

Г.З. Александр Панарин

Марлен Ларюэль

Александр Панарин и «цивилизационный национализм» в России¹

Уже в начале 1990-х годов неоевразийство перестало представлять собой единую идею и единую силу, превратившись в созвездие разнообразных противоборствующих личностей с противоположными устремлениями. Это течение выходит за рамки возникавших и исчезающих в его русле организационных структур – вследствие размытости используемой культурологической терминологии. Сила неоевразийства в том, что оно заявляет о себе как о новой идеологии для нового постбиполярного мира, основанной на «цивилизационных» интерпретациях и на теории о скором возникновении так называемых постмодернистских ценностей (здесь постмодернизм понимается как историософское понятие, обозначающее поворот к консервативным ценностям, которые должны быть присущи постиндустриальной эпохе так же, как индустриальной были присущи скорее ценности леволиберальные). Глубинная связь неоевразийского дискурса с альтерглобалистскими теориями во многом обусловлена идеями одного из основных теоретиков и неоевразийства, и альтерглобализма – Александра Сергеевича Панарина (1940–2003).

Как и отцы-основатели евразийства 1920–1930-х годов, Панарин указывает на суть дискурса о России и объясняет политические реалии с помощью аргументов, касающихся «изначальной сущности» цивилизаций. Он стремится реабилитировать понятие империи, охарактеризовать эту форму правления как исторически предопределенную для России и представить ее в качестве главной движущей силы любой из альтернатив американской глобализации. Панарин предполагает, что возрождение российского величия осуществится через отказ от западной модели развития. Таким образом, неоевразийство полностью вписывается в русскую традицию националистического мессианства (вне зависимости от религиозной или политической сути истоков последнего), модернизируя его и внедряя идею о многополярном мире.

¹ Ранее опубликовано в сборнике «Русский национализм: Идеология и настроение» (Сост.: Александр Верховский. М.: Центр «Сова», 2006. С. 165-182).

От либерализма к консерватизму – жизненный путь интеллектуала

Панарин был одним из наиболее известных деятелей московского академического мира. Он возглавлял кафедру политических наук философского факультета МГУ, был автором множества эссе, славился своей эрудицией, аналитическими способностями и добился уважения в российской университетской среде. Среди его публикаций – множество университетских учебников и хрестоматий, например, «Философия политики» (1996) и «Политология: учебное пособие» (2002)². Его книга «Реванш истории», опубликованная в 1998 году, была задумана, как видно из ее названия, в качестве ответа на знаменитые слова Фрэнсиса Фукуямы о «конце истории» и встретила в России весьма теплый прием³. В 2002 году, всего за несколько месяцев до смерти, он стал лауреатом премии Солженицына за книгу «Православная цивилизация в глобальном мире», речь в которой шла о реванше России, отсталой в экономическом плане, но духовно опережающей Запад, который увяз в стремлении к технологическому прогрессу. Подобная эволюция весьма характерна для значительной части русской академической среды и вполне отражает эволюцию ее взглядов: после надежд, которые возлагались на «перестройку», и разочарования, пришедшего вследствие ельцинских политических и экономических реформ, многие интеллектуалы перешли в стан сторонников коммунистической и националистической идеологии, с которой они некогда боролись⁴.

В советскую эпоху Панарин был полудиссидентом. В студенческие годы за принадлежность к социал-демократическому кружку его исключали из комсомола и выгоняли из университета. В годы «перестройки» он поддержал движение к либерализации, начатое Михаилом Горбачевым, и призвал к проведению в СССР политической, экономической, социальной и культурной реформы. Являясь приверженцем западных ценностей, он стремился к постепенному введению социальной демократии, способной совместить такие достоинства рыночной экономики, как, например, признание частной собственности и права на предпринимательство, с социальными завоеваниями, к примеру, с чувством равенства, характерным для советского общества. Тем не менее, Панарин очень быстро разочаровался в выборе ельцинской элиты, которая предпочла «шоковую терапию», и был

² Панарин А.С. Философия политики. М.: Новая школа, 1996; Он же. Политология: учебное пособие. М.: Гардарики, 2002.

³ См.: Bazhanov V. A Note on A.S. Panarin's *Revansh istorii* // Europe-Asia Studies. 1999. Vol. 51. № 4. P. 705–708.

⁴ Более детальная биография описана в: Цыганков А. Александр Панарин как зеркало русской революции // Вестник МГУ. Социология и политология. 2005. № 4. С. 166–177 и 2006. № 1. С. 120–149; Он же. Национальный либерализм Александра Панарина // Свободная мысль-XXI. 2005. № 9. С. 100–117.

поражен жесткостью социальных реформ, проводившихся правительствами, сменявшими друг друга в тот период. Вскоре, во второй половине 1992 года, он начал выступать с осуждением элитарного характера происходивших процессов, заявлял, что сторонники западных ценностей творят насилие над русским обществом и принижают престиж русской культуры, безгранично восхищаясь Западом, что они сводят понятие капитализма к коррупции, бесконтрольной приватизации и разграблению национального достояния.

