гипотеза.

Но советский опыт делает её заслуживающей проверки.

Многие нерусские народы СССР входили в общее пространство через ясную двойную конструкцию:

национальная республика + Советский Союз.

Русские в гораздо большей степени идентифицировались непосредственно с союзным целым. Современные исследования отмечают, что именно эта слабая эмоциональная связь русских с РСФСР отличала их от многих титульных народов союзных республик.

В результате после распада СССР возник странный вопрос:

если Советский Союз исчез, что именно осталось русскому народу как его отдельная политическая форма?

Для украинца существовала Украина.

Для грузина — Грузия.

Для армянина — Армения.

А русский должен был заново обнаружить:

чем Российская Федерация отличается от того огромного целого, которое он привык считать своим отечеством?

Это объясняет, почему проблема русского национального и российского наднационального до сих пор остаётся интеллектуально сложной.

Но для нашей статьи важнее сам исторический механизм.

Самотрансценденция как цивилизационный ресурс

Если отделить идею от конкретных политических режимов, обнаруживается огромный позитивный потенциал.

Субъект, способный выйти за пределы собственной частности, может:

- видеть ценность Другого;
- связывать себя с более широким человечеством;
- отказаться от этнического эгоизма;
- участвовать в создании общего пространства;
- признавать, что его собственная культура не исчерпывает целое.

Это именно то, что необходимо для цивилизации всеединства.

Потому что часть не должна утверждать:

я и есть целое.

Она должна быть способна сказать:

я принадлежу целому, которое больше меня.

Но этого недостаточно.

Потому что та же способность имеет и противоположную сторону.

Когда самотрансценденция становится самоотрицанием

Если субъект постоянно существует ради более широкого целого, возникает вопрос:

имеет ли он право оставаться собой?

Народ может настолько связать достоинство со служением империи, мировой идее или государству, что собственное существование начинает восприниматься как нечто второстепенное.

Человек становится ресурсом миссии.

Народ — ресурсом государства.

Настоящее — жертвой будущего.

И тогда формула:

«я становлюсь больше себя»

незаметно превращается в:

«я должен исчезнуть ради большего».

Это уже не самотрансценденция.

Это **самоотрицание**.

И здесь проходит важнейшая граница.

Подлинное всеединство требует:

Другой не должен раствориться во мне.

Но оно требует и симметричного принципа:

я не должен раствориться в целом.

Иначе всеединство превращается в жертвенную идеологию.

Самотрансценденция без самоотрицания

Поэтому опыт Российской империи и СССР позволяет сформулировать следующий принцип нашей будущей цивилизационной модели:

самотрансценденция без самоотрицания.

Часть должна быть способна выйти за пределы собственной замкнутости.

Но она должна сохранить самостоятельную субъектность.

Народ должен быть способен участвовать в универсальном.

Но универсальное не должно требовать исчезновения народа.

Личность способна служить целому.

Но целое существует не для уничтожения личности.

Именно здесь мы возвращаемся к соборности Хомякова, но уже на значительно более сложном историческом уровне:

единство не имеет права уничтожать свободу тех, кто его образует.

Теперь наша русская формула приобретает законченную двойную структуру:

инаковость без ассимиляции;

и

самотрансценденция без самоотрицания.

Только вместе они могут образовать всеединство.

От империи и СССР — к цивилизации самодуха

Именно здесь впервые появляется возможность увидеть связь с тем понятием, которое позднее станет итоговым для нашего исследования.

Традиционная цивилизация говорит:

человек принадлежит целому.

Модерная цивилизация:

человек освобождается от целого.

Но возможна третья форма:

человек свободно выходит к целому, сохраняя самостоятельность и признавая самостоятельность Другого.

Если использовать антропософскую терминологию, именно такая структура начинает приближать нас к понятию **самодуха**.

Но пока ещё слишком рано утверждать, что историческая Россия осуществила эту ступень.

Наоборот.

Российская история показывает одновременно:

необычайную способность к универсальному выходу за пределы собственного национального Я

и

столь же серьёзную опасность растворения конкретного человека и народа в абстрактном целом.

Поэтому всеединство остаётся здесь не достигнутым состоянием, а **задачей**.

Русский исторический опыт сформулировал проблему:

как стать больше себя, не переставая быть собой?

И именно этот вопрос приводит нас к следующему, неизбежному этапу исследования.

Потому что в истории России существовала не только линия всеединства.

Существовала и прямо противоположная:

централизация;

русификация;

подавление автономии;

имперское насилие;

депортации;

попытка заменить живое многообразие управляемым единообразием.

Следовательно, дальнейший вопрос должен быть поставлен предельно жёстко:

где проходит граница между всеединством и унификацией?

Без ответа на него вся наша концепция русской цивилизационной особенности рискует превратиться в красивую идеологическую конструкцию.

Глава 13. Русская трагедия: всеединство или унификация?

В предыдущих главах мы реконструировали одну из линий русского цивилизационного развития.

Россия формируется во взаимодействии с другими культурными мирами. Русская философия постепенно вырабатывает идеи цельности, соборности, всечеловечности и всеединства. Другой начинает пониматься не только как внешняя граница, но как возможное условие собственного самораскрытия. Русская идентичность неоднократно выходит за пределы чисто этнической формы и связывает себя с более широким универсальным целым.

Но именно здесь наше исследование обязано поставить против собственной гипотезы наиболее сильные возражения.

Потому что та же история России содержит совершенно другую линию.

Централизацию.

Русификацию.

Подавление локальной автономии.

Ограничение языков и религий.

Имперское завоевание.

Советские репрессии.

Депортации целых народов.

Если всё это является частью того же исторического опыта, имеем ли мы вообще право говорить о России как о пространстве всеединства?

Ответ может быть только один:

если всеединство понимать как уже достигнутое состояние русской истории — нет.

История этого не подтверждает.

Более того, именно русская история особенно наглядно показывает, как легко стремление к универсальному целому превращается в свою противоположность:

единство становится унификацией.

И тогда возникает центральное противоречие русского цивилизационного опыта.

Одна его линия говорит:

Другой необходим мне, чтобы стать более собой.

Другая:

Другой должен стать более похожим на меня, чтобы целое оставалось единым.

Борьба этих двух принципов и составляет то, что можно назвать русской трагедией всеединства.

Многообразие ещё не означает признания Другого

Прежде всего необходимо отказаться от одного слишком лёгкого аргумента.

Нельзя сказать:

Россия на протяжении столетий была многонациональной — следовательно, она реализовывала принцип всеединства.

Многонациональными были Османская, Габсбургская и Цинская империи.

Сам факт существования различных народов внутри одного государства ничего не говорит о характере отношений между ними.

Империя может сохранять различия потому, что их уважает.

Но может сохранять их и потому, что не обладает возможностью или потребностью их уничтожить.

Различные народы могут быть субъектами общего мира.

А могут быть административными объектами, каждому из которых государство определяет предназначенное место.

Именно поэтому главный критерий всеединства должен быть значительно строже:

сохраняет ли Другой право быть действительно иным — настолько иным, чтобы его позиция могла изменить само целое?

Если нет, перед нами ещё не всеединство.

Перед нами только управление многообразием.

Российская империя долго управляла именно различиями

В этом отношении история Российской империи сложнее привычного образа непрерывной русификации.

Современная историография подчёркивает, что имперское правительство большую часть своей истории вовсе не пыталось последовательно превратить всех подданных в этнических русских. Оно широко использовало местные элиты, различные правовые порядки, конфессиональные структуры и языки управления. Теодор Уикс, исследовавший русификацию, специально предостерегает от представления о едином, неизменном и охватывающем всю империю плане культурной ассимиляции.

Именно поэтому мы могли говорить о России как об историческом пространстве различий.

Но из этого не следует, что имперская система признавала все различия равноправными.

Над ними существовал политический и символический центр.

Монархия.

Русский государственный язык.

Привилегированное православие.

Имперская бюрократия.

Различие допускалось до тех пор, пока оно оставалось совместимым с лояльностью целому.

Это означает, что уже внутри ранней модели присутствовало фундаментальное напряжение:

многообразие признаётся практически, но право определять границы допустимого многообразия сохраняет центр.

Пока государство уверено в своей способности управлять различиями, подобная система может быть сравнительно гибкой.

Но когда центр начинает воспринимать различие как политическую угрозу, возникает соблазн заменить управление различиями их унификацией.

XIX век: от управления различиями к попыткам их преобразования

Особенно заметно это становится во второй половине XIX века.

После польского восстания 1863 года, роста национальных движений и постепенного распространения современной идеи национального государства имперская власть всё чаще сталкивается с новым типом проблемы.

Раньше можно было управлять:

поляком как католиком;

татарином как мусульманином;

финном как жителем автономного Великого княжества.

Теперь всё чаще возникали современные национальные движения, говорившие:

мы представляем самостоятельную историческую общность и хотим сами определять форму своего существования.

Именно здесь прежняя имперская логика различий начинает конфликтовать с новой логикой политической субъектности.

Политика русификации усиливается особенно в западных областях империи, хотя её интенсивность и формы существенно различались по регионам. Современные исследования поэтому рассматривают русификацию не как единую программу, а как комплекс различных административных, языковых, образовательных и конфессиональных практик, особенно усилившихся с 1860-х годов.

И здесь происходит принципиальный переход.

Государство уже не только требует:

будь лоялен общему целому.

Оно всё чаще начинает требовать:

стань культурно ближе к центру этого целого.

Это уже другая модель.

Когда язык становится инструментом единства

Особенно показательной становится языковая политика.

Общий государственный язык объективно необходим большому политическому пространству.

Без языка межрегионального общения трудно создать:

государственную администрацию;

армию;

систему образования;

экономический рынок;

научное пространство.

Поэтому распространение русского языка само по себе ещё не является отрицанием всеединства.

Проблема возникает там, где функция общего языка превращается в требование **замещения локального языка**.

Различие становится существенным.

В первом случае:

русский язык добавляется к языку человека.

Во втором:

русский язык должен постепенно вытеснить его.

Первая модель создаёт пространство коммуникации.

Вторая — пространство ассимиляции.

Именно такие напряжения возникали в различных частях поздней Российской империи. Русификационная политика могла включать расширение русского языка в образовании, администрации и культурной сфере. При этом степень давления существенно зависела от региона и исторического периода.

Здесь впервые особенно ясно проявляется отличие всеединства от унификации:

всеединство добавляет общий язык к различию; унификация превращает общий язык в средство исчезновения различия.

Православие: универсальная истина или привилегированная идентичность?

Аналогичная проблема возникает в религиозной сфере.

Православие дало русской культуре мощный универсальный горизонт.

Именно оно позволило ранней Руси выйти за пределы племенной идентичности и включить себя в более широкое христианское пространство.

Но в Российской империи православие было одновременно не только религией большинства русских, но и **привилегированной государственной конфессией**.

Это принципиально меняло характер отношения.

Если православие утверждает:

истина универсальна и должна быть свободно принята человеком,

мы имеем религиозный универсализм.

Если государство утверждает:

принадлежность к православию является признаком политической и культурной благонадёжности,

религиозное всеобщее начинает смешиваться с административной унификацией.

Исследования позднеимперской политики показывают, что православная церковь использовалась как один из инструментов интеграции нерусских народов; именно в XIX веке взаимодействие религиозной политики и этнического самосознания становится особенно напряжённым.

Особенно интересен мусульманский пример.

Как мы уже видели, империя способна была институционально признать ислам и создать механизмы взаимодействия с мусульманским духовенством.

Но в другие периоды государство стремилось значительно сильнее интегрировать мусульманские сообщества через русскоязычное образование и непосредственное административное управление. Исследование политики в отношении волго-уральских мусульман специально показывает, как проект русификации был связан с попыткой сформировать более непосредственно управляемого имперского подданного.

И вновь мы видим обе линии внутри одной истории.

Другой может быть признан.

И:

Другого можно попытаться переделать.

Централизация как постоянный соблазн

Но русская трагедия глубже одной национальной политики.

Её корни находятся в самом отношении:

центр — целое — часть.

Огромное государство, сформированное на пространстве Восточной Европы и Северной Азии, постоянно сталкивалось с задачей удержания территорий, резко различавшихся:

географически;

культурно;

экономически;

религиозно.

Один из возможных ответов:

позволить различиям формировать само устройство целого.

Другой:

укреплять центр, чтобы различия не смогли разрушить государство.

Русская государственная традиция очень часто выбирала второй путь.

Это имело понятные исторические основания:

- огромные расстояния;
- слабость коммуникаций;
- внешние угрозы;
- необходимость быстрой мобилизации;
- страх сепаратизма.

Но независимо от причин результат создавал определённую политическую привычку:

целое определяется центром, а части приспосабливаются к нему.

Именно здесь политическая централизация начинает противоречить философскому принципу соборности.

Потому что соборность предполагает:

целое существует благодаря свободному участию частей.

Централизация в своей крайней форме говорит:

части существуют благодаря тому, что центр удерживает целое.

Это почти противоположные онтологии общества.

Советская революция попыталась разорвать этот круг

Парадоксально, но первоначальный большевистский проект попытался радикально отказаться от старой имперской унификации.

Как мы уже видели, политика коренизации 1920-х годов поддерживала локальные языки, формировала национальные кадры и институционально закрепляла национальные территории.

Это был необычайно смелый исторический эксперимент.

Советское государство пыталось сказать:

национальные различия не обязательно должны исчезнуть внутри универсального социалистического проекта.

Наоборот:

социалистическое целое может быть построено через развитие национальных форм.

Именно поэтому советская национальная политика первоначально создала такое количество национальных республик, автономий, образовательных систем и культурных институтов. Историки подчёркивают сознательное стремление ранних большевиков ограничить великорусский шовинизм и встроить нерусские народы в государство через развитие их собственных институциональных форм.

Это, пожалуй, один из исторических моментов, наиболее близко подошедших к формуле:

единство через сохранение различий.

Но эксперимент обнаружил собственную границу.

Национальная форма — но не политическая инаковость

Проблема советской модели заключалась в том, что признание различия имело очень строгий предел.

Различными могли быть:

языки;

литературы;

народные традиции;

национальные территории;

культурные символы.

Но значительно труднее было допустить различие в вопросе:

каким должно быть само целое?

Все республики должны были признавать:

руководящую роль партии;

марксистско-ленинскую идеологию;

единую политическую систему;

общую экономическую модель;

верховенство центральной власти.

То есть Советский Союз создал чрезвычайно интересную конструкцию:

культурная множественность внутри политического монизма.

Именно здесь пролегает граница между многообразием и всеединством.

Другой может говорить на своём языке.

Но может ли он сказать:

«Я иначе понимаю устройство нашего общего целого»?

Если нет, его субъектность ограничена.

Другой существует как национальная форма.

Но не как равноправный соавтор принципов целого.

От коренизации к централизации

В 1930-е годы это противоречие усиливается.

Ранняя коренизация постепенно ограничивается, политическая система резко централизуется, а роль русского языка и русской культуры в общесоюзном пространстве возрастает. Историк Терри Мартин показывает, что уже в 1933–1938 годах происходила существенная перестройка прежней политики, связанная в том числе с новым отношением к русской национальной идентичности и положению русских внутри СССР.

Важно вновь избежать слишком простой формулы:

СССР просто вернулся к царской русификации.

Это неверно.

Советское государство продолжало поддерживать национальные республики, языки и культуры.

Национальность оставалась официально признаваемой категорией.

Но одновременно русский язык всё больше становился необходимым языком общесоюзной мобильности, управления, науки, армии и образования. Исследования различают собственно русификацию и более широкую советизацию: целью советского проекта была прежде всего политическая и социальная трансформация населения, хотя на практике эта трансформация всё чаще распространялась посредством русского языка и культурных моделей.

И здесь снова появляется знакомая нам структура:

универсальное целое начинает принимать форму своего наиболее крупного культурного ядра.

Граница между:

советским

и

русским

становится всё менее ясной.

