

Я.Г. ШЕМЯКИН

БРИКС В СВЕТЕ ЦИВИЛИЗАЦИОННОГО ПОДХОДА

Очевидно, что все члены БРИКС сильно отличаются друг от друга. Но столь же очевидно и другое: БРИКС существует, это реальность нашего мира. Значит наличествуют какие-то факторы, способствующие объединению столь разнородных составляющих: либо речь идет о факторах конъюнктурных, действие которых обусловлено только конкретной социально-политической и экономической ситуацией, сложившейся на планете в последние десятилетия (и в этом случае БРИКС не имеет сколько-нибудь значимых общих стратегических перспектив), либо существуют факторы длительного действия. Именно таковой и является цивилизационная идентификация, т.е. идентификация с наиболее значимыми, укорененными в той или иной традиции ценностными ориентациями, определяющими всю совокупность индивидуальных и коллективных практик во всех сферах жизни людей. Ключевая роль данного фактора признается всеми членами БРИКС. И в официальных документах, и в значительном числе работ, посвященных “бриксовской” тематике¹, отмечается, что социокультурную основу соответствующих стран составляет наследие великих цивилизаций. Однако одного этого совершенно недостаточно для обоснования взаимопонимания между членами БРИКС. Взаимопонимание на самом глубоком уровне возможно лишь в том случае, если есть общие черты в их цивилизационной идентификации.

На первый взгляд, именно на цивилизационном уровне можно проследить самые глубокие отличия между странами-членами. Эту очевидность особенно любят выдвигать на первый план противники и критики БРИКС, подкрепляя свои доводы перечислением реальных противоречий (экономических, политических) между странами, входящими в данное объединение. Помимо того, что каждая из цивилизаций, представленных в БРИКС, обладает собственным культурно-историческим лицом, совершенно непохожим на всех остальных, нужно иметь в виду, что речь идет в данном случае не только о различных цивилизациях, но и о принципиально отличающихся по своему характеру цивилизационных типах: членами БРИКС являются как две великие “классические” цивилизации Востока (Китай и Индия), так и цивилизационные общности “пограничного” типа, каждая из которых представляет собой сложнейшую систему сосуществования и крайне противоречивого взаимодействия качественно разнородных социокультурных начал, ни одно из которых не определяет однозначно характер данной системы (Россия, Бразилия как наиболее яркий и крупный представитель латиноамериканской цивилизационной общности, ЮАР).

Так что же объединяет членов БРИКС? Можно ли выделить какую-то основополагающую “сквозную” идею? По нашему мнению, такой “сквозной” идеей является принцип, в соответствии с которым центр принятия решений по всем жизненно важным вопросам, касающимся той или иной общности, должен находиться внутри соответствующих стран, а не вне их, не в западных центрах. Из утверждения этого принципа закономерным образом вытекает, что решение каких-то общих, касающихся

Шемякин Яков Георгиевич – доктор исторических наук, главный научный сотрудник Института Латинской Америки РАН.

¹ См., например: БРИК: предпосылки сближения и перспективы взаимодействия. М., 2010, с. 17, 19, 36, 40–41.

всех проблем, выходящих за рамки компетенции и возможностей отдельных государств, должно достигаться в результате реального диалога, с учетом интересов всех заинтересованных сторон. Подобный подход, утверждая полицентрическую структуру организации международного сообщества, означает и глубокое изменение самой направленности процесса мирового развития, а именно – изменение соотношения эндогенных и экзогенных факторов эволюции: усиление значения первых и, соответственно, уменьшение силы воздействия вторых. Стоит напомнить в связи с этим, что именно с утверждения принципа доминирования экзогенных факторов началось развертывание последнего по времени исторического этапа глобализации (примерно с 80–90-х годов XX в.), что выявило, в свою очередь, цивилизационную подоплеку этого этапа как “вестернизации всего мира” по преимуществу.