В 1992–1995 годах Панарин задался целью разработать теоретическую базу особого пути России, который он определил как движение к «народному капитализму». Эта концепция была призвана учесть национальные особенности, сохранить достоинства предыдущего режима и, что особенно важно, стать настоящей *реформой*, а не *революцией*, о которой говорили члены ельцинской команды. Взяв на вооружение подобные концепции, Панарин приблизился к центристам, осудившим формирование олигархического класса и раздробление государственного имущества путем приватизации. Он решил, что надежды на приход «народного капитализма» могут реализоваться лишь через построение сильного государства, которое не спешит во имя культы свободного рынка распродать свои права на владение ресурсами страны. Именно разрабатывая эти идеи, Панарин заинтересовался консервативными политическими теориями, приверженцы которых противятся ослаблению роли российского государства как внутри страны, так и на международной арене. В конце 90-х он констатировал общность некоторых своих концепций с идеями Евгения Примакова – министра иностранных дел, а впоследствии премьер-министра, который в его глазах отличался в лучшую сторону тем, что строил зарубежную политику, направленную на сотрудничество с крупными азиатскими державами, не фокусируя внимание лишь на отношениях с Западом⁵.

Призывы Панарина к установлению «народного капитализма» стали еще более радикальными в конце 1990-х годов: бомбардировки НАТО в Югославии, отставка Примакова и критика Запада в связи с возобновлением войны в Чечне побудили Панарина к сближению с недавними идеологическими противниками из стана коммунистов и националистов. В начале первого десятилетия нового века, перед лицом событий, рассматривавшихся им как поражение русской парламентской демократии, Панарин заявил, что процветание страны возможно только при сильной президентской власти с некоторыми элементами авторитаризма и при возвращении к традиционным русским ценностям самодержавия. Некогда приверженец западных ценностей, Панарин теперь обвинял Запад в том, что тот ответствен за беды России и ведет человечество к исчезновению. Панарин заявил, что события 11 сентября 2001 года лишь подтверждают тот факт, что американ-

⁵ По вопросу об отношениях между национализмом и зарубежной политикой см.: Tsygankov A. *Whose world order? Russia's Perception of American Ideas after the Cold War*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2004.

ская сверхдержава выбрала ошибочный путь развития. В своих работах, опубликованных в начале нового десятилетия, Панарин утверждает своевременность славянофильских идей и рассматривает их как один из элементов выражения русской идентичности. Такая радикализация политических идей отдаляет Панарина от идеологических основ власти Владимира Путина, которые еще недавно могли бы найти у него отклик, и побуждает проповедовать реставрацию православной духовности и сталинской государственности.

Роль Панарина внутри неоевразийского движения остается совершенно не типичной. Многие его статьи посвящены евразийству, в том числе публикации 1993 года в журналах «Знамя», «Восток» и «Вопросы философии», а также книга 1995 года «Россия в цивилизационном процессе». Между 1993 и 1996 годами Панарин вместе со своим другом, членом Российской академии естественных наук Борисом Ерасовым (умер в 2001 году) являлся редактором четырех сборников, посвященных отношениям России и Востока⁶. В первой половине 1990-х в попытке оппонировать Александру Дугину Панарин проповедовал так называемое цивилизованное евразийство⁷.

Тем не менее, Панарин редко упоминал отцов-основателей евразийства и даже впоследствии обрушивался с критикой на приписываемый им «географический детерминизм»⁸. Он также постоянно и многократно подвергал критике биологизаторские рассуждения Льва Гумилева о народах в Российской империи⁹. Несмотря на свои критические высказывания, с интеллектуальной точки зрения Панарин все же близок к первым евразийцам, так как его интересует скорее историческая философия, нежели геополитика, и он никогда не оставлял интеллектуальную сферу в пользу занятий политикой, в чем и заключается одно из его отличий от Дугина. Панарин был скорее продолжателем и модернизатором русской панславистской традиции, основанной на идеях таких деятелей, как Николай Данилевский или Константин Леонтьев.

Несмотря на то, что в 1990-е годы Панарин резко критиковал Дугина, ему пришлось пойти на сближение с идеями этого идеолога геополитики, так как его собственные взгляды изменились и стали более консервативными. Панарин согласился публиковаться в дугинских изданиях, например в журнале

⁶ Россия и Восток: проблемы взаимодействия. М.: РАН, 1993; Россия и Восток: цивилизационные отношения I. М.: РАН, 1994; Россия и Восток: цивилизационные отношения II. М.: РАН, 1995; Россия и Восток: геополитика и цивилизационные отношения, М.: РАН, 1996.

⁷ Ларюэль М. Александр Дугин, идеологический посредник // Цена ненависти. Национализм в России и противодействие расистским преступлениям / Под ред. А. Верховского. М.: Центр «СОВА», 2005. С. 226–253.

⁸ Панарин А.С. Православная цивилизация в глобальном мире. М.: Алгоритм, 2002. С. 311.

⁹ Там же. С. 224. См. также: Ерасов Б.С. Россия в центральноазиатском геокультурном комплексе // Восток-Ориент. 1993. № 6. С. 124–131.

«Евразийское обозрение»¹⁰, и даже позаимствовал геополитическую терминологию, касающуюся противоборства теллуократий и талассократий, а также идею «восстановления прерогатив континента как программы будущего»¹¹. Кажется, Панарин благожелательно встретил книгу Дугина «Основы геополитики. Геополитическое будущее России» (1997). В 2002 году Панарин даже принял участие в учредительном съезде движения «Евразия» и стал членом его Центрального Комитета¹². Впоследствии Дугин заявлял, что Панарин выразил согласие написать предисловие к одной из его последних книг, «Философия войны» (2004), но болезнь и последовавшая за нею смерть помешали продолжению их парадоксального сотрудничества¹³.