Репрессия превращает различие в подозрение

Но наиболее трагическая стадия начинается тогда, когда инаковость перестаёт восприниматься просто как культурное различие и начинает интерпретироваться как **потенциальная политическая нелояльность**.

В условиях сталинского государства категории населения всё чаще оценивались с точки зрения безопасности.

Особенно во время Большого террора проводились так называемые «национальные операции» НКВД, направленные против групп, которые власти связывали с потенциально враждебными иностранными государствами. Современные исследования характеризуют эти операции как одну из крупнейших кампаний государственного террора против этнических меньшинств в Европе XX века.

Здесь происходит страшная инверсия нашего принципа инаковости.

Формула:

Другой видит то, чего не вижу я, поэтому способен расширить мой мир

сменяется формулой:

Другой связан с иным миром, следовательно, ему нельзя полностью доверять.

Инаковость превращается из познавательного ресурса в фактор подозрения.

Это уже полное отрицание субъект-субъектной парадигмы.

Депортации: коллективная вина как крайняя форма унификации

Предельное выражение эта логика получает в депортациях народов.

В 1937 году было принудительно переселено корейское население советского Дальнего Востока.

Во время Второй мировой войны и непосредственно после неё массовым депортациям подверглись немцы Поволжья, карачаевцы, калмыки, чеченцы, ингуши, балкарцы, крымские татары и другие группы. Исследования советских депортаций подчёркивают, что в ряде случаев перемещались практически целые национальные общности, причём принадлежность к этнической группе сама становилась основанием коллективного наказания.

Масштаб был огромен. Современное экономико-историческое исследование сталинских депортаций отмечает более двух миллионов насильственно переселённых советских граждан только в военный период, причём многие были перемещены именно по признаку этнической принадлежности.

Здесь наша философская проблема приобретает почти предельную ясность.

Субъект перестаёт рассматриваться как отдельная личность.

Человеку больше не позволяется сказать:

я — это я; судите меня по моим действиям.

Государство отвечает:

ты принадлежишь к группе, а потому несёшь судьбу группы.

Индивидуальная субъектность уничтожается коллективной категорией.

Это противоположность всему тому, что мы ранее называли всеединством.

Потому что всеединство предполагает:

целое раскрывает индивидуальность части.

Депортационная логика делает обратное:

целое стирает индивидуальность части посредством заранее присвоенной ей категории.

Но можно ли назвать советские репрессии именно «русской» линией?

Здесь необходимо важное уточнение.

Было бы исторически неверно представить сталинские репрессии как простое выражение этнического русского национализма.

Советская элита была многоэтничной.

Официальная идеология оставалась интернационалистской.

Репрессии затрагивали и огромное количество русских.

Мотивами национальных операций и депортаций часто выступали логика государственной безопасности, представления о приграничной ненадёжности, классовые категории и подозрение в связях с внешним врагом. Историки продолжают спорить о точном соотношении идеологических, этнических и военно-политических причин этих кампаний.

Поэтому понятие «русская трагедия» в названии этой главы не должно означать:

русские как этнос стремились уничтожить других.

Речь идёт о трагедии **российского исторического пространства и созданного в нём государства**.

Более того, сами русские неоднократно становились жертвами той же централизованной логики.

Именно здесь проблема становится ещё глубже.

Противоположность всеединству — не обязательно русский национализм.

Ею может быть сама модель:

центр обладает истиной о целом и поэтому получает право распоряжаться частями.

Эта структура способна существовать под православной, имперской, национальной или коммунистической идеологией.

Меняются доктрины.

Сохраняется соблазн.

Главный русский конфликт проходит не между национальностями

Теперь можно точнее определить противоположность, существующую внутри русской истории.

Она проходит не просто между:

русскими и нерусскими.

И не между:

империей и национальными меньшинствами.

Глубинный конфликт проходит между двумя представлениями о целом.

Первая логика

Целое существует благодаря самостоятельности его частей.

Другой:

сохраняет инаковость;

обладает собственной субъектностью;

способен сопротивляться центру;

может изменить само представление о целом.

Это логика:

соборности → всечеловечности → всеединства → диалога.

Вторая логика

Целое существует благодаря способности центра привести части к общей форме.

Другой:

допускается, пока управляем;

сохраняет особенности, пока они не угрожают единству;

должен принять язык и нормы центра;

при конфликте оказывается обязан подчиниться целому.

Это логика:

централизации → унификации → ассимиляции → подавления.

Именно эти две линии проходят через российскую историю.

Почему возникает вторая линия?

Очень легко было бы объяснить всё нравственным несовершенством правителей.

Но такой ответ недостаточен.

Унификация обладает реальной политической логикой.

Чем больше государство, тем труднее им управлять.

Чем больше различий, тем больше потенциальных конфликтов.

Чем слабее институты горизонтального согласования, тем сильнее необходимость вертикального управления.

Чем сильнее внешняя угроза, тем привлекательнее единообразие.

Поэтому можно предложить более глубокую гипотезу:

Россия исторически создавала чрезвычайно большое и разнообразное целое быстрее, чем создавала институты свободного взаимодействия его частей.

Возникал разрыв.

Цивилизационная реальность была плюралистической.

Философская интуиция могла стремиться к соборности.

Но политическая технология оставалась преимущественно вертикальной.

И тогда государство решало проблему различия административно:

там, где не хватает отношений, их заменяет управление.

Это, возможно, одна из ключевых русских трагедий.

Соборность без институтов

Здесь возникает особенно болезненное противоречие русской философии.

Хомяков говорит о свободном единстве.

Достоевский — о всечеловеческой отзывчивости.

Соловьёв — о всеединстве.

Но где политические институты, способные воплотить соответствующую структуру?

Как часть реально влияет на целое?

Какие процедуры позволяют меньшинству сказать большинству:

«вы ошибаетесь»?

Как регион спорит с центром?

Как национальная общность защищает отличие?

Как религиозная группа участвует в формировании общих правил?

Русская мысль чрезвычайно глубоко разработала **онтологию единства**.

Но значительно слабее — **институциональную технологию свободного различия**.

Именно здесь европейский критический опыт приобретает для будущей русской модели принципиальное значение.

Недостаточно любить Другого.

Ему необходимо предоставить институциональное право:

не согласиться.

Недостаточно провозгласить соборность.

Необходимы процедуры, при которых целое действительно не может окончательно говорить вместо своих частей.

Всёединство требует сопротивления частей

Теперь мы можем вывести критерий, позволяющий отличить всеединство от унификации.

Он удивительно прост:

может ли часть сказать целому «нет» и остаться частью целого?

Если не может, различие существует только условно.

Если национальность может сохранять фольклор, но не оспаривать решение центра, это ещё не полная субъектность.

Если человек может иметь частное мнение, но не подвергать критике основания системы, это ещё не свободное единство.

Если религия может существовать только до тех пор, пока государство определяет границы допустимой веры, это ещё не полноценная конфессиональная субъектность.

Подлинное всеединство предполагает сопротивляемость.

Так же как научная теория обязана выдержать сопротивление объекта, цивилизационное целое должно выдержать сопротивление своих частей.

Это соединяет русскую идею всеединства с европейским критическим принципом.

Именно поэтому новая парадигма не может быть просто возвращением к русской религиозной философии XIX века.

Она должна включить институционализированную критику.

Другой должен не только сохраняться — он должен участвовать в создании целого

Теперь можно дать ещё более строгий критерий.

Терпимость говорит:

пусть Другой существует.

Имперский плюрализм:

пусть Другой существует на своём месте.

Гармонизация:

найдём Другому подходящее место в целом.

Всеединство должно сказать нечто большее:

Другой участвует в определении того, каким будет само целое.

Это принципиальная граница.

Если Россия заранее знает:

что такое Россия,

а татарину, буряту, якуту, русскому, еврею, чеченцу, калмыку или представителю любого другого народа остаётся только найти своё место внутри уже готовой конструкции, — это ещё не всеединство.

Всеединство начинается тогда, когда сама Россия понимается как реальность, которая **продолжает формироваться через взаимодействие своих субъектов**.

То же относится к цивилизации вообще.

Целое должно оставаться открытым.

Всеединство как историческая задача, а не историческая заслуга

Теперь мы способны сделать, вероятно, самое важное уточнение русской части нашего исследования.

Нельзя сказать:

Россия — цивилизация всеединства, потому что исторически реализовала всеединство.

Она его не реализовала.

Нельзя сказать:

российская многонациональность доказывает особую русскую терпимость.

История слишком противоречива для такого вывода.

Нельзя даже утверждать:

линия всеединства всегда была доминирующей в русской истории.

Нередко политически доминировала прямо противоположная линия.

Поэтому наша формула должна выглядеть иначе:

всеединство является не историческим достижением России, а исторически сформировавшейся русской проблемой и возможной задачей.

Россия создала условия, в которых вопрос:

как соединить различия, не уничтожая их,

возникал снова и снова.

Она породила философию, способную поставить этот вопрос необычайно глубоко.

Но её государственная история снова и снова показывала, насколько трудно на него ответить.

Именно поэтому русское всеединство имеет смысл не как предмет национальной гордости.

Оно имеет смысл как **критерий самокритики**.

Всеединство судит саму Россию

Это чрезвычайно важный поворот.

Если мы принимаем всеединство всерьёз, оно не может служить оправданием русской истории.

Наоборот.

Оно превращается в принцип, посредством которого русская история должна быть подвергнута критике.

Русификация оказывается ошибкой там, где общий культурный язык превращался в подавление другого языка.

Централизация — там, где единство государства уничтожало самостоятельность частей.

Религиозное давление — там, где универсальность истины смешивалась с привилегией государственной конфессии.

Советская унификация — там, где универсальный проект лишал конкретные сообщества права определять собственную форму существования.

Депортации — предельным отрицанием всеединства, потому что субъект переставал восприниматься как индивидуальность и превращался в элемент подозрительной категории.

Таким образом:

русская философия всеединства становится истинной только тогда, когда получает право осудить собственную русскую историю.

Если она на это неспособна, она превращается в национальную мифологию.

Русская трагедия

Теперь становится понятным смысл названия этой главы.

Русская трагедия состоит не просто в том, что Россия не осуществила собственный идеал.

Практически никакая цивилизация полностью не осуществляет своих высших принципов.

Трагедия глубже.

Та способность, которая могла вести Россию к всеединству, неоднократно превращалась в способность к унификации.

Стремление создать большое целое:

превращалось в централизацию.

Способность выходить за пределы этнического:

могла ослаблять право конкретных народов на самостоятельную форму.

Универсализм:

превращался в представление, будто центр лучше знает интересы частей.

Самотрансценденция:

превращалась в самопожертвование человека ради государства.

Единство:

превращалось в единообразие.

Именно поэтому линия всеединства и линия унификации расположены не просто рядом.

Одна является **искажённой формой другой**.

И это, вероятно, наиболее опасная возможность любого универсализма.

Две России как две логики

Поэтому было бы неправильным искать в истории две совершенно отдельные России:

хорошую — соборную

и

плохую — имперскую.

Речь идёт скорее о двух логиках, постоянно взаимодействующих внутри одного исторического пространства.

Первая говорит:

Я становлюсь более собой благодаря Другому.

Вторая:

Мы станем единым целым, когда Другой станет ближе ко мне.

Первая видит различие как ресурс.

Вторая — как проблему управления.

Первая допускает преобразование центра.

Вторая требует преобразования периферии.

Первая создаёт всеединство.

Вторая — унификацию.

И российская история никогда окончательно не выбрала между ними.

Самый строгий вывод русской части

Именно поэтому наша гипотеза теперь должна быть сформулирована значительно осторожнее, чем в начале.

Не:

Россия есть цивилизация всеединства.

А:

Россия является цивилизацией, в истории и философии которой проблема всеединства получила особенно устойчивую и глубокую форму, но её практическая реализация постоянно сталкивалась с противоположной тенденцией к унификации.

Это значительно менее эффектная формула.

Но методологически она сильнее.

Потому что она позволяет включить в одну картину:

Киреевского и русификацию;

Хомякова и централизацию;

Достоевского и имперский мессианизм;

Соловьёва и национальную политику поздней империи;

советский интернационализм и сталинские депортации.

Не скрывая противоречий.

И именно поэтому понятие всеединства сохраняет смысл.

Не как описание прошлого.

А как **неразрешённая цивилизационная задача будущего**.

От русской задачи — к общечеловеческой

Но здесь возникает последнее принципиальное изменение.

Если всеединство является только русской задачей, мы снова попадаем в ловушку национального мессианизма.

Россия оказывается якобы единственной цивилизацией, которой принадлежит будущее.

Однако всё проведённое исследование говорит об обратном.

Россия сама не способна решить проблему всеединства собственными ресурсами.

Ей необходим европейский принцип:

институционализированной критики.

Индийский:

признания множественности перспектив.

Китайский:

способности мыслить отношения и целое.

Исламский:

убеждения, что истина не сводится к субъективной воле.

А русская линия способна добавить:

Другой не просто имеет право существовать — его инаковость может быть необходима для моего собственного развития.

Только теперь становится понятен настоящий смысл всеединства.

Оно не может быть:

русским мировым проектом.

Потому что тогда Россия снова заняла бы место целого.

Подлинное всеединство должно означать прямо противоположное:

ни одна цивилизация не имеет права объявить свою частичную историческую истину окончательной формой человечества.

Россия включена в этот принцип точно так же, как остальные.

И, возможно, именно способность признать собственную неспособность единолично осуществить всеединство становится первым шагом к его действительной реализации.

Тогда русский цивилизационный опыт получает иной смысл.

Не:

«мы знаем, каким должно быть целое».

А:

«наша история научила нас, насколько опасно, когда одна часть решает, что знает целое за всех».

И этот отрицательный опыт оказывается не менее ценным, чем позитивная философская традиция.

Именно отсюда можно перейти к следующей части статьи.

Мы рассмотрели пять великих цивилизационных принципов и увидели их внутренние пределы.

Теперь возникает главный конструктивный вопрос:

можно ли соединить их сильные стороны так, чтобы каждый принцип ограничивал возможную односторонность другого?

Иначе говоря:

возможно ли перейти от конкуренции цивилизационных универсализмов к новой парадигме, в которой универсальное возникает не до встречи цивилизаций, а в самой их встрече?

Глава 14. Почему будущее не может быть просто победой одной цивилизации

До сих пор наше исследование во многом напоминало историю цивилизационной эстафеты.

Исламская цивилизация переживает эпоху мощного интеллектуального подъёма, соединяя религиозную уверенность с необычайной открытостью к чужому знанию.

Позднее центр научного и технологического импульса перемещается в Европу, которая превращает критическую проверку в постоянно действующий механизм производства нового.

Естественно предположить, что история продолжится по той же схеме:

одна цивилизация исчерпывает свой творческий принцип — и историческая инициатива переходит к другой.

Тогда вопрос XXI века выглядел бы сравнительно просто:

кто станет следующим центром?

Китай?

Индия?

Россия?

Или обновлённая Европа?

Но всё проведённое исследование приводит нас к иной гипотезе.

Возможно, сама модель:

одна цивилизация → один универсальный принцип → его мировое распространение

подходит к своему историческому пределу.

Следующая цивилизационная парадигма может возникнуть не вследствие победы нового центра над старым, а посредством совершенно другого механизма:

различные цивилизационные импульсы начинают взаимно раскрывать и корректировать границы друг друга.

Это принципиально иная модель универсальности.

Историческая модель универсального: часть говорит от имени целого

Практически каждая великая цивилизация в момент своего подъёма склонна воспринимать собственный способ организации мира как обладающий универсальным значением.

Это вполне понятно.

Если определённая система действительно даёт выдающиеся результаты, возникает естественная мысль:

именно в ней обнаружен принцип, который должен быть принят всеми.

Религиозная цивилизация способна утверждать:

существует одна истина, поэтому все люди в конечном счёте должны к ней прийти.

Просветительская Европа:

существует универсальный разум, а значит, рациональные институты постепенно должны распространиться на всё человечество.

Китайский универсализм мог мыслить политический мир через общий цивилизационный порядок.