В основе геополитической стратегии БРИКС лежит общая ориентация на усиление значения эндогенных и уменьшение влияния экзогенных факторов развития. Совпадение позиций по этому пункту, судя по всему, имеет для участников БРИКС большее значение, чем очевидные различия экономических и политических систем и существующие противоречия между ними.

Из охарактеризованной общей ориентации закономерным образом вытекает и та акцентировка роли национального государства (в противовес распространенным на Западе версиям о “затухании” этого института), что объединяет всех участников БРИКС. Именно такое государство является основным субъектом и институциональным рычагом осуществления тех преобразований (в том числе и в сфере международных отношений), к которым стремятся члены БРИКС. В конце концов, в институциональном плане БРИКС – как раз объединение национальных государств.

Точно таким же образом из охарактеризованной общей установки вытекают и преимущественная ориентация на реальную, а не “сервисную” (финансовую) экономику, и особое внимание, уделяемое развитию внутреннего рынка (наряду с активной экспортной политикой, во всяком случае Китая, Индии и Бразилии). Опора на собственную культурную традицию дает систему ценностного обоснования охарактеризованной “эндогенной” ориентации во всех ее конкретных проявлениях. И в этой связи проблема цивилизационной самоидентификации приобретает для членов БРИКС особое значение.

Отнюдь не игнорируя того объективного содержания, которое наличествует в процессе глобализации (углубление, расширение и интенсификация связей между различными частями мировой системы), члены БРИКС проявляют общую склонность акцентировать тот факт, что глобальный контекст современного мира – это именно контекст взаимодействия различных его составляющих, причем особо подчеркиваются межгосударственный и межкультурный уровни взаимодействия.

Данное обстоятельство связано с глубоким мировоззренческим отличием между “коллективным Западом” и цивилизациями – участниками БРИКС в понимании соотношения между “глобальным” и “универсальным”. “Глобальное” – это то, что охватывает весь мир и затрагивает так или иначе всех людей и все культуры. Но это всеохватывающее нечто может затрагивать ту или иную общность или человека на разном уровне и на разной глубине. Есть достаточное количество глобальных феноменов, затрагивающих людей и локальные культуры на поверхностном или недостаточно глубоко уровне. “Универсальное” – это то, что затрагивает людей и отдельные культуры на самом глубинном уровне. Однако ни одна культура несводима к наличествующему в ней универсальному измерению, ни один человек несводим к общечеловеческим чертам, к тому, что характерно для всех людей. В любой культуре есть локальное измерение, в любом человеке – неповторимые индивидуальные черты. В этом проявляется многообразие мира как особая онтологическая реальность, качественно отличная от бытийственной реальности его единства. И на этом уровне бытия универсальное неотделимо от локального, всегда наличествующее противоречие между ними является источником развития человеческой культуры. В той части семантического поля, где глобальное совпадает с универсальным, оно неизбежно ограничено локальным, про-

явлениями которого выступают отдельные культуры, являющие собой экзистенциальный предел процесса глобализации.

Для западной глобалистики в целом характерна отчетливо выраженная тенденция к отождествлению понятий “глобальное” и “универсальное” и в связи с этим либо к противопоставлению глобального и локального измерений жизни человечества, либо к подмене универсального локальным в том случае, если утверждается доминирование какой-то одной культуры и тем самым происходит глобализация локального – именно это происходило и происходит в процессе вестернизации, когда игнорируются особенности местных традиций.

Следует особо отметить: адекватно понять феномен БРИКС невозможно, если оставаться в рамках той логики (она отчетливо проявляется в общественной мысли последних десятилетий, в первую очередь – в западной), сторонники которой сводят все содержание мирового исторического процесса на нынешнем этапе его развертывания к глобализации. Сторонники этой логики постоянно сталкиваются, однако, с многочисленными фактами усиленной акцентировки, в ряде случаев – гипертрофии черт специфики локальных человеческих общностей различного типа и уровня: этнических, языковых, культурных и т.д. Самыми крупными и значимыми из них являются цивилизации. На это обстоятельство обращают внимание многие современные мыслители и исследователи. Так, О. Пас в эссе “Одна планета и четыре или пять миров” подчеркивает мысль о том, что разнообразие этнолингвистических групп с их особыми традициями представляет собой “неоспоримую реальность, которую не могут разрушить никакие абстракции. Мы становимся свидетелями мятежа исключений, не страдающих от своей аномальности или от разрыва с общим правилом, но, напротив, взявших на себя роль абсолютной истины”².