Однако творчество Панарина не ограничивается исключительно евразийством в прямом смысле. Он часто говорил о будущей России как о евразийской империи, а его евразийские концепции сформировались в основном в середине 1990-х годов. В последующий период философ обратился к более «классической» для русского национализма тематике, например, к роли православия в цивилизационной самобытности. Его основные труды – «Искушение глобализмом» или «Стратегическая нестабильность в XXI веке» – относятся скорее к сфере политической философии и анализа современных процессов глобализации. Тем не менее, тот факт, что Панарину удалось расширить поле обсуждения темы евразийства, обеспечил успех его идеям и распространению евразийских взглядов, связанных с более общими концепциями «православной цивилизации» или роли России в противодействии американской глобализации. Идеи «естественности» российского владычества в Азии и имперского характера режима правления являются теперь частью идеологической системы и риторики русских националистов «традиционного» толка и более не воспринимаются в качестве особой идеологии, которую можно принять или от которой можно отказаться.

«Цивилизационизм» и «постмодернизм»

Как и евразийство в его изначальной форме, интеллектуальная модель неоевразийства основана на отказе от западных ценностей. Европа неизменно предстает

¹⁰ Панарин А.С. Православная цивилизация в глобальном мире // Евразийское обозрение. 2001. № 4. С. 4–5 (<http://eurasia.com.ru/eo/4-5.html>); Он же. Онтология террора // Геополитика террора: геополитические последствия террористических актов в США 11 сентября 2001 г. М.: Арктогея, 2002. С. 45–51; Он же. Русская православная церковь в пространстве Евразии // Материалы VI Всемирного русского народного собора. М.: Арктогея, 2002. С. 90–101.

¹¹ Он же. Глобальное политическое прогнозирование. М.: Алгоритм, 2002. С. 201.

¹² Умланд А. Правый экстремизм в постсоветской России // Общественные науки и современность. 2001. № 4. С. 71–84.

¹³ Дугин А. Кончина евразийца // Портал «Евразия». 2003. 28 октября (<http://evrazia.org/modules.php?name=News&file=article&sid=1508>).

как синоним капитализма, ее коллективное сознание считается гедонистическим и потребительским, а ее технологическое развитие вызывает зависть и потоки критики, так как является признаком предпочтения абстрактной технорациональности в ущерб этическим и религиозным ценностям. Для Панарина предлагаемая Европой политическая модель отсылает к афинскому историческому опыту, так как ее успех зависит от порабощения остального мира: Европа выступает в качестве сторонника «*демократического расизма*»¹⁴, рассматривая демократию как идеологию белого человека, католика или протестанта. Выдвигаются также претензии, если можно так выразиться, методологического плана: универсальность может быть достигнута лишь путем гегемонии какой-либо одной, в данном случае западной, культуры, колонизирующей другие цивилизации изнутри, навязывающей им систему ценностей, характеризуемую Панариным как поддельная, поскольку она ориентирована на ценности европейские¹⁵.

С точки зрения Панарина как философа, культуры развиваются циклично и импульсивно. Однако считается, что особенностью Запада является линейный характер мышления, что соответствует прогрессистскому видению истории, где только временной аспект, темпоральность («отсталость» или «опережение») объясняет различие цивилизаций, которые классифицируются по шкале от архаичности до современности. Панарин же, напротив, призывает к реабилитации пространственной категории, существование которой подтверждает право неевропейских цивилизаций на сохранение самобытности: культурные особенности не имеют темпоральности или вертикального характера, а являются скорее пространственными и горизонтальными. Таким образом, взгляды Панарина соответствуют изначальному евразийству, но не имеют особых связей с теориями географического плана, выдвинутыми Петром Савицким¹⁶. С точки зрения Панарина, цивилизации не могут подчиниться одна другой: они представляют собой закрытые структуры, которые не оказывают друг на друга принципиального влияния: различия не могут быть преодолены, так как являются не «отсталостью», а «сутью».

Неоевразийцы остались приверженцами идей Гердера, гласящих, что каждая цивилизация обладает возвышенной идеей и несет в себе частицу божественной истины, а исчезновение этой уникальности повлечет за собой обеднение всего человечества¹⁷. Но неоевразийский культурный релятивизм является крайней реинтерпретацией Гердера, так как предполагает, что одна нация не может даже понять оригинальность другой, не обладает концептуальными возможностями для

¹⁴ Панарин А.С. Православная цивилизация. С. 16.

¹⁵ Он же. Славяно-тюркское единство. Конструкция российской государственности // Россия и мусульманский мир. 1996. № 1. С. 59.

¹⁶ Подробнее см.: Ларюэль М. Идеология русского евразийства, или Мысли о величии империи / Перев. с франц. Т.Н. Григорьевой. М.: Наталис, 2004.

¹⁷ Ерасов Б.С. Цивилизация: слово, термин, смысл // Россия и Восток: цивилизационные отношения II. С. 25.