Индийские универсалистские системы — через единую духовную реальность, различными выражениями которой являются отдельные пути.

Россия неоднократно связывала собственную историю с более широкими универсальными проектами — православным, имперским, коммунистическим.

Во всех этих случаях присутствует одна и та же логика:

частная историческая форма обнаруживает некоторый универсальный принцип и начинает отождествлять себя с его наиболее полным выражением.

Пока этот принцип обладает огромной творческой силой, такое отождествление может казаться оправданным.

Но затем обнаруживается предел.

Часть действительно содержит истину.

Однако она не является всей истиной.

Именно это мы наблюдали на протяжении всей статьи.

Ни одна из исследованных моделей не оказалась достаточной

Исламская цивилизация сохранила мощное представление:

истина не создаётся субъективной волей человека.

Это фундаментально важно.

Без такого принципа легко прийти к состоянию, в котором истиной начинает называться то, что удобно субъекту, обществу или власти.

Но тот же принцип обнаружил опасность:

если форма истины оказывается заранее достаточно определённой, критическая проверка фундаментальных оснований получает ограниченное пространство.

Европа совершила противоположный шаг:

никакое утверждение не должно обладать иммунитетом от проверки.

И именно это создало один из величайших цивилизационных импульсов истории.

Но европейский принцип тоже обнаружил границу:

если критика становится самодостаточной, она способна поставить под сомнение не только ложные основания, но саму возможность положительного основания.

Китайская традиция напоминает:

различие не обязательно должно разрешаться победой одной стороны; возможно гармоническое целое.

Но гармония способна превратиться в:

включение частей в порядок, который уже заранее определён центром.

Индия показывает:

конечная человеческая перспектива может не исчерпывать полноты истины.

Но множественность путей сама по себе не отвечает на вопрос:

какой путь действительно ведёт к истине, а какой является заблуждением?

Русская линия всеединства подходит к ещё одной возможности:

Другой может быть необходимым условием моего собственного самораскрытия.

Но русская история одновременно показывает, как легко всеединство превращается в унификацию, если центр присваивает себе право говорить от имени целого.

Получается удивительный результат.

Каждая цивилизация раскрывает реальную сторону человеческого отношения к миру — и каждая становится односторонней, когда эту сторону принимает за целое.

Именно это позволяет изменить сам вопрос о будущем.

Не кто следующий, а что должно измениться в самом механизме цивилизационного развития?

Если предыдущая эпоха строилась вокруг вопроса:

какая цивилизация станет следующим носителем универсального?

то теперь можно спросить иначе:

может ли универсальное вообще принадлежать одной цивилизации?

Возможно, более зрелая форма универсальности должна возникать не **до встречи** культур, а **после неё**.

Не так:

я уже знаю универсальную истину и предлагаю тебе войти в неё.

А так:

я обладаю определённым опытом истины;

ты обладаешь другим опытом;

мы позволяем этим опытам вступить в реальное отношение;

каждый сохраняет право сопротивляться другому;

в результате обнаруживаются как наши достижения, так и наши ограничения.

И тогда универсальное возникает:

не путём распространения одной частной формы, а путём взаимной проверки частных форм.

Это совершенно другой тип цивилизационного процесса.

Современный мир уже становится полицентрическим

Такая постановка вопроса не является только философской фантазией.

Современный мировой порядок объективно становится значительно более сложным и полицентричным.

Исследователи глобального управления всё чаще описывают происходящее не просто как переход от одной гегемонии к другой, а как возникновение системы множества центров власти, нормативности и производства знания. В исследовании 2026 года в *Global Studies Quarterly* такая структура прямо характеризуется через понятия **стратегического плюрализма, смешения нормативных традиций и полицентричности**; авторы подчёркивают, что незападные общества всё меньше выступают пассивными получателями готовых глобальных норм и всё больше участвуют в их совместном создании.

Подобная тенденция сама по себе ещё не означает возникновения всеединства.

Полицентричный мир вполне способен стать миром:

конкурирующих блоков;

торговых войн;

национализмов;

культурной изоляции;

борьбы несовместимых универсализмов.

Многополярность — это только **наличие множества центров**.

Всеединство потребует значительно большего:

способности этих центров вступать в отношения, в которых различие становится источником взаимной коррекции.

Это принципиальное различие.

Многополярность ещё не есть новая цивилизационная парадигма

Можно представить мир, состоящий из нескольких замкнутых цивилизационных блоков.

Западный.

Китайский.

Индийский.

Исламский.

Российско-евразийский.

Каждый имеет:

собственные ценности;

собственную информационную среду;

собственную экономическую инфраструктуру;

собственную картину истории;

собственное понимание универсального.

Такой мир действительно был бы многополярным.

Но он не решил бы проблему, которую мы обнаружили.

Он просто заменил бы:

монолог одного универсализма

на

несколько параллельных монологов.

Каждая цивилизация продолжала бы утверждать:

моя картина истинна внутри моего мира.

И тогда инаковость сохранялась бы лишь внешне.

Цивилизации существовали бы рядом, но не позволяли бы Другому реально менять себя.

Это напоминает ситуацию, когда пять людей говорят одновременно, но никто никого не слушает.

Формально присутствует множество голосов.

Диалога нет.

Поэтому будущая цивилизационная парадигма требует не просто многополярности.

Она требует **реляционности**.

От многополярности к реляционной универсальности

Назовём эту возможную модель **реляционной универсальностью**.

Её исходная формула:

универсальное возникает не путём уничтожения частного, а через отношения между частными субъектами, способными взаимно обнаруживать границы друг друга.

Это не означает, что истины не существует до диалога.

Иначе мы вернулись бы к релятивизму.

Речь о другом.

Действительность существует независимо от наших цивилизационных моделей.

Но каждая историческая культура вступает с ней в определённое отношение и особенно глубоко развивает некоторые стороны этого отношения.

Поэтому ни одна цивилизация не обязана быть полностью ошибочной.

Но ни одна не получает права заранее объявить собственный исторический опыт исчерпывающим.

Это почти дословно соответствует тому, что мы ранее обнаружили в джайнской идее неодносторонности и затем развили через Бахтина:

другая точка зрения ценна не потому, что автоматически истинна, а потому, что способна увидеть то, что недоступно из моей позиции.

Теперь этот принцип переносится с личности на цивилизацию.

Цивилизации как субъекты взаимной коррекции

Представим тогда совершенно иную модель.

Исламская традиция говорит Европе:

не всякая истина создаётся процедурой критики; человек нуждается в отношении к тому, что превышает его субъективную волю.

Европа отвечает исламскому миру:

ни одно историческое понимание истины не должно быть защищено от возможности ошибки.

Китай говорит европейской модели:

общество невозможно бесконечно строить только посредством конкуренции автономных субъектов; отношения и целое обладают самостоятельной ценностью.

Европейский критический принцип отвечает Китаю:

целое остаётся жизнеспособным только там, где часть сохраняет право сопротивляться ему.

Индия говорит всем:

не следует заранее предполагать, что существует только один человеческий путь к высшей реальности или полноте жизни.

Критический метод отвечает:

множественность путей не освобождает ни один из них от проверки.

Русская идея всеединства предлагает:

Другой нужен мне не просто потому, что имеет право существовать; его инаковость способна раскрывать мои собственные ограничения.

Но исторический опыт самой России заставляет добавить:

никакой центр не имеет права заранее объявить себя носителем целого.

Возникает совершенно новая система.

Каждый цивилизационный принцип:

утверждает нечто

и одновременно

ограничивается другим принципом.

Именно это взаимное ограничение может оказаться источником следующего цивилизационного импульса.

Не синтез в смысле смешения

Здесь особенно важно уточнить понятие синтеза.

Новая парадигма не должна означать создание некой усреднённой мировой культуры.

Необходимо не смешать:

ислам;

христианство;

конфуцианство;

индуизм;

буддизм;

русскую философию;

либерализм

в единую эклектическую систему.

Такой синтез уничтожил бы именно то, что делает диалог плодотворным:

реальное различие.

Если каждый участник откажется от своей идентичности, Другой исчезнет.

Некому будет сопротивляться.

Некому будет увидеть то, чего не вижу я.

Поэтому всеединство является противоположностью культурной унификации.

Его принцип:

не смешение различий, а отношение различий.

Это чрезвычайно важно.

Оркестр существует не потому, что скрипка постепенно становится трубой, а труба — виолончелью.

Целое существует потому, что разные голоса сохраняют возможность звучать по-разному и именно поэтому способны создать структуру, недоступную каждому из них отдельно.

Но и не релятивизм

Однако противоположная ошибка не менее опасна.

Можно сказать:

пусть каждая цивилизация обладает своей истиной.

Но тогда возникает вопрос:

что делать, когда эти истины вступают в реальный конфликт?

Одна культура утверждает универсальное достоинство личности.

Другая — приоритет общности.

Одна защищает свободу критики.

Другая считает определённые истины неприкосновенными.

Можно ли просто сказать:

каждый прав внутри собственного мира?

Нет.

Потому что цивилизации уже давно не существуют в изолированных пространствах.

Их действия затрагивают друг друга.

Более того, некоторые вопросы имеют объективные последствия независимо от культурной интерпретации.

Научная теория либо позволяет предсказывать наблюдаемое явление, либо нет.

Политическое решение имеет реальные последствия для людей.

Экономическая модель производит измеримые результаты.

Экологическая политика воздействует на общую физическую среду.

Следовательно, культурный плюрализм не отменяет сопротивляемость действительности.

Новая модель должна соединить:

множественность перспектив

с

возможностью их взаимной проверки.

То есть:

ни монополия на истину,

но и

не отказ от истины.

Уже существующая нормативная предпосылка

Интересно, что мировой дискурс постепенно приближается к подобной формулировке.

UNESCO ещё в Декларации о культурном разнообразии 2001 года определила культурное разнообразие не просто как неизбежный факт, а как источник **обмена, инновации и творчества**, одновременно связывая его с единством человечества и межкультурным диалогом.

Это очень важный интеллектуальный сдвиг.

Различие здесь рассматривается не как проблема, которую необходимо терпеть.

Оно получает **положительную ценность**:

разнообразие способно производить новое.

Сходную установку выражает и программа ООН по межкультурному диалогу, связывающая отношения между культурами не только с мирным сосуществованием, но с взаимным пониманием, равным достоинством культур и культурным плюрализмом.

Однако и здесь наша концепция идёт несколько дальше.

Диалог необходим не только для того, чтобы:

избежать конфликта.

Он необходим для того, чтобы:

каждая сторона смогла обнаружить собственную неполноту.

Это уже не просто политическая терпимость.

Это эпистемология.

Новый универсализм должен быть сильнее старого

Может показаться, что переход от единого цивилизационного центра к множеству голосов означает ослабление универсального.

На самом деле возможна противоположная интерпретация.

Старый универсализм говорил:

существует одна историческая форма, в которой универсальное выражено наиболее полно.

Новый должен сказать:

универсальное настолько велико, что никакая отдельная историческая форма не способна исчерпать его.

Это не более слабая вера в истину.

Это более строгая.

Потому что она требует от каждой цивилизации отказаться от наиболее соблазнительного утверждения:

именно моя истина и есть целое.

Именно здесь появляется глубокая связь с нашей реконструкцией русского всеединства.

Часть должна сохранить свою истину.

Но одновременно знать:

она является частью.

Универсальность после критики

Европейский опыт здесь незаменим.

Возвращение к универсальному после постмодерной критики не может означать простого возвращения к XVIII веку.

Мы уже знаем:

универсальные утверждения способны скрывать исторически частный опыт;

представление о прогрессе способно оправдывать господство;

цивилизация может назвать свою норму общечеловеческой.

Поэтому новый универсализм обязан пройти через эту критику.

Но он не должен на ней остановиться.

Иначе мы останемся только с множеством несоизмеримых частностей.

Новая формула должна звучать так:

универсальное существует, но путь к нему проходит через взаимную критику частных перспектив.

Это важнейшее положение.

Оно соединяет:

исламское доверие к истине;

европейскую критичность;

индийскую множественность;

китайскую целостность;

русскую реляционность.

Универсальное не дано одной цивилизации в готовом виде

Тогда меняется сам способ понимания цивилизационной истины.

В прежней модели:

цивилизация получает универсальную идею → развивает её → распространяет на других.

В новой:

цивилизация вырабатывает частичный универсальный опыт → встречается с другими → обнаруживает предел собственного принципа → изменяется → участвует в создании более полной формы универсального.

Получается цикл:

самоутверждение → встреча → сопротивление → самокритика → взаимное преобразование → расширение универсального.

Это очень близко к механизму, который мы обнаружили в развитии личности.

Я становлюсь более собой через Другого.

Теперь:

цивилизация становится более собой через встречу с другими цивилизациями.

Не потому, что должна отказаться от собственной идентичности.

Напротив.

Только самостоятельный субъект способен вступить в настоящее отношение.

Конец цивилизационного монолога

Поэтому возможный перелом XXI века можно описать как переход:

от эпохи цивилизационных монологов

к

эпохе цивилизационного диалога.

Монолог не обязательно агрессивен.

Он может быть чрезвычайно благожелательным.

Он способен говорить:

у меня есть универсальная истина, которой я хочу поделиться с остальными.

Но пока Другой способен только:

принять;

адаптировать;

отвергнуть

мою форму,

он остаётся объектом моего универсализма.

Диалог начинается тогда, когда я допускаю:

после разговора моя собственная истина может выглядеть иначе.

Именно это и означает признание Другого субъектом.

Это не отказ от цивилизаций

Новая парадигма не требует исчезновения цивилизационных различий.

Наоборот.

Если исчезнут различия, исчезнет и механизм взаимного раскрытия.

Поэтому задача состоит не в создании глобального культурно однородного человечества.

Такой проект был бы последней и предельной формой унификации.

Необходима другая конструкция:

сильные цивилизационные идентичности + открытые отношения между ними.

Каждая должна иметь достаточно внутренней определённости, чтобы говорить собственным голосом.

Но достаточно интеллектуальной зрелости, чтобы услышать:

её голос не является единственным.

Это состояние можно назвать:

единством без одинаковости.

Но теперь мы способны добавить и вторую половину:

различием без изоляции.

От конкуренции универсализмов к их взаимному ограничению

Возможно, именно здесь находится главное отличие новой парадигмы от прежних.

Раньше универсализмы конкурировали:

какой из них должен победить?

Теперь появляется иной вопрос:

какую односторонность одного универсализма способен обнаружить другой?

Это меняет сам характер цивилизационного отношения.

Ислам перестаёт быть для Европы только «традиционным Другим».

Он напоминает ей о проблеме положительной истины.

Европа перестаёт быть для ислама только внешним соблазном секуляризации.

Она приносит принцип институциональной исправимости.

Китай перестаёт быть просто альтернативой западному индивидуализму.

Он ставит вопрос о целостности отношений.

Индия — о множественности путей.

Россия — о конститутивной роли инаковости.

При этом каждую из этих традиций остальные должны **ограничивать**.

И именно это ограничение является положительным.

Потому что:

Другой защищает меня от превращения моей истины в абсолютную односторонность.

Следующий цивилизационный импульс может быть распределённым

Теперь можно предложить, пожалуй, наиболее радикальную гипотезу этой статьи.

Предыдущие цивилизационные импульсы обладали преимущественно локализованным центром.

Исламский золотой век имел свои крупные центры.

Европейская модерность возникла внутри определённого культурного пространства и затем глобализировалась.

Но следующий импульс может впервые оказаться **распределённым**.

То есть его источником станет не одна цивилизация, а **система отношений между цивилизациями**.

Тогда главный исторический субъект изменяется.

Не:

Европа.

Не:

Россия.

Не:

Китай.

Не:

глобальный Запад или Восток.

А:

отношение между самостоятельными цивилизационными субъектами.

Именно это соответствует всей логике, к которой мы пришли через Бубера и Бахтина.

Новое рождается **между**.

Не внутри заранее готового единого субъекта.

Россия в этой модели перестаёт быть новым центром мира

Это особенно важно для русской идеи.