“Мятеж исключений” никак не вписывается в одномерную картину мира, рисуемую проповедниками тотальной глобализации. Попыткой разрешить возникающие коллизии стало выдвигание концепции “глокализации”, авторы которой, признавая реальность феномена усиленной акцентировки черт своеобразия различных региональных и локальных человеческих общностей, интерпретировали данный феномен как проявление процесса глобализации³. Однако такой подход представляет собой не решение проблемы, а уход от нее: перед нами по-прежнему картина единого, тотального, охватывающего все и вся мирового процесса, при этом реальное многообразие человеческой жизни в разнообразных локальных сообществах предстает лишь как его поверхностное, внешнее проявление. Если же исходить из позиции, трактующей единство и многообразие как самостоятельные начала бытия, обладающие собственной онтологической динамикой, то неизбежен вывод: в мире развиваются не один, а два качественно различных по своей онтологии, противоположно направленных процесса – глобализация и явившийся реакцией на нее бурный рост многообразия “мира людей”. В ходе их столкновения и взаимодействия как раз и складывается крайне противоречивая мозаика современного мира.

Одним из институциональных проявлений “мятежа исключений”, наряду с возрождением на новой основе национального государства, стал процесс регионализации – заметное усиление на рубеже тысячелетий тенденции к созданию крупных региональных объединений, явившейся, по свидетельству многих ученых и аналитиков⁴, закономерной реакцией на процесс глобализации – на чрезмерность внешних воздействий, диспропорции мировой экономики и нарастающий гегемонизм в мировой политике. Регионализация (т.е. создание нескольких взаимодействующих

² Paz O. One Earth, Four or Five Worlds: Reflections on Contemporary History. San Diego, 1980, p. 100.

³ См., например: Robertson R. Glocalization. Social Theory and Global Culture. London, 1992; Политология: лексикон. М., 2007, с. 52.

⁴ См., например: Глобализация и регионализация: факторы формирования геополитического пространства. М., 2006.

и конкурирующих интеграционных группировок) означает ориентацию на создание полицентричной структуры управления мировой системой связей, т.е. альтернативный глобализации способ организации данной системы в условиях интенсификации и “уплотнения” этих связей. Условиях, в которых утвердить собственную неповторимую индивидуальность перед лицом нивелирующих тенденций мирового развития может лишь тот народ, та культура, что смогла объединиться с другими, родственными или в чем-то близкими ей народами и культурами. В этом контексте императив достижения взаимопонимания различных цивилизационных традиций в рамках БРИКС приобретает особое значение.

Со всем этим связана следующая важнейшая общая черта, объединяющая членов БРИКС и одновременно отделяющая их от “коллективного Запада”: принципиально различное понимание характера и задач процесса модернизации. Запад склонен (во всяком случае, на уровне официального идеологического и политического дискурса; в научной среде уже достаточно давно преобладает иная тенденция – стремление к преодолению европоцентризма) считать свою модель модернизации оптимальной и в связи с этим универсально значимой, а потому и “обязательной к исполнению” для всех, кто стремится идти в ногу со временем. Все без исключения страны БРИКС выдвигают на первый план идею органического синтеза ценностей модернизации и собственной цивилизационной традиции. По нашему убеждению, есть все основания говорить о том, что эта идея лежит в основе общей идентификационной стратегии участников БРИКС. Для всех них характерны: признание того, что вне такого рода синтеза невозможно решить основные проблемы развития соответствующих стран и регионов; убеждение в том, что одинаково значимы обе составляющие синтеза – не только ценности обновления, но и собственное цивилизационное наследие. Также общим является признание того, что это наследие не может сохраняться в неизменном виде, необходим активный поиск его элементов, совместимых с модернизацией или не противоречащих ей. Идея прямого, без учета местной специфики, переноса западных по происхождению институтов и ценностей модернизации на социокультурную почву стран БРИКС более или менее решительно отвергается. Общим является убеждение в том, что интерпретация как ценностей традиции, так и ценностей модернизации должна быть творческой – только в этом случае их органический синтез может стать реальностью.