этого, ибо ее коллективное сознание неизбежно этноцентрично. Понятие цивилизации оказывается подходящей теоретической основой для идей Панарина, поддержавшего как «*постулат о первичности культуры по отношению ко всем так называемым объективным детерминациям социального мира*», так и «*культурологический трансцендентализм*»¹⁸, переводящий культуру из сферы рационального познания в сферу постижимого лишь актом веры. Помимо связи с немецкой *натурфилософией* XIX века и с идеями Шеллинга, неоевразийство также относится к современной сфере культурологии. Эта дисциплина, недавно появившаяся в постсоветской университетской сфере, претендует на статус «наук о цивилизациях», которая предлагает глобальную точку зрения на мир, опираясь на модель диалектического материализма и замещая экономический детерминизм культурным¹⁹.

Панарин признает, что культурология развивается в условиях распада философских систем XX века: у истоков ее появления стоит стремление заменить или придать новый смысл феноменам, связанным с глобализацией. Сам Панарин постоянно использует культурологическую риторику для освещения столь знаковой темы упадка западной цивилизации. Любая альтернатива глобализации, с его точки зрения, связана с пониманием того, что конфликты современного мира имеют не идеологический, а цивилизационный характер и что история человечества познала переход от социального неравенства к неравенству цивилизаций, основанному на презумпции неравноценности их исторического багажа²⁰. Так как европейская цивилизационная модель не является приемлемой для всех, человечество не может находиться сегодня в конце процесса формирования новых моделей цивилизации, как об этом заявлял Фукуяма. Альтернативой западной модели может стать обновление «цивилизационного» сознания, то есть осознание присущего миру разнообразия. С точки зрения Панарина, возведенное в философский принцип право на самобытность необходимо, чтобы избежать такой ситуации, при которой упадок европейской цивилизации означал бы упадок всего человечества.

Таким образом, евразийская «наука» о цивилизациях является не отраслью научного знания, а скорее философией истории и нации.

Похожее смешение жанров научного анализа и политического эссе имеет место и в другой дисциплине, теоретические основы которой Панарин стремится разработать и которую он называет «*Глобальное политическое прогнозирование*». Предметом данной дисциплины является изучение процессов глобализации в их исторической динамике, а также возможностей «*прогнозировать качественно*

¹⁸ Панарин А.С. Глобальное политическое прогнозирование. С. 45–46.

¹⁹ По этой теме см.: Laruelle M. The Discipline of Culturology: A New «Ready-made Thought» for Russia? // Diogenes. 2004. № 204. P. 21–36; Scherrer J. Kulturologie. Russland auf der Suche nach einer zivilisatorischen Identität. Göttingen: Wallstein Verlag, 2003.

²⁰ Панарин А.С. Православная цивилизация. С. 13.

иное будущее»²¹. С его точки зрения, глобализация – это демократия, построенная для малого количества привилегированных внетерриториальных лиц, в то время как остальное человечество погружено в пучину конфликтов малой интенсивности и в постоянное состояние «экоцида»²². В то время как геополитика занимается ролью пространственного фактора, панаринская наука о перспективах нацелена на исследование времени как предмета и относится таким образом к сфере «хронополитики». Понятие цивилизации, как его видит Панарин, включает в себя основной постулат неоевразийской школы – «многовариантность истории»²³. Новая дисциплина нацелена на исследование исторической вероятности различных возможных сценариев, она исследует неопределенность будущего. Создается впечатление, что Панарин стремится к теоретической разработке возможных альтернатив современному процессу глобализации, который, с его точки зрения, является попыткой «присвоить» будущее всего мира²⁴ и отрицает принцип исторического детерминизма, лишаящий будущего другие модели развития. Таким образом, получается, что анализ глобализации и ее осуждение помещены в одну и ту же интеллектуальную плоскость.

Теории Панарина можно также сравнить с некоторыми течениями внутри движения «новых правых», которые стремятся присвоить темы, традиционно относящиеся к риторике «левых»; не случайно, что во многих своих работах он ссылается на Алена де Бенуа²⁵. Между нивелирующим универсализмом Запада и культом этнической самобытности неевропейских стран должна существовать золотая середина, третий путь, путь к цивилизации. *«Сталкиваются идеи единого пространства, основанного на цивилизационном принципе суперэтнических общностей, непосредственно связывающих индивида с “большим миром”, и идея множества мелких обособленных “суверенитетов” регионально-этнического масштаба, основанных на презумпции единой коллективной судьбы, работ которой является отдельный человек»*²⁶. Панарин также считает необходимым провести разделение мира на культурные регионы, где Европейский Союз был бы лишь одним из многих.

Одновременно Панарин утверждает, что православная цивилизация не является «культурным типом» по Николаю Данилевскому или Сэмюэлю Хантингтону, так как ее возвышенный характер преобладает над культурными факторами²⁷. Его взгляды опираются на труды выдающихся русских философов и богословов

²¹ Он же. Глобальное политическое прогнозирование. С. 8.

²² Он же. Православная цивилизация. С. 148.

²³ Он же. Пределы фаустовской культуры и пути российской цивилизации // Россия и Восток: геополитика и цивилизационные отношения. С. 40.

²⁴ Он же. Россия в циклах мировой истории. М.: Изд-во МГУ, 1999. С. 66.