Если после критики западного универсализма мы просто заявим:

теперь универсальную истину выражает Россия,

мы полностью воспроизведём ту же модель, которую только что критиковали.

Изменится центр.

Структура останется прежней.

Россия окажется новой частью, объявившей себя целым.

Это противоречило бы самому принципу всеединства.

Поэтому русская роль, если наша гипотеза вообще верна, должна быть другой.

Не:

дать человечеству готовую универсальную форму.

А:

способствовать возникновению такой формы отношения, в которой ни одна цивилизация не должна исчезать и ни одна не получает права окончательно говорить за остальных.

Можно назвать это не миссией господства, а:

миссией отношения.

Но даже слово «миссия» здесь следует употреблять осторожно.

Россия не обладает монополией и на этот принцип.

Она лишь способна внести в общее движение собственный исторический опыт — как положительный, так и трагический.

Всёединство становится общечеловеческим принципом

Именно здесь понятие всеединства окончательно перестаёт быть собственностью русской философии.

Оно возникло в ней в особенно яркой форме.

Но если всеединство действительно универсально, оно не может принадлежать одному народу.

В тот момент, когда Россия заявляет:

«всеединство принадлежит нам»,

она тем самым его отрицает.

Подлинная формула должна звучать иначе:

всеединство начинается там, где каждая цивилизация приносит собственную незаменимую истину, но ни одна не требует признать её полнотой истины вообще.

Это уже не русский универсализм.

Это возможный принцип новой человеческой цивилизации.

От нового центра — к новой структуре

Поэтому главный вывод этой главы можно сформулировать следующим образом.

XXI век вовсе не гарантирует появления новой цивилизационной парадигмы.

Он способен породить и противоположный результат:

фрагментацию;

войны идентичностей;

замкнутые цивилизационные блоки;

несколько конкурирующих претендентов на мировую универсальность.

Но именно поэтому перед человечеством возникает новая возможность.

Не искать очередной центр, которому остальные должны передать историческую инициативу.

А изменить сам принцип цивилизационного развития.

Не:

одна цивилизация заменяет другую.

А:

различные цивилизационные импульсы взаимно корректируют, ограничивают и раскрывают друг друга.

Так возникает новый тип универсального.

Не универсальность одинаковости.

Не универсальность господствующего центра.

Не релятивистская множественность замкнутых культур.

А:

универсальность отношения.

Возможно, именно она и станет первым условием цивилизации всеединства.

Но пока эта формула остаётся слишком общей.

Необходимо показать конкретнее:

что именно каждая из рассмотренных цивилизаций способна внести в будущую систему и какой односторонности других она помогает противостоять?

Именно поэтому следующим шагом станет попытка выделить **пять цивилизационных вкладов** — не как пять готовых истин, а как пять взаимно необходимых способностей будущей цивилизации.

Глава 15. Пять цивилизационных вкладов

Теперь можно свести проведённое исследование к одной модели.

Это требует особой осторожности.

Было бы слишком просто сказать:

ислам — это истина;
Европа — критика;
Индия — множественность;
Китай — гармония;
Россия — всеединство.

Реальные цивилизации несравненно сложнее таких формул. В исламском мире существовали скептики и рационалисты. В Европе — религиозные традиционалисты и догматики. Индия знала ожесточённую философскую полемику. Китай — войны и жёсткую централизацию. Россия — как диалог культур, так и насильственную унификацию.

Поэтому следующие пять принципов следует понимать не как описания некой неизменной «цивилизационной сущности».

Это **идеальные типы**.

Они обозначают те интеллектуальные способности, которые определённые цивилизационные традиции развили особенно глубоко и которые могут оказаться необходимыми для следующей стадии человеческого развития.

И тогда наша модель принимает следующий вид:

Ислам: истина выше субъективной воли.
Европа: истина должна выдерживать критику.
Индия: истина может открываться множественными путями.
Китай: различия могут существовать внутри целого.
Россия: Другой необходим для моего собственного становления.

Ни один из этих принципов не является достаточным.

Но каждый может оказаться незаменимым.

1. Ислам: истина выше субъективной воли

Первый принцип кажется почти очевидным:

истина не создаётся моим желанием.

Но именно его очевидность способна скрыть глубину проблемы.

Если человек сам определяет, что считать истинным исключительно исходя из собственных интересов, эмоций или удобства, исчезает само понятие истины.

Остаются:

предпочтение;

мнение;

идентичность;

власть;

интерпретация.

Но исчезает нечто, чему сам субъект обязан подчинить собственное суждение.

Исламская интеллектуальная традиция особенно сильно сохраняет именно это измерение.

Истина обладает **транссубъективностью**.

Она не зависит от того, согласен ли с ней человек.

В религиозной форме это выражается через откровение:

истина исходит не от человека.

Но даже внутри исламского рационализма эта структура не обязательно уничтожает разум.

Как мы уже видели на примере аль-Газали, он признавал силу демонстративного рассуждения и считал, что подлинное рациональное доказательство не может противоречить истинному откровению; спор шёл скорее о пределах и компетенции различных способов знания.

Для будущей цивилизационной модели важен не конкретный богословский ответ.

Важен принцип:

человек не является создателем истины — он должен привести себя в соответствие с ней.

Этот принцип защищает цивилизацию от крайнего субъективизма.

Он напоминает:

не всякое желание является правом;

не всякое убеждение — истиной;

не всякая общественная договорённость — нравственно оправданной;

не всё, что человек способен сделать, он должен делать.

Есть реальность, которая способна сказать человеку:

нет.

И в этом смысле исламский вклад неожиданно сходится с нашим принципом сопротивляемости объекта.

Истина должна сопротивляться субъективной воле.

Но где возникает опасность?

Если истина выше субъекта, возникает следующий вопрос:

кто обладает её окончательной формулировкой?

Откровение?

Богослов?

Институция?

Толкователь?

Традиция?

Здесь и появляется риск.

Принцип:

истина выше меня

может незаметно превратиться в:

моя историческая формулировка истины выше всякой критики.

Это уже совершенно другое утверждение.

Первое ограничивает человеческий произвол.

Второе ограничивает возможность исправления человеческой ошибки.

Именно поэтому исламский принцип нуждается в европейском дополнении.

2. Европа: истина должна выдерживать критику

Европейский цивилизационный импульс делает противоположный шаг.

Он не обязательно отрицает существование истины.

Он задаёт другой вопрос:

откуда мы знаем, что именно это утверждение истинно?

Это одно из величайших достижений модерности.

Авторитет больше не может сказать:

«это истинно потому, что это сказал я».

Традиция:

«это истинно потому, что так считали всегда».

Большинство:

«это истинно потому, что с нами согласны многие».

Даже научное сообщество:

«это истинно потому, что такова современная теория».

Критический принцип требует:

покажите основания.

Именно в европейской истории особенно мощно развивается институциональная культура, в которой прежнее знание может быть поставлено под вопрос, теория — заменена, а сам механизм критики встроен в производство нового. При этом историки науки справедливо предупреждают против слишком простой легенды о единственной «научной революции»: переход к современной науке был длительным и неоднородным. Но глубокое преобразование естественной философии XVII века и дальнейшее развитие институтов проверки остаются существенной частью этого процесса.

Европейская формула:

истина должна выдерживать сопротивление критики.

Это защищает нас от догматизма.

Любое утверждение должно быть способно встретиться:

с аргументом;

с фактом;

с опытом;

с альтернативным объяснением;

с независимой проверкой.

Но европейский принцип важен не только для науки.

Он переносится на общество.

Политическая власть должна выдерживать критику.

Закон — нравственную проверку.

Традиция — вопрос о её основаниях.

Историческая память — исследование.

Даже собственные ценности цивилизации не должны обладать абсолютным иммунитетом.

В этом заключается огромная сила Европы:

она превратила возможность собственной ошибки в источник развития.

Но и этот принцип имеет предел

Если всё должно быть подвергнуто критике, почему сама критика должна быть исключением?

Если всякое основание подозрительно, на каком основании действует само подозрение?

Если всякая универсальная истина является выражением исторически частной позиции, то является ли универсальным само это утверждение?

Критика способна великолепно показать:

почему прежнее основание недостаточно.

Но значительно труднее ей самостоятельно ответить:

что должно занять его место?

Поэтому европейский принцип нуждается в исламском напоминании:

истина не сводится к процессу критики.

И одновременно — в других цивилизационных принципах, способных помочь увидеть положительное содержание целого.

3. Индия: истина может открываться множественными путями

Ислам напоминает:

истина выше субъекта.

Европа добавляет:

любое наше утверждение о ней должно быть проверяемо.

Но остаётся ещё один вопрос:

существует ли только один способ приближения к истине?

Индийская философская культура даёт особенно богатый материал для отрицательного ответа.

На протяжении почти двух тысячелетий различные школы индийской философии спорили о природе реальности, сознания, освобождения и достоверного познания. Они признавали различные *pramāṇa* — источники знания, включая восприятие, вывод, свидетельство и другие средства, а их разногласия сопровождались чрезвычайно развитой культурой межшкольной аргументации.

То есть индийский вклад нельзя сводить к красивой, но неточной формуле:

«всё является истиной».

Наоборот.

Индийская философия знала сложнейшие критерии различения знания и заблуждения.

Но одновременно она демонстрирует необычайную способность удерживать рядом принципиально различные онтологии и пути.

Отсюда можно вывести более осторожную формулу:

полнота истины может превосходить любой единичный способ её постижения.

Один человек идёт через рациональное исследование.

Другой — через нравственное действие.

Третий — через созерцательную практику.

Одна философская система особенно глубоко раскрывает проблему сознания.

Другая — языка.

Третья — логического вывода.

Джайнистская идея *anekāntavāda* особенно ясно выражает принцип неодносторонности: сложная действительность может допускать различные истинные описания в различных отношениях, а ошибка возникает, когда частная перспектива объявляет себя исчерпывающей.

Это удивительно близко к формуле, возникшей в нашей русской реконструкции:

часть становится ложной, когда объявляет себя целым.

Что даёт этот принцип будущему?

Он защищает универсальное от монополизации.

Если существует несколько познавательных перспектив, новая цивилизация не должна заранее предполагать, что:

наука исчерпывает весь человеческий опыт;

или:

религиозное откровение делает ненужной науку;

или:

рациональная философия автоматически обесценивает непосредственный нравственный или духовный опыт.

Но отсюда нельзя сделать обратный вывод:

все способы знания равноценны.

Если человек утверждает, что определённое лекарство лечит заболевание, здесь существует эмпирический вопрос.

Если он описывает собственный мистический опыт, вопрос проверки имеет совершенно иную структуру.

Если философ утверждает метафизическую систему, необходимо исследовать её предпосылки и логическую состоятельность.

Поэтому индийский вклад требует европейского дополнения:

множественность путей не отменяет проверки.

И исламского:

истина не становится относительной только потому, что человеческие способы движения к ней различны.

Отсюда возникает формула:

множественность без релятивизма.

4. Китай: различия могут существовать внутри целого

Теперь появляется другая проблема.

Предположим, что существуют различные субъекты и различные пути.

Как они могут сосуществовать?

Европейская модерность особенно хорошо разработала механизм конкуренции.

Различные партии конкурируют.

Теории конкурируют.

Предприятия конкурируют.

Идеи конкурируют.

Конфликт способен быть продуктивным.

Но может ли общество или человечество существовать только благодаря конкуренции?

Китайская традиция напоминает о другой возможности:

различие может образовывать отношение.

Конфуцианское понятие *he* — гармонии — принципиально не тождественно одинаковости. Современные исследования этого понятия специально подчёркивают, что конфуцианская гармония способна предполагать наличие различий и даже несогласия, а не их простое исчезновение.

Это чрезвычайно важный вклад.

Целое не обязательно должно быть результатом:

победы;

уничтожения противника;

растворения меньшинства;

совпадения всех мнений.

Различные элементы могут сохранять различия и всё же вступать в отношения, создающие устойчивый порядок.

Для будущей цивилизации этот принцип особенно важен.

Человечество уже настолько взаимосвязано экономически, технологически и экологически, что простая модель независимых конкурирующих субъектов становится всё менее достаточной.

Климат.

Мировая экономика.

Эпидемии.

Технологические риски.

Искусственный интеллект.

Военная безопасность.

Во всех этих случаях вопрос звучит не только:

кто победит?

Но:

каким образом взаимозависимые участники смогут сохранить различия внутри действующего целого?

Китайский принцип отвечает:

необходимо мыслить отношения, а не только самостоятельные сущности.

Но гармония также способна стать односторонней

Если целое получает слишком высокий статус, возникает риск:

часть должна приспособиться к порядку.

Тогда гармония перестаёт означать реальное взаимодействие различий.

Она превращается в:

иерархическое включение.

Другой имеет место.

Но это место ему определяет центр.

Именно поэтому китайский принцип нуждается в европейском:

часть должна сохранять право критиковать целое.

И в российском принципе инаковости:

Другой должен не просто занимать место внутри системы, а иметь возможность изменить саму систему.

Отсюда появляется формула:

единство без унификации.

5. Россия: Другой необходим для моего собственного становления

Последний принцип является самым рискованным, потому что именно здесь особенно легко перейти от философской гипотезы к национальной самоидеализации.

Поэтому повторим ещё раз:

российская история не доказывает, что Россия уже осуществила этот принцип.

Напротив.

Мы видели, насколько часто русская история превращала встречу с Другим в ассимиляцию, централизацию и подавление.

Но внутри русского исторического опыта и философской традиции необычайно настойчиво воспроизводится вопрос:

может ли субъект стать более собой именно через выход за пределы собственной замкнутости?

Киреевский ищет целостность познания.

Хомяков — соборное единство свободных личностей.

Достоевский — всечеловечность.

Соловьёв — всеединство.

Бахтин в XX веке доводит проблему до уровня структуры самого Я.

В бахтинской интерпретации Достоевского отдельное сознание не достигает полноты в изоляции; самосознание человека формируется на фоне сознания Другого, а отношения сознаний взаимно высвечивают их смысл.

Отсюда можно вывести принцип, уже являющийся нашей собственной философской реконструкцией:

Другой необходим мне не только потому, что имеет право существовать, а потому, что из своей независимой позиции способен открыть то, чего я не вижу из собственной.

Это качественно новый шаг.

Терпимость говорит:

пусть Другой существует.

Плюрализм:

у Другого может быть часть истины.

Гармония:

мы можем существовать внутри общего целого.

Диалогическая модель добавляет:

без Другого моя собственная полнота невозможна.

Почему?

Потому что моя позиция имеет границу.

Я не могу выйти за неё исключительно усилием собственного сознания.

Мне необходим взгляд, находящийся действительно **вне меня**.

Именно поэтому для Бахтина различие позиций Я и Другого носит принципиальный характер: само отношение внешней позиции к Другому позволяет увидеть в нём то, что недоступно ему изнутри собственной точки зрения. Эта идея лежит в основе бахтинской проблематики диалогизма и «вненаходимости».

Но тот же принцип действует и в обратном направлении.

Другой тоже не обладает полной истиной обо мне.

Поэтому возникает структура:

я исправляю тебя;

ты исправляешь меня;

объект сопротивляется нам обоим;

целое постепенно становится полнее.

Именно здесь мы подходим к **критическому всеединству**.

Российский вклад и его предел

Российский принцип можно сформулировать:

инаковость является не препятствием для единства, а одним из условий развития.

Но русская история показывает и его тень.

Очень легко сказать:

я понимаю Другого настолько хорошо, что знаю, какое место ему принадлежит в моём универсальном проекте.

В этот момент Другой перестаёт быть субъектом.

Поэтому российский принцип обязан ограничиваться европейским:

Другой должен иметь право сказать мне «нет».

Индийским:

его перспектива не обязана совпадать с моей.

Китайским:

мы должны найти форму совместного существования.

Исламским:

ни один из нас не является источником истины по собственной воле.

Так русская идея всеединства перестаёт быть новым претендентом на абсолютность.

Она становится **формой отношений между различными истинами и субъектами**.