Следует особо отметить, что, выдвигая и отстаивая идею подобного синтеза, идеологи и ученые стран БРИКС опираются не только на собственные интеллектуальные ресурсы, но и на преобладающую в настоящее время в научных кругах Запада концепцию “множественности модернов”, сторонники которой (у истоков этой концепции стоял Ш. Айзенштадт) акцентируют значение неевропейских цивилизационных традиций как необходимого компонента модернизационного процесса, решительно отвергая европоцентризм⁵.

Формирование общей идентификационной стратегии оказалось возможным в силу того, что при всей разнице традиций участников БРИКС в самой глубинной основе их цивилизационного строя лежит нечто общее, некий общий комплекс ценностей, причем потенциально совпадающих по своей основной исторической направленности с ценностями модернизации. Краеугольным камнем всех представленных в БРИКС цивилизационных традиций явилось духовное наследие “осевого времени” (по К. Ясперсу) – того удивительного периода в истории (приблизительно между 800 и 200 гг. до н.э.), когда почти одновременно (по макроисторическим меркам) в ведущих центрах Евразии (Индии, Китае, Палестине, Иране и Элладе) возникли все ос-

⁵ См., например: Comparing Modernities: Pluralism versus Homogeneity. Leiden – Boston, 2005; Eisenstadt S.N. Multiple Moderne im Zeitalter der Globalisierung. – Die Vielfalt und Einheit der Moderne: Kultur- und strukturvergleichende Analysen. Wiesbaden, 2006, S. 37–62; Schwinn T. Multiple Modernities: Konkurrierende Thesen und offene Fragen. – Zeitschrift für Soziologie, Jg. 38, H. 6. Stuttgart, 2009, S. 454–476.

новые направления философской мысли и наиболее исторически значимые религии и религиозно-философские системы (буддизм, конфуцианство, даосизм, зороастризм, религия еврейских пророков, духовно-мировоззренческий комплекс, воплощенный в “Упанишадах”), а также были заложены предпосылки возникновения христианства, ислама и индуизма⁶. В эту эпоху впервые была ясно осознана и сформулирована идея Абсолюта – духовной первоосновы всего сущего, неуничтожимой сердцевины бытия. Из этой идеи необходимым образом вытекал вывод о существовании универсальных ценностей, общих для всех людей. Другое важнейшее достижение “осевой” эпохи – принцип сопричастности человека Абсолюту, нашедший свое наиболее полное проявление в идее бессмертия души. Согласно мыслителям и пророкам этой эпохи, именно в человеческой душе, а не во внешних обстоятельствах жизни открывается та глубина, что ведет к нетленному ядру мироздания. Из мысли о сопричастности человека Абсолюту следовал вывод о несводимости его к роли простого функционера или винтика социального или космического целого. А отсюда уже прямо вытекало признание права на свободный выбор, на самостоятельный поиск истины, а также и право отстаивать эту истину, если надо, в том числе и вопреки воле большинства. Качественно новый статус личности давал возможность преодолеть инерцию “доосевого” традиционализма, недоверие к нововведениям. А это открывало путь к развитию критического творческого мышления. В “осевую” эпоху впервые в полную силу заявил о своих правах человеческий разум.