²⁵ Например: Он же. Реванш истории: российская стратегическая инициатива. М.: Логос, 1998. С. 372.

²⁶ Россия: опыт национально-государственной идеологии / Под ред. А.С. Панарина, Б.Б. Ильина. М.: Изд-во МГУ, 1994. С. 139.

²⁷ Панарин А.С. Православная цивилизация. С. 188.

начала века Владимира Соловьева, Василия Розанова, Сергея Булгакова, на которых Панарин часто ссылается, а также современных деятелей, таких как философ Сергей Хоружий и культуролог Сергей Аверинцев. Считая миф об изначальном единстве бессмысленным и устаревшим, Панарин выступает с осуждением любых реакционных идей, и предлагает более современный взгляд на понятие варвара. С его точки зрения, варварство является не пережитком доиндустриального общества, а скорее решением, выработанным в обществе эпохи постмодерна. Будущее принадлежит тем, кто еще находится позади, то есть «молодым» народам, по выражению Гегеля и Гердера. «Молодость» позволит им избежать ошибок индустриального общества и обогнать его в развитии²⁸. Консерватизм Панарина не имеет ничего общего с ностальгией по прошлому или с реакционностью, он скорее продолжает традицию первых евразийцев, которые никогда не стремились к восстановлению царской власти и высказывались в пользу современного им подхода, в основном тоталитарного.

Таким образом, по мнению Панарина, взгляды западного человека имеют скорее «фаустовский» характер, так как общество находится в упадке как в духовном, так и в технологическом плане, несмотря на то, что технологическая сфера должна оставаться подконтрольной обществу, а также вследствие нарушения связи между людьми, равно как и связи с природой. Коммунизм и присущий ему культ технического развития являются скорее признаком упадка Запада, нежели России. Пессимистический взгляд Панарина на будущее человечества объясняется эсхатологичностью, характерной для всех течений евразийства. Например, он регулярно напоминает об экологических проблемах, заявляет, что индустриальное общество является болезнью века, и для выхода из этого тупика человечество нуждается не в физических усилиях или в технологических достижениях, а в моральной силе. Консервативные ценности религии, семьи, уважения к власти и т.п. в процессе преодоления Модерна превращаются из «реакционных» в прогрессивные, постмодерные и постиндустриальные. *«Пост-индустриальная цивилизация – и в этом главный ее парадокс – одновременно является и наиболее почвенной, наиболее культуроцентричной – это соответствует духовным императивам постмодернизма – и в то же время наиболее экуменической, вселенской, основанной на диалоге мировых культур»²⁹.*

²⁸ Он же. Россия в цивилизационном процессе. М.: ИФ РАН, 1995. С. 2.

²⁹ Там же. С. 113.

Реабилитация империи: «цивилизационный» плюрализм и вселенская теократия

Россия стремится к роли гаранта многополярности остального мира. Само ее существование рассматривается как отрицание роли Запада в качестве единственного двигателя развития. Чтобы избежать геополитической и культурной гибели, которая последовала бы за присоединением к западному миру, России не остается ничего другого, кроме как отвергнуть надуманные дилеммы «Север против Юга» и «глобализация против этничности» и восстановить то, что в евразийской традиции является изначальной дихотомией в рамках оси Запад–Восток, гласящей, согласно одному из учеников Панарина, что *«природу и сущность какой-либо культуры и цивилизации можно понять только посредством выяснения их места в этой глобальной двуединой системе Восток–Запад»*³⁰. При этом, заметим, суть этой дихотомии невозможно сформулировать, так как в силу отмеченной выше герметичности культур ни Запад, ни Восток невозможно понять извне.

С точки зрения Панарина, геополитика является противоположностью евразийской исторической философии, так как она проповедует зависимость человека от природы, поддерживая принцип слепого детерминизма и расистской интерпретации понятия «этнос». Философ считает, что сущность Евразии выражается не в некоей этнической взаимодополняемости, а скорее в общем прошлом ее народов, их общего государства и, в наибольшей степени, в имперской воле строго политического характера. Таким образом, из панаринского определения взаимоотношений между Россией, государством и территорией полностью исключается этнический аспект. Скорее напротив: *«Большое государство означает, во-первых, самоограничение и самоотречение от этноцентризма и ксенофобии, от культивирования на государственной уровне малой народной традиции»*³¹. В качестве носителя национальной идеи рассматривается исключительно государство: евразийское единство выражается не в единстве культуры проживающих на данной территории народов, а в реалиях государства, доминирующего на данном пространстве. Таким образом, принадлежность к движению русских националистов означает приверженность идее сильного государства.

Панарин стремится искать объяснения не в политической, а в «цивилизационной» сфере, и именно в ней он находит выражение евразийской самобытности. Европа проповедует главенство прав личности в ущерб правам сообщества, независимо от того, имеет оно региональный, этнический или религиозный характер. Европа выступает за плюрализм, ограниченный правами личности, но выступает

³⁰ Югай Г. Евразийский путь российской цивилизации // Россия и Восток: геополитика и цивилизационные отношения. С. 145.

³¹ Панарин А.С. Выбор России: между атлантизмом и евразийством // Россия и Восток: цивилизационные отношения II. С. 46.