Пять принципов как система взаимных ограничений

Теперь особенно важно увидеть, что перед нами не пять отдельных достоинств.

Они образуют систему.

Каждый принцип необходим именно потому, что защищает остальные от их собственной односторонности.

Ислам ограничивает Европу

Он напоминает:

критика имеет смысл только тогда, когда существует нечто большее, чем сам акт критики.

Без истины критика превращается в бесконечное разоблачение.

Европа ограничивает ислам

Она говорит:

никакая человеческая формулировка истины не должна заранее объявлять себя безошибочной.

Без критики истина легко превращается в догму.

Индия ограничивает и ислам, и Европу

Она напоминает:

между единой истиной и одним способом её постижения нет знака равенства.

Человеческое отношение к реальности может быть множественным.

Европа ограничивает Индию

Она спрашивает:

какие именно из этих путей действительно дают знание?

Множественность не освобождает от проверки.

Китай ограничивает Европу

Он напоминает:

не всякая проблема решается конкуренцией.

Иногда необходимо строить отношение и сохранять целое.

Европа ограничивает Китай

Она отвечает:

гармония, запрещающая несогласие, является только подчинением.

Россия ограничивает Китай

Она добавляет:

Другой должен не просто иметь место внутри целого — он должен участвовать в его формировании.

Китай ограничивает Россию

Он напоминает:

открытость к Другому не должна разрушать способность вообще образовать устойчивое целое.

Россия ограничивает Индию

Она говорит:

недостаточно признать множество перспектив — необходимо допустить, что встреча перспектив преобразует самих субъектов.

Индия ограничивает Россию

Она напоминает:

Другой не должен быть заранее интерпретирован через моё представление о всеединстве.

Получается система взаимных предохранителей.

Пять вопросов будущей цивилизации

Теперь те же принципы можно выразить как пять вопросов, которые должна уметь задавать зрелая цивилизация.

Исламский вопрос

Чему я обязан подчиниться, даже если мне этого не хочется?

Это вопрос объективности истины и нравственного ограничения субъективной воли.

Европейский вопрос

А если я ошибаюсь?

Это вопрос критики и исправимости.

Индийский вопрос

А если к истине существует путь, которого я не вижу?

Это вопрос множественности перспектив.

Китайский вопрос

Как мы можем остаться различными и всё же образовать целое?

Это вопрос гармонии отношений.

Русский вопрос

Что во мне самом может открыться только благодаря встрече с тобой?

Это вопрос конститутивной инаковости.

Если цивилизация перестаёт задавать один из этих вопросов, она рискует стать односторонней.

Пять ошибок

Им соответствуют и пять фундаментальных ошибок.

Ошибка истины без критики

«Я обладаю истиной, поэтому не обязан проверять себя».

Ошибка критики без истины

«Я умею всё проблематизировать, поэтому мне не нужно положительное основание».

Ошибка множественности без критерия

«Существует много перспектив, следовательно, различать истину и заблуждение невозможно».

Ошибка целого без самостоятельности частей

«Различия допустимы, пока они соответствуют установленной гармонии».

Ошибка всеединства без реальной инаковости

«Я уже знаю, как Другой входит в моё целое, поэтому мне не нужно позволять ему изменить меня».

Все пять ошибок имеют одну общую структуру:

частное выдаёт себя за полное.

Именно поэтому их исправление также имеет общую структуру:

каждый принцип должен встретиться с сопротивлением другого принципа.

От соперничества к взаимной проверке

Теперь становится особенно ясно, почему следующая цивилизационная парадигма не может быть построена как простой компромисс.

Компромисс означал бы:

немного традиции;

немного критики;

немного плюрализма;

немного гармонии;

немного всеединства.

Но такая арифметика не создаёт целого.

Необходим значительно более глубокий механизм.

Каждый принцип должен **проверять другие**.

Истина спрашивает у критики:

способен ли ты предложить положительное основание?

Критика спрашивает у истины:

допускаешь ли ты возможность собственной человеческой формулировки быть ошибочной?

Множественность спрашивает у универсализма:

почему именно твоя форма должна быть обязательной для всех?

Универсализм отвечает множественности:

каким образом ты отличишь истинную перспективу от заблуждения?

Гармония спрашивает у свободы:

можешь ли ты создать устойчивое целое?

Свобода спрашивает у гармонии:

могу ли я сказать тебе «нет»?

Другой спрашивает у меня:

действительно ли ты видишь меня или только собственную картину обо мне?

А я спрашиваю Другого:

готов ли ты предоставить мне такое же право сопротивления?

Вот где возникает новая когнитивная архитектоника.

Истина становится полифонической, но не относительной

Можно попытаться выразить эту систему одним понятием:

полифоническая истина.

Но это выражение требует осторожности.

Оно не означает:

существует множество несовместимых истин, каждая из которых равноценна.

Это был бы релятивизм.

Смысл другой:

единая действительность способна открываться через множество независимых перспектив, которые должны взаимно проверяться и корректироваться.

Тогда:

исламский принцип сохраняет реальность истины;

европейский — проверяемость;

индийский — множественность перспектив;

китайский — возможность их совместного существования;

русский — способность этих перспектив взаимно преобразовывать субъектов.

Это уже почти готовая структура новой парадигмы.

Всёединство как итог, а не исходная догма

Здесь становится особенно важным переосмыслить само понятие всеединства.

Если сказать в начале:

существует всеединство, и теперь мы должны распределить в нём место каждой цивилизации,

мы повторим ошибку старого универсализма.

Мы заранее знаем целое.

Другие цивилизации превращаются в элементы нашей системы.

Поэтому всеединство должно возникать **в конце процесса**, а не задаваться как готовая схема в начале.

То есть:

цивилизации вступают в отношения;

сохраняют самостоятельность;

сопротивляются друг другу;

обнаруживают собственные ограничения;

преобразуются;

создают новые формы взаимодействия.

И только возникшее таким образом единство заслуживает названия всеединства.

Можно сформулировать:

всеединство — это не заранее известное целое, в которое включаются различия, а целое, которое становится возможным благодаря свободному взаимодействию реально различающихся субъектов.

Это принципиально отличает его от унификации.

Не пять цивилизаций навсегда

Разумеется, наша схема не должна превращаться в закрытую пентаду.

Человечество не исчерпывается исламом, Европой, Индией, Китаем и Россией.

Африканские культуры.

Латинская Америка.

Япония.

Юго-Восточная Азия.

Коренные цивилизационные традиции Америки и Океании.

Все они способны внести дополнительные принципы, которые наша модель пока просто не видит.

И само признание этого обстоятельства является проверкой нашей концепции.

Если мы утверждаем:

именно эти пять цивилизаций окончательно исчерпывают человеческий опыт,

мы сразу нарушаем собственный принцип.

Поэтому правильнее сказать:

эти пять примеров позволяют обнаружить пять необходимых измерений новой парадигмы — но не гарантируют её завершённости.

Целое остаётся открытым.

От пяти вкладов к пяти принципам

Тем не менее на данном этапе исследования мы можем выделить пять фундаментальных условий, без которых новая цивилизационная модель оказывается неполной.

Из исламского опыта следует:

истина без монополии.

Она существует независимо от нас, но никакая человеческая форма не должна автоматически отождествляться с её полнотой.

Из европейского:

критика без нигилизма.

Ничто не освобождено от проверки, но сама критика должна быть способна признать положительную истину.

Из индийского:

множественность без релятивизма.

Разные пути и перспективы возможны, но они остаются предметом проверки.

Из китайского:

единство без унификации.

Целое необходимо, но не должно уничтожать различия.

Из русского:

инаковость как условие развития.

Другой не просто терпим — его независимость способна раскрывать границы моей собственной позиции.

Именно эти пять принципов теперь можно рассматривать уже не как свойства отдельных цивилизаций.

Они становятся:

пятью требованиями к цивилизации будущего.

И здесь наше исследование делает решающий переход.

До сих пор мы спрашивали:

что способна дать каждая цивилизация?

Теперь необходимо спросить:

какой тип человеческого сознания способен одновременно удерживать все пять принципов, не сводя ни один из них к остальным?

Потому что новая цивилизационная парадигма не может возникнуть только посредством внешнего соединения институтов.

Она потребует изменения самого субъекта.

Человека, который способен:

признавать истину, не превращая её в догму;

критиковать, не впадая в нигилизм;

принимать множественность, не отказываясь от различения истины;

принадлежать целому, не теряя свободы;

встречать Другого, не уничтожая ни его, ни себя.

Именно здесь вопрос о цивилизации начинает превращаться в вопрос о **ступени человеческого сознания**.

А понятие всеединства впервые непосредственно подходит к понятию **самодуха**.

Глава 16. Принципы новой цивилизационной парадигмы

Теперь мы можем сделать шаг, к которому постепенно двигалось всё предыдущее исследование.

До сих пор мы рассматривали цивилизации исторически.

Мы спрашивали:

какой принцип позволял им создавать новый цивилизационный импульс?

какой предел обнаруживался внутри этого принципа?

и что происходило, когда частная истина начинала претендовать на положение целого?

Проведённый анализ позволяет теперь выйти за пределы отдельных цивилизаций.

Ислам, Европа, Индия, Китай и Россия важны для нас уже не только сами по себе.

Они позволили обнаружить пять фундаментальных проблем человеческого отношения к истине, Другому и целому.

Из них можно вывести пять принципов новой цивилизационной парадигмы:

истина без монополии;

критика без нигилизма;

множественность без релятивизма;

единство без унификации;

инаковость как условие развития.

Эти принципы нельзя понимать как готовую политическую программу.

Речь идёт о более глубоком уровне — о новой **когнитивной архитектонике**.

Она определяет не конкретные институты, а способ, которым человек и общество должны строить отношение:

к истине;

к собственным убеждениям;

к традиции;

к другим культурам;

к целому.

Именно на этом уровне можно говорить о возможной новой цивилизационной парадигме.

1. Истина без монополии

Первый принцип должен сохранить то, что мы обнаружили в исламской цивилизационной линии:

истина не создаётся волей субъекта.

Она не становится истинной потому, что:

мне так хочется;

так решило большинство;

так требует политическая власть;

так принято в моей культуре;

так считает моя группа.

Если отказаться от этого положения, исчезает сам смысл критики.

Потому что критиковать можно только тогда, когда существует различие между:

тем, что я считаю истинным,

и

тем, что действительно таково.

Следовательно, новая парадигма должна быть реалистической в самом широком смысле:

действительность больше любой нашей интерпретации.

Но именно отсюда следует вторая половина принципа:

никакой субъект не обладает монополией на полное выражение истины.

Это относится и к религии.

И к науке.

И к философии.

И к государству.

И к цивилизации.

И к отдельному человеку.

Важно различать два утверждения.

Первое:

истина существует.

Второе:

я полностью ею обладаю.

Из первого совершенно не следует второе.

Напротив.

Чем серьёзнее мы относимся к истине, тем осторожнее должны относиться к собственной претензии на её полноту.

Поэтому принцип будущей цивилизации должен звучать:

истина абсолютна в отношении человеческого произвола, но человеческое обладание истиной всегда ограниченно.

Это позволяет одновременно избежать двух противоположных ошибок.

Догматизма:

я обладаю окончательной истиной.

И релятивизма:

никакой истины вообще не существует.

Между ними открывается третья возможность:

истина существует, но путь к ней остаётся открытым.

2. Критика без нигилизма

Если человеческое понимание истины всегда ограниченно, необходим критический метод.

Отсюда второй принцип:

никакое утверждение не должно обладать иммунитетом от проверки.

Это великое европейское достижение нельзя потерять.

Новая цивилизационная парадигма не должна означать возвращения:

к священному авторитету;

к культурному авторитету;

к государственному авторитету;

к авторитету традиции

как к инстанциям, которые освобождены от необходимости отвечать на вопрос:

почему это истинно?

Но критика сама нуждается в ограничении.

Её задача:

отличать более истинное от менее истинного.

А не:

бесконечно разрушать всякую возможность положительного утверждения.

Поэтому необходимо различать:

критическое мышление

и

нигилистическую критичность.

Критическое мышление говорит:

проверим, выдерживает ли это утверждение сопротивление действительности.

Если выдерживает, мы получаем основание его сохранить.

Нигилистическая критичность устроена иначе:

сам факт обнаружения исторической обусловленности, интереса, власти или ограниченности уже воспринимается как дискредитация утверждения.

Но тогда невозможно сохранить вообще ничего.

Любая идея исторична.

Любая культура ограниченна.

Любое знание создаётся конкретными людьми.

Если происхождение утверждения становится достаточным основанием его отрицания, критика превращается в бесконечное саморазрушение.

Поэтому новая формула:

критика должна быть способна не только сказать «нет», но и признать обоснованное «да».

Она должна уметь завершить проверку хотя бы предварительным выводом:

это утверждение пока выдерживает доступные нам возражения.

Именно так работает зрелое знание.

Не:

абсолютная непогрешимость.

Но и не:

бесконечная неопределённость.

А:

ответственная убеждённость, открытая будущему пересмотру.

Это и есть критика без нигилизма.

3. Множественность без релятивизма

Но даже если мы признаём истину и сохраняем критический метод, остаётся следующий вопрос:

обязана ли истина открываться всем одним и тем же способом?

Исторический опыт говорит:

нет.

Различные культуры, философии и личности обращают внимание на разные аспекты действительности.

Одна традиция глубже разрабатывает:

рациональную проверку.

Другая:

внутренний опыт.

Третья:

отношения человека с общностью.

Четвёртая:

отношение части и целого.

Различие перспектив само по себе не является дефектом.

Напротив.

Оно может увеличивать полноту знания.

Отсюда третий принцип:

множественность путей и перспектив должна быть признана положительной ценностью.

Но это не означает:

все точки зрения одинаково истинны.

Существует принципиальная разница между:

правом на точку зрения

и

истинностью этой точки зрения.

Любой человек имеет право высказать своё понимание.

Но затем оно должно вступить в отношение с:

фактами;

аргументами;

другими интерпретациями;

последствиями;

сопротивлением самого объекта.

Поэтому множественность не отменяет критики.

Она делает критику ещё необходимее.

Чем больше существует перспектив, тем важнее вопрос:

что именно каждая из них действительно раскрывает?

Возможны три ситуации.

Первая:

две перспективы описывают разные стороны одного объекта.

Тогда они могут дополнять друг друга.

Вторая:

одна перспектива обнаруживает ограниченность другой.

Тогда происходит коррекция.

Третья:

одна из позиций не выдерживает проверки.

Тогда признание множественности не требует сохранять её как равноправную истину.

Следовательно:

плюрализм относится к субъектам и перспективам; релятивизм — к истине.

Мы должны принять первое, не принимая второго.

4. Единство без унификации

Но множественность создаёт следующую проблему.

Если каждый субъект сохраняет самостоятельность, что удерживает их вместе?

Как избежать превращения мира в совокупность изолированных групп, каждая из которых говорит:

у нас своя истина;

свои ценности;

своя история;

свои интересы?

Именно здесь необходим китайский урок:

части должны уметь образовывать целое.

Современный мир делает эту задачу неизбежной.

Цивилизации уже не могут полностью изолироваться друг от друга.

Экономика глобальна.

Технологии распространяются через границы.

Экологические процессы не признают национального суверенитета.

Военные конфликты способны иметь планетарные последствия.

Информационные пространства взаимопроникают.

Следовательно, человечеству необходимо определённое единство.

Но исторический опыт показывает опасность:

целое легко начинает требовать единообразия.

Из этого возникает четвёртый принцип:

единство не должно требовать уничтожения различий.

Истинное целое сильнее унифицированного.

Унификация уменьшает сложность:

все должны думать одинаково;

говорить одинаково;

жить по одной культурной модели.

Такое целое относительно просто управлять.

Но оно теряет главный ресурс развития:

различие перспектив.

Всеединство действует противоположно.

Оно должно сохранять части настолько самостоятельными, чтобы каждая могла внести нечто собственное.

Поэтому различие становится не терпимым недостатком, а **функциональной необходимостью целого**.

Однако здесь возникает важнейший критерий, сформулированный нами в предыдущей главе:

может ли часть сказать целому «нет» и при этом остаться его частью?

Если нет, перед нами унификация.

Если да, появляется возможность свободного единства.

Это принципиальный тест.

5. Инаковость как условие развития

Первые четыре принципа уже позволяют представить достаточно сложный плюралистический мир.

Существует истина.

Никто не обладает на неё монополией.

Все утверждения проверяются.

Существует множество перспектив.

Различия сохраняются внутри общего пространства.

Но этого ещё недостаточно.

Можно терпимо жить рядом друг с другом, практически не меняясь.

Можно сказать:

ты имеешь право на свою культуру;

я — на свою;

мы соблюдаем общие правила и не вмешиваемся друг в друга.

Это уже значительное достижение.

Но такая модель остаётся **параллельным плюрализмом**.

Новая парадигма требует большего.

Она предполагает:

реальная инаковость Другого является одним из условий моего собственного развития.

Это наиболее радикальный из пяти принципов.

Он утверждает, что Другой нужен мне не только по нравственным причинам.

Не только потому, что я обязан уважать его достоинство.

Он необходим также **познавательно**.

Почему?

Потому что я не вижу собственных границ полностью изнутри своей позиции.

То же относится к культуре.

Любая культура обладает собственными слепыми зонами.

То, что кажется ей естественным, другой культуре может казаться исторически специфичным.

То, что одна цивилизация воспринимает как несомненное достижение, другая способна увидеть как односторонность.

Поэтому Другой выполняет функцию, аналогичную сопротивлению объекта в науке.

Он способен сказать:

ты неправильно понимаешь меня.

Но также:

ты неправильно понимаешь самого себя.

Это чрезвычайно важно.

Встреча с Другим становится механизмом самокоррекции.

Таким образом:

различие → сопротивление → рефлексия → преобразование → развитие.

Именно этот процесс превращает простое многообразие во всеединство.

Пять принципов образуют одну систему

Теперь видно, что пять принципов нельзя реализовать по отдельности.

Каждый из них без остальных способен превратиться в собственную противоположность.

Истина без критики

становится догматизмом.

Критика без истины

становится нигилизмом.

Множественность без критерия

становится релятивизмом.

Единство без самостоятельности частей

становится унификацией.

Инаковость без общего пространства истины

может превратиться в бесконечную фрагментацию идентичностей.

Поэтому необходима система взаимных ограничений.

Истина ограничивает релятивизм.

Критика ограничивает догматизм.

Множественность ограничивает монополию.

Единство ограничивает распад.

Инаковость ограничивает замкнутость целого.

Получается структура, в которой ни один принцип не способен стать абсолютным.

Именно это является важнейшей особенностью новой модели.

В старом универсализме один принцип становился центром, а остальные подчинялись ему.

В новой парадигме:

целое создаётся взаимным ограничением самостоятельных принципов.

Это уже почти определение всеединства.

Всеединство как динамическое равновесие

Теперь понятие всеединства можно уточнить ещё раз.

Оно не означает статического равновесия.

Не означает идеального общества, где все противоречия окончательно примирены.

Такое состояние, вероятно, вообще невозможно.

Всеединство следует понимать динамически:

как способность системы сохранять различия, позволять им сопротивляться друг другу и превращать возникающее напряжение в развитие, а не в разрушение.

Это очень важно.

Потому что живое единство содержит конфликт.

Вопрос не в устранении противоречий.

Вопрос:

что происходит с противоречием?

Оно может привести:

к подавлению;

к распаду;

к войне;

к взаимной изоляции.

А может:

открыть ограниченность обеих сторон и заставить их создать более широкую форму отношения.

Вот это и есть механизм цивилизационного развития.

От диалектики к полифонии

Здесь возникает интересное отличие новой модели от классической европейской диалектики.

Диалектическая схема часто мыслит развитие как:

тезис → антитезис → более высокая форма снятия противоречия.

Но слово «снятие» легко породить опасность:

различия существуют лишь до тех пор, пока не будут включены в более высокое единство.

Полифоническая модель устроена иначе.

Новое целое не обязательно уничтожает прежние голоса.

Они могут сохраняться.

То есть развитие происходит не только через:

преодоление различия,

но и через:

углубление отношений между различающимися субъектами.

Это позволяет дать более точную формулу:

новое не обязательно заменяет старое;

оно способно изменить контекст, в котором старое получает новое место.

Так классическая механика остаётся истинной внутри своей области после Эйнштейна.

Так национальная культура способна сохраниться внутри универсального человечества.

Так личность может принадлежать общности, не переставая быть самостоятельной.

Именно поэтому всеединство является не механикой уничтожения различий, а **архитектурой их отношений**.

Новая цивилизация не может быть только институциональным проектом

Но отсюда следует гораздо более трудный вывод.

Можно создать:

международные организации;

федерации;

парламенты;

конституции;

системы культурной автономии.

Но сами по себе институты не гарантируют всеединства.

Если человек внутренне воспринимает Другого только как:

угрозу;

препятствие;

объект перевоспитания;

носителя неправильной идентичности,

институциональная конструкция рано или поздно окажется под давлением.

Следовательно, новая цивилизационная парадигма требует изменения не только институтов.

Она требует определённой **структуры сознания**.

Человек должен быть способен одновременно удерживать пять отношений:

я признаю существование истины;

я допускаю собственную ошибку;

я признаю возможность другой перспективы;

я способен принадлежать целому без потери индивидуальности;

я позволяю Другому изменить меня.

Это чрезвычайно высокое требование.

Оно предполагает иной тип зрелости субъекта.

Традиционный человек и человек модерна

Теперь можно увидеть историческую логику в предельно схематической форме.

Традиционная цивилизация строится преимущественно вокруг:

принадлежности.

Человек получает:

религию;

культуру;

нормы;

идентичность;

место в целом.

Его сила:

связь.

Его опасность:

невозможность достаточной дистанции от собственного мира.

Европейская модерность делает следующий шаг.

Её центр:

автономия.

Человек получает право:

сомневаться;

выбирать;

критиковать;

выходить из традиции;

создавать собственную позицию.

Её сила:

свобода.

Её опасность:

разрушение связи.

Но возможна третья ступень.

Не возврат:

от свободы к принадлежности.

А переход:

от вынужденной принадлежности через автономию к свободному отношению.

Человек уже способен дистанцироваться от своей традиции.

Но теперь он должен научиться свободно возвращаться к связи:

с культурой;

с другим человеком;

с обществом;

с человечеством;

с истиной.

Не потому, что обязан.

А потому, что сознательно признаёт их значение.

Именно такая структура приближает нас к понятию **самодуха**.

Переход от автономии к свободному отношению

Можно выразить три стадии ещё проще.

Традиционная форма

Я принадлежу целому.

Модерная форма

Я освобождаюсь от целого.

Новая форма

Я свободно вхожу в отношение с целым, сохраняя себя и позволяя целому изменяться благодаря моему участию.

Здесь впервые соединяются:

свобода

и

принадлежность.

Но уже не в прежней форме.

Целое перестаёт быть внешним авторитетом.

А свобода перестаёт означать только независимость.

Свобода становится способностью **сознательно образовывать отношения**.

Именно поэтому следующая цивилизационная парадигма должна быть не просто цивилизацией свободного человека.

Она должна стать цивилизацией **свободного отношения**.

Всеединство как критерий зрелости

Теперь можно сформулировать пять признаков зрелого субъекта новой парадигмы.

Он способен сказать:

Истине

я буду искать тебя, но не объявлю собственную формулировку окончательной.

Критике

я позволю тебе разрушить моё заблуждение, но не превращу разрушение в самоцель.

Другой перспективе

я признаю твоё право видеть иначе, но не откажусь от вопроса об истине.

Целому

я готов принадлежать тебе, но не перестану быть самостоятельным субъектом.

Другому

я не только позволю тебе быть иным — я допущу, что встреча с тобой может изменить меня.

Если человек способен одновременно удерживать все пять отношений, перед нами появляется совершенно новый тип сознания.

И именно его цивилизационным выражением может стать всеединство.

От всеединства к самодуху

Теперь мы впервые подошли к возможности сформулировать то, что до сих пор оставалось скрытым философским горизонтом статьи.

Если под **самодухом** понимать не готовую мистическую сущность и не автоматически наступающую историческую ступень, а способность свободного Я:

сознательно относиться к собственной традиции;

самостоятельно проверять свои убеждения;

сохранять связь с универсальным;

признавать самостоятельность Другого;

выходить за пределы собственной частности, не уничтожая её,

то пять принципов новой парадигмы описывают именно такую структуру.

Самодух тогда означает:

не свободу от отношений, а свободу в отношениях.

Не:

растворение личности в целом.

Не:

изоляцию личности от целого.

А:

свободное всеединство самостоятельных субъектов.

И тогда можно сформулировать гипотезу, которая станет предметом следующей главы:

всеединство может быть понято как цивилизационная форма самодуха.

Но этот вывод требует отдельного рассмотрения.

Потому что необходимо ответить сразу на несколько вопросов.

Что именно следует понимать под самодухом?

Почему его нельзя отождествить ни с традиционной коллективностью, ни с модерной индивидуальной автономией?

Как перейти от антропософского понятия индивидуального духовного развития к цивилизационной категории, не превращая философскую схему в недоказуемую историческую метафизику?

И наконец:

может ли цивилизация самодуха существовать как историческая реальность, а не только как красивый философский идеал?

Именно эти вопросы должны стать предметом следующей главы.

Глава 17. Всеединство как цивилизационное выражение самодуха

В предыдущих главах мы пришли к пяти принципам возможной новой цивилизационной парадигмы:

истина без монополии;

критика без нигилизма;

множественность без релятивизма;

единство без унификации;

инаковость как условие развития.

Но теперь возникает вопрос более глубокий, чем вопрос об институтах или отношениях между цивилизациями.

Какой человек способен жить в такой системе?

Недостаточно создать законы, обеспечивающие культурное многообразие.

Недостаточно провозгласить свободу мысли.

Недостаточно признать ценность диалога.

Все эти формы предполагают определённый тип субъекта — человека, способного сохранять собственную идентичность и одновременно не превращать её в абсолют; подвергать свои убеждения критике и не разрушать вместе с ними собственные основания; принадлежать традиции и сохранять по отношению к ней свободу; встречать Другого как самостоятельного субъекта и позволять этой встрече изменить самого себя.

Именно здесь цивилизационный вопрос превращается в вопрос о **развитии человеческого сознания**.

Для его философской интерпретации можно обратиться к антропософскому различению души ощущающей, рассудочной души, души сознательной и самодуха.

Но использовать эту схему необходимо осторожно.

Мы не будем принимать антропософскую периодизацию истории как установленный исторический факт.

Не будем также утверждать, что целые цивилизации буквально соответствуют одному из душевных членов.

В каждой культуре существовали люди различных типов сознания.

Нас интересует другое:

может ли антропософская схема использоваться как философская модель последовательного усложнения отношения человека к истине, самому себе и Другому?

В таком качестве она оказывается чрезвычайно продуктивной.

1. Три души как модель становления автономного субъекта

В *«Теософии»* Штайнер различает три душевных члена:

душу ощущающую;

рассудочную, или душу характера;

душу сознательную.

Причём различие между ними связано именно с тем, каким образом человек выходит за пределы непосредственного переживания.

Душа ощущающая непосредственно связана с ощущениями, импульсами, желаниями и переживаниями.

Рассудочная душа вводит мышление в этот внутренний мир.

Душа сознательная делает следующий шаг: истина начинает признаваться независимо от личной симпатии или антипатии. Штайнер специально подчёркивает, что истинное остаётся истинным даже тогда, когда собственные чувства человека против него восстают.

Это различие чрезвычайно важно для нашего исследования.

Душа ощущающая

На уровне души ощущающей человек прежде всего живёт внутри непосредственного опыта.

Его отношение к миру сильно связано с:

- переживанием;
- принадлежностью;
- симпатией и антипатией;
- непосредственной очевидностью;
- наследуемым порядком жизни.

Перенося эту структуру на цивилизационный уровень — именно как аналогию, а не как буквальную историческую классификацию, — можно увидеть её силу.

Традиционное общество даёт человеку:

место;

связь;

память;

принадлежность;

устойчивую картину мира.

Человек ещё не должен каждый раз самостоятельно создавать основания собственного существования.

Он получает их через:

род;

религию;

культуру;

обычай.

Это огромный цивилизационный ресурс.

Но существует и предел.

Человеку трудно занять критическую дистанцию по отношению к тому миру, внутри которого сформированы сами критерии его мышления.

Вопрос:

«а если моя традиция ошибается?»

требует уже выхода из непосредственной принадлежности.

Рассудочная душа

Рассудочная душа вводит между человеком и непосредственным переживанием пространство понятия.

Человек начинает:

- анализировать;
- сравнивать;
- классифицировать;
- искать причинные связи;
- взвешивать аргументы;
- противопоставлять различные объяснения.

Он уже не обязан считать истинным то, что непосредственно чувствует.

Между переживанием и решением появляется мышление.

Это огромный шаг.

Именно здесь создаются предпосылки:

философии;

права;

логической аргументации;

систематического знания.

Однако необходимо сделать существенную историко-антропософскую поправку.

У самого Штайнера эпоха рассудочной души соответствует прежде всего греко-римской культурной эпохе, тогда как современный период, начинающийся, по его схеме, приблизительно в XV веке, он связывает уже с развитием **души сознательной**.

Поэтому было бы неточно просто сказать:

европейская модерность = рассудочная душа.

Европейский модерн представляет уже следующий этап.

Душа сознательная

Душа сознательная возникает там, где человек способен освободить вопрос об истине от непосредственной зависимости:

от желания;

от эмоционального предпочтения;

от авторитета группы;

от простой принадлежности.

Истина получает самостоятельное значение.

У Штайнера именно в душе сознательной Я достигает наиболее выраженного внутреннего положения; она соприкасается с истиной, существующей независимо от личных симпатий и антипатий.

И именно здесь наша европейская линия получает более точное объяснение.

Европейский критический импульс является не просто триумфом рассудка.

Его глубинная особенность:

субъект получает право самостоятельно отвечать за собственное суждение.

Он может сказать:

традиция утверждает это, но я должен проверить;

большинство считает так, но большинство может ошибаться;

авторитет велик, но его утверждение всё равно требует основания.

Это уже структура души сознательной.

Именно поэтому её историческими выражениями могут рассматриваться:

- научная автономия;
- индивидуальная совесть;
- свобода мысли;
- ответственность личного суждения;
- критическая проверка традиции.

И здесь необходимо особенно подчеркнуть:

эмоциональная интенсивность переживания сама по себе не является признаком души сознательной.

Напротив.

Её существенный признак — способность поставить вопрос об истине выше собственной симпатии и антипатии.

2. Парадокс души сознательной: свобода создаёт дистанцию

Но именно величайшее достижение души сознательной содержит собственную трудность.

Чтобы самостоятельно искать истину, человек должен получить дистанцию по отношению:

к традиции;

к общности;

к авторитету;

к собственным чувствам.

Он должен научиться стоять **сам**.

Иначе самостоятельное суждение невозможно.

Но чем сильнее развивается эта способность, тем острее возникает другой вопрос:

как автономное Я снова входит в отношение с целым, не теряя автономии?

Традиционный человек обладал связью, но недостаточной дистанцией.

Современный человек приобрёл дистанцию, но способен потерять связь.

Именно здесь обнаруживается более глубокое содержание того кризиса европейской модерности, который мы рассматривали ранее.

Проблема не в том, что Европа развила критическое сознание слишком сильно.

Без него невозможно движение к свободе.

Проблема появляется тогда, когда автономия понимается преимущественно как:

независимость от.

От традиции.

От общества.

От религиозного авторитета.

От наследуемой идентичности.

От Другого.

Но зрелая свобода не может состоять только в способности разрывать связи.

Рано или поздно возникает вопрос:

свободен для чего?