за унитаризм и гегемонию в отношениях между нациями. Евразия призвана стать полной противоположностью европейской модели: отсутствие политической демократии европейского типа будет означать предоставление права на автономию различным регионам и нациям империи, а также право народов культивировать разнообразие укладов жизни³². Эти два возможных варианта понятия плюрализма должны быть отражены в двух различных политических системах: в республике, которая предоставляет личности право на социально-политическую демократию, и в империи, предоставляющей народам право на «цивилизационную» демократию³³.

Панарин рассматривает империю в качестве легитимной структуры по двум причинам. Во-первых, речь идет о единственной политической системе, способной ответить на вызовы современного общества эпохи «постмодерна»; она предоставляет возможность осознать существование цивилизации в мире, поделенном на регионы и этнические группы, и устанавливает идеологию порядка в хаосе современного мира. Во-вторых, империя способна закрепить «естественность» существования Евразии, отразив в политической сфере ее горизонтальный и пространственный характер. Так, Россия характеризуется темпоральной цикличностью, что обусловлено преобладанием территории над временем; Панарин называет это «*идиомой пространства*»³⁴. И наконец, империя является ответом на национальное и религиозное разнообразие Евразии «*как политической формы организации совместной жизни разнородного этнического и конфессионального конгломерата народов, не располагающих иной основой для утверждения всеобщей нормативности и правопорядка*»³⁵.

Эта имперская идея имеет под собой в основном религиозную основу, так как для Панарина лишь вера может стоять превыше национальных различий, предлагая структурированное видение мира, приемлемое для всех. Религиозный аспект лежит в основе стремления к формированию цивилизации: на религии основана система моральных ценностей, и именно она обеспечивает государству легитимный статус. Таким образом, Панарин в соответствии со своими политическими убеждениями проводит тонкое различие между тем, что он называет тоталитарным режимом (внерелигиозного или даже языческого характера), и авторитарным режимом (признающим религию, какой бы она ни была, в качестве основы своей идеологии), и предлагает постсоветской Евразии перейти от первой ко второй модели правления вместо намечавшегося в 90-е годы перехода на западный путь секулярного либерализма. Именно потому, что религия является основой цивилизации, Россия готова войти в новый век, имея уникальные достоинства, обладая высокой духовностью, обеспечив Евразии статус одной из великих цивили-

³² Он же. Пределы фаустовской культуры и пути российской цивилизации. С. 49.

³³ Он же. Россия в цивилизационном процессе. С. 197.

³⁴ Россия: опыт национально-государственной идеологии. С. 128.

³⁵ Ерасов Б.С. О геополитическом и цивилизационном устройении Евразии // Евразия. 1996. № 1–2. С. 30.

лизаций эпохи «постмодерна», движущим элементом которой вновь станет воздержание, аскетизм и отказ от индустриального мира.

Панарин не скрывает своей глубокой приверженности религиозным институтам, которые считает одним из основных элементов возврата к самосознанию (идентичности) в постсоветскую эпоху. Тем не менее, он рассматривает религиозный вопрос с позиций изначального евразийства, то есть в качестве дела общенационального, а не сугубо личного. Наиболее важным является не вопрос религиозной догмы и не возвышенный характер веры, а вопрос ритуальной религиозности, связанной с национальной принадлежностью. Панарин призывает к разделению темпоральной и духовной сфер, но эта кажущаяся секулярность государства противопоставляется развитию любых форм секуляризма внутри общества: практическое управление государством сохраняет нейтральный характер, но его идеологические основы призваны стать религиозными. *«Политическая, государственная власть в России в чрезвычайной степени зависит от духовной власти – власти над умами... В этом смысле государственная власть в России никогда не бывает по-настоящему светской»*³⁶.

Политическая власть должна быть идеократична, то есть опираться на идеологию, тесно связанную с «эзотерикой высшего исторического знания»³⁷. В середине 90-х Панарин призвал превратить Писание в этический свод цивилизации, который он называет Великой традицией³⁸, и поставить его на службу государству. Эта Великая традиция предстает в качестве некоей православной теократии. Однако и ислам весьма высоко ценится в качестве гаранта общественной стабильности, способного превозмочь национальные различия благодаря такому понятию, как *умма*. Таким образом, Великая традиция будущего евразийского государства не должна ограничиваться лишь восточным христианством – в ней должны слиться православие и ислам и выкристаллизоваться самое главное: почерпнутая из Библии и Корана евразийская идея будет единой и неделимой. *«Необходима новая мощная миротворительная идея, которая обеспечивала бы консенсус православной и мусульманской культур в рамках общей “сверхзадачи”»*³⁹.

Это стремление совместить религии Евразии напоминает принципы, провозглашенные отцами-основателями евразийства: религиозное единство евразийского пространства является ключевым элементом в упрочении двойственной сути континента. С момента возникновения изначальной концепции движения в 20-е годы идея третьего культурного континента подразумевает, пусть опосредованно, но довольно явно, что существует также третий экономический и социальный

³⁶ Панарин А.С. Россия в цивилизационном процессе. С. 236–237.

³⁷ Он же. Россия в циклах мировой истории. С. 122.

³⁸ Панарин является единственным из евразийцев, использующим понятие «Великой традиции», не уточняя, идет ли речь об одноименной исламской концепции (что в принципе не исключено).