И:

какие отношения способен сознательно создать свободный субъект?

Именно здесь заканчивается проблема одной лишь души сознательной и появляется вопрос о самодухе.

3. Самодух: истина становится внутренним содержанием свободного Я

У Штайнера самодух — *Geistselbst* — находится уже за пределами собственно душевной триады.

В *«Теософии»* различие души сознательной и самодуха описывается очень содержательно.

Душа сознательная соприкасается с истиной, существующей независимо от симпатии и антипатии.

Но в самодухе та же истина уже **воспринята Я, индивидуализирована им и включена в самостоятельное существо человека**.

Это различие позволяет сделать чрезвычайно важный философский шаг.

Душа сознательная говорит:

я способен самостоятельно увидеть истину.

Самодух должен добавить:

истина становится способом моего собственного бытия.

То есть между:

знать истинное

и

быть преобразованным истинным

существует различие.

Можно интеллектуально признать нравственный принцип и не жить в соответствии с ним.

Можно понимать ценность Другого и продолжать относиться к нему как к объекту.

Можно признавать свободу и одновременно бояться любой реальной чужой свободы.

Можно провозглашать всеединство и требовать, чтобы остальные вошли в заранее построенную нами систему.

Следовательно, следующий шаг развития нельзя свести к накоплению ещё более правильных идей.

Он требует **преобразования субъекта**.

В *«Тайной науке»* Штайнер связывает развитие самодуха именно с более высокой деятельностью Я, преобразующего человеческую природу изнутри.

Мы не обязаны принимать всю стоящую за этим антропософскую онтологию, чтобы увидеть философскую силу самой структуры:

истина должна перестать быть только предметом сознания и стать формой свободной личности.

4. От автономии к свободному отношению

Теперь можно увидеть возможную последовательность значительно яснее.

Традиционная форма

Человек говорит:

«Я принадлежу целому».

Его идентичность определяется отношением, которое существовало раньше него.

Это даёт ему связь.

Но свобода ещё ограничена.

Модерная форма

Человек говорит:

«Я способен выйти из целого и судить самостоятельно».

Это рождение автономии.

Свобода становится реальной.

Но появляется опасность:

субъект начинает понимать собственную независимость как высшую форму существования.

Форма самодуха

Следующий шаг не может означать возвращения назад.

Человек не должен снова отказаться от самостоятельного Я ради традиции.

Он должен сохранить всё достижение души сознательной.

Но теперь сказать:

«Я свободно участвую в целом, не переставая быть собой».

Это совершенно иная структура.

Связь возвращается.

Но уже не как судьба.

Не как давление обычая.

Не как растворение человека в коллективе.

Она становится **свободно принимаемым отношением**.

Поэтому самодух можно философски интерпретировать как переход:

от **свободы от связи**

к

свободе в связи.

Именно это делает его исключительно важным для нашей темы.

5. Почему здесь появляется Другой

Но свободное отношение невозможно создать в одиночестве.

Если существует только моё Я, я могу быть автономным.

Но не могу вступить в субъект-субъектное отношение.

Для этого необходим Другой.

Причём действительно Другой — не продолжение меня самого.

Он должен сохранять:

- собственную волю;
- собственный взгляд;
- собственную историю;
- способность возразить;
- возможность отказаться от моего понимания.

Тогда происходит нечто принципиально новое.

Я уже не просто определяю себя сам.

Но и не позволяю Другому определять меня.

Я вступаю с ним в отношение, внутри которого оба субъекта могут изменяться, не теряя собственной самостоятельности.

Именно здесь философия Бубера и Бахтина приобретает непосредственное значение для интерпретации самодуха.

Модель:

Я — Оно

соответствует отношению, в котором я распоряжаюсь Другим как частью собственной картины мира.

Модель:

Я — Ты

требует признания его самостоятельной субъектности.

А бахтинская вненаходимость добавляет:

именно потому, что Другой не является мной, он способен открыть то, чего я не могу увидеть из собственной позиции.

Следовательно, зрелость Я обнаруживается не в способности обойтись без Другого.

А в способности встретиться с инаковостью, **не защищая собственную идентичность уничтожением различия**.

6. Самодух и социальность

Здесь возникает особенно интересное соприкосновение нашей реконструкции с самим Штайнером.

В одной из лекций 1918 года, говоря о переходе от души сознательной к самодуху, он противопоставляет антисоциальную тенденцию развивающейся души сознательной будущему **социальному действию самодуха**. По его мысли, эпоха души сознательной усиливает самостоятельность индивидуального Я, тогда как будущий самодух должен принести иной социальный импульс.

Разумеется, это ещё не доказывает нашу концепцию всеединства.

Штайнер не формулирует здесь теорию межцивилизационного диалога, которую развиваем мы.

Но структурное совпадение чрезвычайно интересно.

Душа сознательная:

усиливает автономию Я.

Самодух:

должен позволить автономному Я создать новую форму социальности.

То есть история не возвращается:

от индивида к прежнему коллективу.

Она движется:

от бессознательной принадлежности → через самостоятельность → к свободному единству самостоятельных субъектов.

Именно такую структуру мы обнаружили независимо от антропософской схемы в ходе нашего цивилизационного анализа.

7. Почему всеединство близко к принципу самодуха

Теперь можно дать прямой ответ.

Что мы называли всеединством?

Не растворение частей в целом.

Не простую сумму автономных единиц.

Не терпимость.

Не культурный релятивизм.

Мы определили его как такое отношение, при котором:

части сохраняют самостоятельность;

ни одна не объявляет себя целым;

различия сохраняются;

части способны сопротивляться целому;

встреча различий преобразует самих участников;

само целое остаётся открытым развитию.

Но именно такая структура требует от субъекта способностей, которые превосходят простую автономию.

Он должен:

быть собой

и

выходить за собственные пределы;

иметь убеждения

и

быть способен их пересматривать;

принадлежать культуре

и

сохранять дистанцию к ней;

признавать истину

и

не присваивать её себе;

встречать Другого

и

позволять ему оставаться Другим.

Поэтому можно сформулировать центральный тезис главы:

самодух есть субъект, который не нуждается в уничтожении различий для достижения единства.

Это не буквальное определение Штайнера.

Это наша философская интерпретация антропософского понятия в свете проведённого исследования.

Но она хорошо выражает переход от души сознательной к следующей форме субъектности.

8. Всеединство как цивилизационная форма самодуха

Теперь можно перенести эту структуру на цивилизационный уровень.

Если традиционная цивилизация строилась преимущественно вокруг:

принадлежности,

а модерная —

вокруг:

автономии,

то цивилизация самодуха должна строиться вокруг:

свободного отношения.

Традиционная формула:

«Я есть часть целого».

Модерная:

«Я освобождаюсь от целого».

Формула самодуха:

«Я свободно участвую в целом, не переставая быть собой и не требуя, чтобы Другой перестал быть собой».

Именно это можно назвать цивилизацией всеединства.

Не всемирным государством.

Не единой религией.

Не единой культурой.

Не глобальной идеологией.

А цивилизацией, в которой **связь перестаёт противоречить свободе**.

9. Пять принципов как качества субъекта самодуха

Теперь становится видно, что сформулированные нами пять цивилизационных принципов одновременно являются пятью качествами такого субъекта.

Истина без монополии

Человек способен сказать:

истина существует независимо от меня, но я не отождествляю с ней собственную конечную позицию.

Это требует смирения перед действительностью без интеллектуального подчинения человеческому авторитету.

Критика без нигилизма

Он способен признать:

я могу ошибаться.

Но обнаружение собственной ошибки не разрушает его личность.

Он способен измениться.

Множественность без релятивизма

Он допускает:

Другой может видеть аспект истины, которого не вижу я.

Но не делает отсюда вывода, что всякое мнение одинаково истинно.

Единство без унификации

Он способен участвовать в целом:

семье;

обществе;

культуре;

государстве;

человечестве,

не требуя ни собственного растворения, ни растворения остальных.

Инаковость как условие развития

Он способен сказать Другому:

«твоё отличие не угрожает самому факту моего существования; оно может помочь мне стать тем, чем без тебя я стать не способен».

Все пять качеств предполагают высокую устойчивость Я.

Слабая идентичность боится различия.

Зрелая может встретить его.

10. Самотрансценденция без самоотрицания

Здесь получает окончательный смысл ещё одна наша формула:

самотрансценденция без самоотрицания.

Самодух не означает замыкания человека в совершенной индивидуальности.

Он означает способность выйти за пределы наличной формы собственного Я.

Но выйти так, чтобы не исчезнуть.

Субъект способен:

принять новую истину;

изменить убеждение;

войти в чужой опыт;

служить более широкому целому;

и при этом:

сохранить личную ответственность.

Это особенно важно для русской истории.

Мы увидели, насколько легко русская самотрансценденция превращалась в самоотрицание:

личность — ради государства;

народ — ради империи;

настоящее поколение — ради будущего общества;

национальная особенность — ради универсальной миссии.

Цивилизация самодуха должна провести здесь принципиальную границу.

Целое, требующее исчезновения своих частей, не является всеединством.

Оно является унификацией.

Поэтому:

самодух способен служить целому именно потому, что обладает достаточно сильным Я, чтобы не раствориться в нём.

11. Свобода становится способностью образовывать отношения

Так изменяется и само понятие свободы.

На ранней стадии свобода понимается прежде всего отрицательно:

меня нельзя заставить.

Это фундаментально и необходимо.

Без такой свободы субъект вообще не возникает.

Но зрелая свобода должна включить положительный аспект:

что я способен свободно создать?

Могу ли я:

самостоятельно принять традицию, которую мог бы отвергнуть?

свободно принять обязательство?

быть верным человеку, не теряя собственной личности?

служить общему делу, не становясь его инструментом?

признать истину Другого без интеллектуального подчинения ему?

Именно здесь свобода перестаёт быть только дистанцией.

Она становится **способностью к отношению**.

Поэтому цивилизацию самодуха можно определить ещё одной формулой:

цивилизация самодуха — это цивилизация, в которой свободное Я становится способным к свободной связи.

12. Всеединство не означает окончательного синтеза

Но необходимо избежать ещё одной ловушки.

Можно представить цивилизацию самодуха как состояние, где все противоречия наконец разрешены.

Ислам, Европа, Индия, Китай и Россия как будто отдают свои лучшие качества, после чего появляется совершенная универсальная система.

Это было бы возвращением к старой метафизике завершённого целого.

Подлинное всеединство должно оставаться открытым.

Потому что встреча с новым Другим способна вновь обнаружить ограниченность нашей модели.

Африканские культуры.

Латинская Америка.

Иные религиозные традиции.

Будущие социальные формы.

Сам человеческий опыт будет создавать вопросы, которых мы сегодня не способны предвидеть.

Поэтому цивилизация самодуха не обладает окончательной доктриной.

Она обладает **способностью развиваться, не разрушая субъектов развития**.

Это принципиально важнее.

13. Россия: цивилизация самодуха?

Теперь можно вернуться к самому рискованному вопросу.

Можно ли назвать Россию цивилизацией самодуха?

Если понимать это как описание уже существующей действительности, ответ должен быть отрицательным.

Российская история содержит слишком много:

административной унификации;

подавления самостоятельности;

насилия над личностью;

неспособности институционализировать свободное несогласие.

Даже сама русская философия всеединства значительно чаще формулировала высокий идеал, чем показывала практически действующие формы его реализации.

Поэтому формула:

«Россия есть цивилизация самодуха»

была бы исторически неоправданной.

Но возможна другая, значительно более точная формулировка:

русская историко-философская традиция может рассматриваться как одно из пространств, где особенно настойчиво возникала проблема будущей цивилизации самодуха.

Не готовый ответ.

А вопрос.

Не достижение.

А задача.

Не исключительное национальное качество.

А исторически выработанная проблематика.

Почему именно здесь она возникает столь настойчиво?

Потому что российская история постоянно сталкивала:

единство и многообразие;

Восток и Запад;

национальное и наднациональное;

традицию и модернизацию;

личность и коллектив;

собственное и универсальное.

Русская мысль была вынуждена снова и снова спрашивать:

как соединить то, что нельзя просто слить?

Отсюда:

Киреевский — цельность;

Хомяков — соборность;

Достоевский — всечеловечность;

Соловьёв — всеединство;

Бахтин — диалог самостоятельных голосов.

Это не доказывает особой мистической миссии России.

Но позволяет говорить о достаточно устойчивой философской линии.

14. Россия как носитель вопроса, а не обладатель ответа

И именно здесь необходимо окончательно отказаться от идеи русского мессианизма.

Если Россия объявит:

мы — цивилизация самодуха, а остальные должны последовать за нами,

она тем самым немедленно нарушит принцип самодуха.

Потому что снова:

часть объявит себя целым.

Поэтому возможная русская роль имеет совсем другой смысл.

Не:

научить всех жить правильно.

А:

внести в общечеловеческий диалог вопрос о том, как возможно свободное единство реальных различий.

При этом сама Россия должна получить ответы от Других.

От Европы:

как институционализировать право несогласия?

От Индии:

как признать множественность путей?

От Китая:

как удержать большое целое?

От исламской традиции:

как сохранить отношение к истине, превосходящей субъективный произвол?

Россия в таком случае не центр.

Она — один из собеседников.

И именно отказ от претензии на центр оказывается условием подлинного всеединства.

15. Цивилизация самодуха как общечеловеческая задача

Теперь становится возможным окончательный вывод.

Если душа сознательная достигает зрелости в самостоятельном Я, способном искать истину независимо от симпатии, традиции и внешнего авторитета, то следующий вопрос заключается не в дальнейшем усилении изоляции этого Я.

Он заключается в том:

может ли свободное Я создать новое единство, которое уже не будет основано на несвободе?

Именно здесь все пять принципов соединяются.

Истина должна существовать — иначе отношение теряет основание.

Критика должна сохраняться — иначе отношение становится догмой.

Множественность должна быть реальной — иначе нет самостоятельных субъектов.

Единство должно существовать — иначе остаётся фрагментация.

Другой должен сохранять инаковость — иначе нет развития.

Именно такое состояние можно назвать:

всеединством как цивилизационной формой самодуха.

Это не означает, что человечество уже достигло такой стадии.

Не означает и того, что её наступление гарантировано какой-либо исторической схемой.

Это философская гипотеза, возникшая из проведённого нами сравнительного анализа.

Но она позволяет иначе взглянуть на весь путь статьи.

Ислам напомнил:

истина больше человека.

Европа:

человек обязан проверять собственное понимание истины.

Индия:

ни одна конечная перспектива не исчерпывает путь к ней.

Китай:

различия способны образовывать целое.

Россия:

Другой способен быть условием моего собственного становления.

Самодух должен соединить эти способности уже не внешне, как компромисс пяти традиций, а **внутри свободного субъекта**.

Так цивилизационная история возвращается к человеку.

Потому что никакая новая парадигма не возникнет только из изменения мирового порядка.

Она требует субъекта, способного сказать:

Я ищу истину, не присваивая её.
Я критикую, не разрушая ради разрушения.
Я признаю множество, не отказываясь от различения.
Я участвую в целом, не растворяясь в нём.
Я встречаю Другого, позволяя его инаковости раскрыть во мне то, чего я сам ещё не знаю.

Именно такого субъекта можно назвать человеком самодуха.

А общество, в котором подобное отношение становится не исключительным духовным достижением отдельных личностей, а устойчивым принципом культуры, —

цивилизацией самодуха.

Её идеальной формой и является всеединство:

свободное единство самостоятельных субъектов, в котором каждый становится более собой благодаря существованию Другого.

Заключение. От конкуренции универсализмов к всеединству цивилизаций

В начале этого исследования мы поставили вопрос:

почему одни цивилизации в определённые эпохи создают мощный импульс развития, тогда как другие начинают преимущественно сохранять уже достигнутое?

Первоначально этот вопрос мог показаться вопросом о превосходстве.

Какая цивилизация оказалась более рациональной?

Какая — более открытой?

Какая — более способной к инновации?

Но постепенно стало ясно, что такая постановка слишком проста.