³⁹ Панарин А.С. Россия на перепутье: расколы западничества и синтеза евразийства // Россия и мусульманский мир. 1995. № 8. С. 7.

путь – ни восточный, ни западный, ни капиталистический, ни коммунистический, ни демократический, ни тоталитарный. В отличие от первых евразийцев, Панарин выступал не с точки зрения классического ориентализма, не сосредоточивался на экзотике, на прошлом и на варварстве, а видел скорее современный постиндустриальный Восток. Таким образом, он являлся единственным неоевразийцем, регулярно упоминавшим буддизм, конфуцианство и даосизм. По его мнению, Россия должна рассматривать *«не экзотичный Восток теократий и мусульманского фундаментализма, а новый, тихоокеанский Восток, доказавший свою способность овладевать Просвещением, не впадая в декаданс»*⁴⁰.

Все неоевразийцы довольно часто ссылаются на азиатский пример, так как, несмотря на экономический кризис 1998 года, «азиатские драконы», сочетающие экономический успех безудержного капитализма с авторитарным политическим режимом, по-прежнему кажутся им привлекательными. По мнению Панарина, именно в Азии проходит формирование и испытание новой модели мирового устройства, удачно сочетающей современные технологии с тем подходом, который Панарин интерпретирует как отказ от культурного «озападнивания». Таким образом, избегая реакционности, панаринская модель евразийского государства, тем не менее, призвана быть авторитарной и основанной на подчинении приказам, являясь выражением сильной цивилизационной идеи: *«В области внутренней и внешней политики, он (евразийский сценарий – М.Л.) означает значительное усиление авторитарных тенденций, равно как и новое дистанцирование от Запада. Однако авторитарность только тогда не выглядит вымученной, ретроградной, когда опирается на “сильные идеи”»*⁴¹. В последних своих статьях Панарин восхищается Сталиным, о котором он говорит как о *державнике-отце*, не скрывает недовольства инициативами Хрущева по десталинизации, в которых он видит скрытый эдипов комплекс⁴².

Сближение Панарина на рубеже десятилетий с движением националистов и с коммунистами повлекло за собой и радикализацию высказываний о евреях. С точки зрения философа, евреи проявляют склонность к разрушению окружающих их культур, а нынешние процессы глобализации являются некоей формой *«евреизации мира»*⁴³. Тем не менее, Панарин остается чувствительным к еврейской традиции мессианства (это заметно и у Дугина). В книге «Православная цивилизация» (2002) многие страницы посвящены сравнению между русскими, кочующими во времени, и евреями, кочевниками в пространстве⁴⁴. Эти народы, отличные от всего остального мира, соревнуются и друг с другом, так как оба явля-

⁴⁰ Он же. Парадоксы европеизма в современной России // Россия и мусульманский мир. 1997. № 3. С. 16.

⁴¹ Россия: опыт национально-государственной идеологии. С. 161.

⁴² Панарин А.С. О державнике-Отце и либеральных носителях эдипова комплекса. К 50-летию со дня смерти И.В. Сталина // Москва. 2003. № 3.

⁴³ Он же. Искушение глобализмом. М.: Алгоритм, 2000. С. 72.

⁴⁴ Он же. Православная цивилизация. С. 406.

ются носителями мессианской идеи и заявляют о своей избранности. Тем не менее, с точки зрения Панарина, мессианство евреев нормализовано, так как они приняли стиль жизни и мировоззрение Запада и располагают своим собственным государством⁴⁵. Лишь русский народ остается носителем надежды на иное устройство человечества: Россия не может стать обычным прагматично настроенным государством, которым движет национальный эгоизм, так как русский народ имеет более глубокий мессианский характер⁴⁶.

Религиозные взгляды Панарина с начала 1990-х годов также изменились. Он стал больше внимания уделять православию. Общая с исламом идея Великой традиции отошла на второй план, уступив место одному лишь восточному христианству, которое становится центральной темой книги «Православная цивилизация». Автор задается целью доказать, что роль России заключается в сохранении православной цивилизации, как он ее называет. Эта концепция предполагает пересмотр роли религии в русском самосознании, а также наличие глубинной связи между православными славянами: шок от бомбардировок НАТО в Сербии, находившейся тогда под властью Слободана Милошевича, сыграл свою роль в пересмотре его отношения к панславистским взглядам, являющимся по сути панправославными. Панарин видит самобытность православия в сравнении с двумя западными конфессиями в его отношениях с Космосом, в постоянном поиске священного и универсального. С точки зрения Панарина, католицизм и протестантизм сосредоточены на общественной и технической сферах, тогда как православию обращено одновременно и к Космосу, и к человеку, придавая при этом особую роль возвышенной связи человека с божественной сферой⁴⁷.

Однако современные институты православия не кажутся Панарину достаточными, и он призывает к масштабному реформированию Церкви, дабы она могла справиться с возникающими перед ней задачами. Одной из основных задач внутренней религиозной жизни России является преодоление раскола, произошедшего во время петровских реформ между элитой, приблизившейся к западному миру, и широкими массами, сохранившими «восточный» характер. В международном плане одна из задач данной реформы заключается в реабилитации христианской идеи Воскресения, и, по мнению Панарина, именно верное понимание Воскресения должно стать ключевым элементом спасительного решения, которое Россия могла бы предложить всему человечеству⁴⁸.

В то время как евразийцы 20-х годов без колебаний отвергали европейские ценности, Панарин сохраняет более взвешенный подход и стремится частично перенять европейскую традицию универсализма. Он также настаивает на роли России в качестве *посредника* между Европой и Азией, подразумевая, что она не

⁴⁵ Он же. Россия в циклах мировой истории. С. 173.

⁴⁶ Он же. Православная цивилизация. С. 404.

⁴⁷ Там же С. 491.

⁴⁸ Он же. Россия в циклах мировой истории. С. 275.

только является Востоком, противостоящим Западу, но и сама является Западом, повернутым к своему Востоку. *«О двойственной социокультурной стратегии России: “евразийский лик” для запада, “атлантический” для «внутреннего Востока»... Россия может осуществить свои стратегические цели только в помощи геополитического парадокса... В отношении с Западом она должна придерживаться европейской политики, всячески подчеркивая свою цивилизационную особенность... Совсем другую ситуацию мы имеем для России в ее отношениях с ближним зарубежьем. Здесь чаще всего именно Россия выступает в роли культуры-донора. Следовательно, ей выгодна “атлантическая” политика открытого социокультурного пространства и “деидеологизации”»*⁴⁹.

Культ разнообразия, выражающийся в политической сфере в форме концепции многополярного мира, противопоставляемой американскому владычеству, является для Панарина некоей формой «новой сакрализации мира»⁵⁰. Так, ожидаемое Панариным наступление эпохи «постмодерна» должно повлечь за собой обесценивание экономических критериев и усиление роли культурных и религиозных факторов, что он характеризует как *«ревани естественного над искусственным»*⁵¹. В рамках этого процесса России будет отведена ведущая роль, так как тоталитарный опыт, подкрепленный мессианскими традициями, позволит ей перейти *«от прогрессивного утопизма к эсхатологическому реализму»*⁵². Мессианская роль неоевразийства выражается в платоновском принципе двойной реальности: кажущееся отставание России является по сути признаком ее глубинной развитости. Таким образом, отмечаемое Панариным отставание России по сравнению с Западом не может рассматриваться как негативное явление, но напротив – как залог ее славного будущего: *«Территория России сегодня – это как раз то пространство, где решается вопрос о мировых судьбах модерна»*⁵³.

Заключение

Панарину удалось в наиболее законченном виде представить политические постулаты, имеющие хождение не только в националистических кругах, но и в более широких слоях современного русского общества. Это, во-первых, вера в существование неизменных величин культурного плана, объясняющих глубинный смысл современных политических событий; во-вторых, естественность империи,

⁴⁹ Россия: опыт национально-государственной идеологии. С. 198.

⁵⁰ Панарин А.С. Православная цивилизация. С. 426.

⁵¹ Он же. Россия в циклах мировой истории. С. 19.

⁵² Он же. Православная цивилизация. С. 353.

⁵³ Он же. Глобальное политическое прогнозирование. С. 133.

исчезновение которой означает лишь кратковременную историческую «ошибку»; в-третьих, двойственное отношение России с внешним миром (непроницаемое отношение с Западом и более открытые связи с Азией) и подспудно, но постоянно проводимое сравнение между культурной осью Восток–Запад и политической биполярностью между восточными и западными странами. Таким образом, Панарин является продолжателем традиций евразийской школы 1920-х годов в сфере политической философии: он заимствует идеи у Гердера, ссылается на платоновскую концепцию двойной реальности и разделяет принципы романтической *натурфилософии* в ее органическом стремлении рассматривать все через призму политической формы. Ссылаясь на западные идеи, Панарин, тем не менее, выступает в качестве продолжателя традиций консервативных панславистов, таких как Данилевский, и выдвигает некую современную вариацию славянофильских теорий. Он остается ближе к идеям таких отцов-основателей евразийства, как Петр Савицкий или князь Николай Трубецкой, чем приверженцы биологизаторских теорий Гумилева или же сторонники геополитики крайне правого толка, проповедуемой Дугиным (несмотря на сближение Дугина и Панарина в последние годы жизни последнего).

Создается впечатление, что мысли Панарина по поводу глобализации как явления имеют глубинную связь с поиском альтернативы и ведут к использованию научной риторики в сферах, где имеет место столкновение различных политических концепций. Эта связь неоевразийства с русской версией альтерглобализма отражает потребность достаточно широких русских интеллектуальных кругов в идеях всеобъемлющего и всеобъясняющего характера, позволяющих в то же время разработать научное обоснование российской самобытности. С точки зрения неоевразийцев, распад какого-либо режима, например «реального социализма», не означает распада страны: смена идеологии не является оправданием сужения границ Советского Союза, более или менее сознательно отождествляемого с Россией. Исчезновение СССР было, таким образом, воспринято как предательство со стороны правящей элиты и со стороны Запада, а также как отрицание элитами и Западом имперских реалий страны. Евразийские принципы, которые проповедовали сначала эмигрировавшие отцы-основатели, а затем, в советский период, Гумилев, обрели новый смысл. Это указывает на восстановление империи, хотя бы в риторике, даже если отсутствуют политические шаги в данном направлении. Таким образом, неоевразийство может рассматриваться как движение, имеющее глубоко *реставрационный* характер.