Цивилизации различаются не количеством «разума» и не врождёнными особенностями народов.

Они различаются тем, каким образом исторически организуют отношения:

с истиной;

с традицией;

с критикой;

с Другим;

с собственными ошибками;

с возможностью нового.

Мы назвали эту структуру **когнитивной архитектоникой цивилизации**.

Она не является неизменной сущностью народа.

Она складывается исторически.

Меняется.

Переживает периоды подъёма.

Создаёт собственные институты.

А затем способна столкнуться с границей собственного принципа.

Именно здесь обнаружился один из главных выводов статьи:

цивилизационный принцип становится источником кризиса не обязательно потому, что он ложен, а потому, что его частичная истина начинает претендовать на полноту.

Традиция превращается в традиционализм.

Критика — в гиперкритицизм.

Гармония — в подавление различий.

Плюрализм — в релятивизм.

Универсализм — в унификацию.

Часть начинает говорить от имени целого.

И цивилизационный импульс, когда-то создававший новое, начинает работать против самого себя.

Пять цивилизационных опытов

Исламская цивилизация дала один из величайших исторических примеров соединения сильной религиозной идентичности с интеллектуальной открытостью.

В эпоху своего подъёма исламский мир не просто сохранял чужое знание.

Он переводил, перерабатывал, критиковал и развивал его.

Но постепенно обнаружился предел:

сильная нормативная структура истины не породила в достаточной степени автономного механизма постоянной проверки всех собственных оснований.

И всё же исламский опыт сохраняет фундаментальный принцип, без которого невозможна новая цивилизационная парадигма:

истина не создаётся человеческой волей.

Она требует от человека соотнести себя с чем-то большим, чем его желание, интерес или идентичность.

Европа совершила противоположный великий шаг.

Она создала институциональную культуру, в которой ошибка перестала быть катастрофой и стала источником развития.

Университет.

Эксперимент.

Научное общество.

Публичная полемика.

Разделение властей.

Свобода совести.

Все эти институты в разных формах выражали один принцип:

никакое притязание на истину не должно обладать иммунитетом от критики.

Именно поэтому Европа получила необычайную способность превращать ошибку в информацию.

Но и этот принцип столкнулся с собственным пределом.

Критика, обращённая на все основания, в конце концов обращается на само понятие основания.

И возникает риск:

способность разоблачать остаётся, а способность положительно утверждать постепенно ослабевает.

Индия показала ещё одну возможность.

Истина не обязательно открывается единственным способом.

Различные философские школы, религиозные пути и духовные практики способны существовать в длительном споре, не уничтожая самого пространства поиска.

Джайнистская идея неодносторонности особенно ясно выразила глубокую мысль:

частная перспектива может содержать истину и именно поэтому быть опасной, когда объявляет себя целым.

Индийский опыт позволяет сформулировать третий принцип:

полнота истины способна превосходить любой единичный путь к ней.

Но множественность также обнаруживает собственную границу.

Если отсутствует критерий различения, плюрализм превращается в релятивизм.

Китайская цивилизационная традиция развила ещё одну способность:

мыслить не только самостоятельные элементы, но и отношения между ними.

Конфуцианское различение гармонии и одинаковости напоминает:

целое не обязательно требует уничтожения различий.

Отсюда возникает четвёртый принцип:

различия способны существовать внутри целого.

Но и гармония становится опасной, когда порядок уже заранее определён и часть должна только занять предназначенное ей место.

Тогда целое перестаёт развиваться через части и начинает управлять ими.

Наконец, российский исторический и философский опыт привёл нас к ещё более рискованной гипотезе.

Россия неоднократно формировалась через отношения:

с Византией;

степью;

исламским миром;

Европой;

Кавказом;

Азией.

Русская философия постепенно выработала понятия:

цельности;

соборности;

всечеловечности;

всеединства;

диалога.

И здесь возник принцип:

Другой может быть необходим не только потому, что имеет право существовать, но потому, что без его независимой позиции я не способен полностью раскрыть самого себя.

Однако русская история одновременно показала и прямо противоположную возможность.

Другой может восприниматься не как условие развития, а как проблема, которую необходимо привести к общей форме.

Отсюда:

централизация;

русификация;

унификация;

подавление автономии;

репрессии.

Именно поэтому всеединство нельзя считать достигнутым свойством России.

Оно является **русской исторической проблемой и возможной задачей**, а не национальной заслугой.

Главный парадокс универсализма

Все пять цивилизационных опытов приводят к одной и той же проблеме.

Каждая цивилизация способна открыть нечто универсальное.

Но именно поэтому возникает искушение сказать:

если мой принцип универсален, значит моя историческая форма должна стать универсальной формой человечества.

Здесь и совершается ошибка.

Универсальность принципа не означает универсальности его конкретного исторического носителя.

Свобода не принадлежит исключительно Европе.

Отношение к истине — исламу.

Множественность — Индии.

Гармония — Китаю.

Всеединство — России.

В тот момент, когда цивилизация объявляет универсальное своей собственностью, она превращает универсализм в форму частного господства.

Поэтому главный цивилизационный конфликт будущего проходит не просто между Востоком и Западом.

Он проходит между двумя моделями универсального.

Первая говорит:

моя форма должна стать всеобщей.

Вторая:

универсальное должно возникать из отношения различных форм.

Именно ко второй модели постепенно привело нас проведённое исследование.

От универсальности центра к универсальности отношения

Старый универсализм нуждается в центре.

Центр знает:

что истинно;

что прогрессивно;

что цивилизованно;

каким должно быть целое.

Остальным остаётся:

присоединиться;

модернизироваться;

принять;

адаптироваться.

Новый универсализм должен иметь иную структуру.

Он не отказывается от истины.

Но отказывается от монополии.

Не отказывается от критики.

Но не превращает её в самоцель.

Не боится множественности.

Но требует различения истины и ошибки.

Не отказывается от целого.

Но не требует единообразия.

Не просто терпит Другого.

А признаёт его способность изменить собственное понимание мира.

Поэтому универсальность будущего должна строиться не вокруг одного центра.

Её основанием становится **отношение**.

Пять принципов

Из проведённого анализа мы вывели пять принципов новой цивилизационной парадигмы.

Истина без монополии

Истина существует независимо от наших желаний.

Но ни один конечный субъект не обладает правом автоматически отождествить собственную формулировку с её полнотой.

Критика без нигилизма

Любое человеческое утверждение может быть проверено.

Но критика должна уметь не только разрушать ложное, но и признавать то, что выдержало проверку.

Множественность без релятивизма

Различные перспективы могут открывать различные стороны действительности.

Но право на перспективу ещё не гарантирует её истинности.

Единство без унификации

Целое необходимо.

Но оно становится живым только тогда, когда части сохраняют самостоятельность.

Инаковость как условие развития

Другой не только имеет право отличаться.

Его отличие способно обнаружить границы моей собственной позиции и тем самым стать условием моего самораскрытия.

Вместе эти пять принципов создают совершенно особую структуру.

Ни один из них не должен стать абсолютным.

Каждый ограничивается другими.

Истина — критикой.

Критика — истиной.

Множественность — критерием.

Единство — самостоятельностью частей.

Самостоятельность — отношением.

Это не компромисс.

Это **взаимная коррекция**.

От конкуренции цивилизаций к полифонии цивилизаций

Именно поэтому следующий цивилизационный импульс может впервые возникнуть не внутри одного центра.

Его источником может стать **отношение между цивилизациями**.

Это радикальная гипотеза.

Она означает, что человечество вступает в ситуацию, где развитие определяется уже не столько вопросом:

какая цивилизация победит?

сколько вопросом:

какие стороны собственного опыта каждая цивилизация способна открыть другим — и какие собственные ограничения она готова увидеть благодаря им?

В таком мире различия не исчезают.

Ислам остаётся исламом.

Европа — Европой.

Индия — Индией.

Китай — Китаем.

Россия — Россией.

Но ни одна из этих идентичностей не должна быть замкнутой.

Подлинный диалог начинается там, где после встречи обе стороны способны измениться.

Не исчезнуть.

А стать более собой.

Так появляется возможная **полифония цивилизаций**.

Не хор, в котором все поют одну ноту.

Не хаос голосов, не слышащих друг друга.

А единство, существующее именно благодаря различию голосов.

Всеединство не означает мирового государства

Важно особенно подчеркнуть, чем всеединство не является.

Оно не означает:

единой мировой религии;

единой идеологии;

единого культурного стандарта;

единого политического центра;

единого типа человека.

Всё это было бы не всеединством, а предельной унификацией.

Всеединство означает другой принцип:

целое существует через свободные отношения самостоятельных частей.

Оно не уничтожает различия.

Оно делает их продуктивными.

Но именно поэтому всеединство требует от частей большего, чем простая автономия.

Они должны обладать способностью:

вступить в отношение;

выдержать критику;

признать ограниченность собственной перспективы;

измениться благодаря встрече;

сохранить себя после изменения.

Это чрезвычайно высокая форма субъектности.

Всеединство и самодух

Именно поэтому в последней главе мы обратились к антропософскому понятию самодуха.

Не как к доказанному историческому закону.

И не как к готовой метафизической схеме.

А как к философской модели следующего шага после автономии души сознательной.

Традиционное сознание говорит:

я принадлежу целому.

Модерное:

я освобождаюсь от целого.

Самодух способен сказать:

я свободно участвую в целом, не переставая быть собой.

В этой формуле сходятся все линии нашего исследования.

Самостоятельность сохраняется.

Но перестаёт быть изоляцией.

Связь восстанавливается.

Но уже не как принуждение.

Другой признаётся.

Но не только из нравственной терпимости.

Его инаковость становится источником собственного развития.

Отсюда и возможность понять всеединство как **цивилизационную форму самодуха**:

свободное единство самостоятельных субъектов, которые не нуждаются в уничтожении различий для сохранения целого.

Но этот принцип нельзя присвоить ни России, ни антропософии, ни какой-либо отдельной философской школе.

Если он универсален, он принадлежит человечеству.

Россия не как центр, а как носитель вопроса

Особенно важно сделать этот вывод применительно к России.

Вся логика исследования была бы разрушена, если бы после критики европейского универсализма мы закончили утверждением:

теперь Россия должна занять место Европы.

Это означало бы только смену центра.

Всеединство превратилось бы в очередной национальный универсализм.

Поэтому возможная роль России должна быть сформулирована иначе.

Россия не обладает готовой цивилизацией самодуха.

Её собственная история слишком противоречива.

Но российская историческая и философская традиция необычайно настойчиво ставила вопрос:

как сохранить целое, не уничтожив части?

как соединить свободу и принадлежность?

как выйти за пределы национального, не уничтожив национальное?

как встретить Другого, не растворив ни его, ни себя?

Именно в этом смысле Россия может рассматриваться не как обладатель ответа, а как **исторический носитель вопроса о всеединстве**.

А ответ возможен только вместе с другими цивилизациями.

От цивилизационного эгоизма к цивилизационной зрелости

У каждой цивилизации существует соблазн считать собственное достижение высшей формой человечества.

Это своего рода цивилизационный эгоизм.

Он говорит:

мы нашли главное.

Зрелая цивилизация должна уметь сказать иначе:

мы нашли нечто важное, но не всё.

Европа должна быть способна признать:

критическая автономия не исчерпывает человека.

Россия:

всеединство нельзя строить посредством централизованного принуждения.

Китай:

гармония должна выдерживать несогласие.

Индия:

множественность требует проверки.

Ислам:

человеческая формулировка истины не тождественна самой истине.

Так цивилизационная зрелость становится способностью видеть:

не только собственное достоинство,

но и собственный предел.

И именно здесь Другой приобретает своё глубочайшее значение.

Он показывает мне границу, которую изнутри собственной системы я мог бы никогда не заметить.

Новая парадигма как система взаимного обучения

Тогда отношения цивилизаций перестают строиться только по трём традиционным моделям:

война;

подчинение;

заимствование.

Появляется четвёртая:

взаимное обучение.

Но обучение здесь не означает копирования.

Оно означает способность задать себе вопрос:

что в чужом опыте обнаруживает недостаточность моей собственной формы?

Европа способна учиться у традиционных культур связи.

Традиционные культуры — у Европы институционализированной самокритике.

Индивидуалистические общества — китайскому вниманию к отношениям.

Холистические общества — европейскому праву части сопротивляться целому.

Все цивилизации — индийскому напоминанию о множественности путей.

И все — русско-бахтинской интуиции:

Другой видит то, чего я не способен увидеть из своего места.

Но никто не должен просто копировать другого.

Настоящее обучение заканчивается не повторением чужой формы, а **преобразованием собственной**.

Цивилизационный импульс нового типа

Теперь можно вернуться к самому первому понятию статьи — цивилизационному импульсу.

Мы определяли его как способность цивилизации создавать новые формы знания, культуры и общественной организации.

Возможно, до сих пор такой импульс преимущественно возникал внутри отдельных цивилизационных пространств.

Но следующий его тип может оказаться другим.

Его механизмом становится:

встреча → сопротивление → самокритика → взаимное преобразование → новая форма отношений.

Тогда источником нового выступает уже не изолированная цивилизация.

А **пространство между цивилизациями**.

Это почти точное повторение структуры, обнаруженной нами на уровне личности.

Человек становится более собой через встречу с Другим.

Возможно, и цивилизация способна стать более собой именно таким образом.

Последний вопрос XXI века

Поэтому главный вопрос XXI века может оказаться совсем не тем, который чаще всего задаётся сегодня.

Не:

кто победит — Запад или Восток?

Не:

станет ли XXI век китайским?

Не:

способна ли Россия предложить миру новую идеологию?

Не:

сохранит ли Запад глобальное лидерство?

Все эти вопросы всё ещё принадлежат логике цивилизационной конкуренции.

Более глубокий вопрос звучит иначе:

способно ли человечество создать такую форму универсального, которая не будет полностью принадлежать ни одной цивилизации?

Если нет, XXI век, вероятно, станет эпохой конкурирующих универсализмов.

Каждый будет считать себя носителем целого.

Различия превратятся в границы.

Границы — в конфликты.

Конфликты — в борьбу за право определить общее будущее.

Но существует и другая возможность.

Цивилизации способны обнаружить:

их величайшие достижения не обязательно должны исключать друг друга.

Истина не исключает критику.

Критика — духовный смысл.

Множественность — истину.

Целостность — свободу.

Идентичность — открытость.

Национальное — универсальное.

Я — Другого.

Тогда история перестаёт быть простой борьбой частей за право называться целым.

И впервые появляется возможность **целого, которое существует именно благодаря тому, что его части отказались присваивать себе полноту**.

Финальная формула

Ислам показал силу цивилизации, укоренённой в истине.

Европа — силу цивилизации, способной подвергать всё критике.

Индия — силу множественности путей.

Китай — силу гармонического целого.

Россия — возможность развития через встречу с Другим.

Но ни одна из этих сил сама по себе не является достаточной.

Именно поэтому будущее не может состоять в простой передаче исторической эстафеты от одной цивилизации другой.

Необходимо изменение самого принципа цивилизационного развития.

Не:

одна цивилизация заменяет другую.

Не:

одна частная истина побеждает остальные.

А:

различные исторические импульсы становятся взаимно раскрывающими, взаимно ограничивающими и взаимно преобразующими сторонами более полного человеческого опыта.

И тогда всеединство перестаёт быть только философской метафизикой.

Оно становится принципом цивилизационного будущего:

истина — без монополии;
критика — без нигилизма;
множественность — без релятивизма;
единство — без унификации;
инаковость — как условие развития.

И, возможно, именно здесь проходит граница между прежней и будущей формой универсального.

Прежняя спрашивала:

кто имеет право говорить от имени человечества?

Новая должна спросить:

может ли человечество впервые говорить многими самостоятельными голосами и всё же оставаться единым?

Если ответ на этот вопрос окажется положительным, следующим цивилизационным импульсом станет уже не победа одной части над другими.

Им станет:

всеединство свободных и взаимно преобразующих друг друга субъектов.