В то же время наряду с рационалистической критикой утверждается и конкурирующий с ней принцип духовной жизни – вера. Признание того, что следование вере имеет для человека большее значение, чем исполнение традиционных обрядов – также продукт “осевой” эпохи. Причем речь идет не только о вере в Бога: в это время впервые появляется представление об авторитете (пророке, мудреце), стоящем выше традиции, имеющем право (разумеется, данное ему свыше) давать ей собственную, отличную от общепринятой, интерпретацию, тем самым изменяя ее. Именно в “осевое время” вера и разум становятся двумя противоположными и в то же время неразрывно связанными полюсами духовной жизни, между которыми возникает колоссальное напряжение.

Основные идеи “осевого времени” получили свое дальнейшее развитие и новое толкование со становлением двух мировых религий, время возникновения которых находится за пределами собственно “осевой” эпохи – христианства и ислама. Духовное наследие “осевого времени” совершенно по-разному, с разной степенью полноты и силы проявило себя в разных центрах “осевой” революции. После I тыс. до н.э. в истории народов, осуществлявших “осевую” прорыв, было немало срывов, потопных движений, временами связь с наследием “осевого времени” ослаблялась. Но она никогда не прерывалась полностью. Базовые компоненты этого наследия прослеживаются и в различных версиях христианства (в том числе католицизма и протестантизма в Бразилии, православия в России, протестантизма в ЮАР), и в трех основных составляющих традиционной духовной культуры Китая – конфуцианстве, даосизме и китаизированном буддизме, и в индуизме.

Для осуществления синтеза собственной традиции и ценностей модернизации ключевое значение имеет для неевропейских цивилизаций решение проблемы личности, ее активности. То или иное решение этой проблемы всегда связано с самыми глубокими основами мирозерцания той или иной человеческой общности. И в этом плане решающее значение имела и имеет та “общеосевая” идея сопричастности каждого человека духовному Абсолюту, о которой упоминалось ранее. Именно на нее в конечном счете опирались те составляющие духовного наследия представленных в

⁶ Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1991, с. 32–78; Einsenstadt S.N. The Axial Age: The Emergence of Transcendental Visions and The Rise of Clerics. – European Journal of Sociology, 1982, v. 23(2). См. также: Шемякин Я.Г. Европа и Латинская Америка: взаимодействие цивилизаций в контексте всемирной истории. М., 2001, с. 64–68; его же. В поисках смысла. Из истории философии и религии. М., 2003, с. 65–80.

БРИКС цивилизаций, которые так или иначе акцентировали значимость личностного начала.

Следует отметить, что связь человека и Абсолюта трактовалась совершенно по-разному представителями различных традиций. Интерпретация этой связи в христианской традиции в принципе самым непосредственным образом побуждала человека занять активную позицию по отношению к окружающему миру. Острое переживание противоречия между “сущим” (т.е. наличной действительностью, отмеченной первородным грехом) и “должным” христианского идеала, рождающееся отсюда стремление в той или иной мере привести “сущее” в соответствие с нормами, диктуемыми Божественным Абсолютом, и вместе с тем невозможность полной реализации небесного идеала в “земной” реальности вследствие ее неизбежной (вплоть до второго пришествия) греховности, соответственно, невозможность присвоения кем бы то ни было привилегии на абсолютную святость, неизвестность времени второго пришествия и вытекающая из этой мысли обязанность христианина постоянно поддерживать себя в состоянии готовности к встрече с Христом – все эти обстоятельства обрекали человека на постоянное “бодрствование” (Матф. 24,42), т.е. на непрерывное становление личности. А такой дар Бога человеку, как свобода воли – выбора между добром и злом – возлагала на его плечи тяжелый груз ответственности за сделанный выбор.

Китайская традиция во многих отношениях совершенно иная, и тем не менее и здесь идеал духовной активности личности воплотился в лапидарной формуле “бодрствование одинокого”⁷. Китайское понимание духовного Абсолюта основывается на убеждении в исчерпывающей полноте его присутствия во всех предметах и явлениях мира. Как утверждалось в одном из главнейших конфуцианских канонов, “Великом учении” (“Да сюэ”), в каждой конкретной “вещи” (у), т.е. предмете или деле, тай цзи⁸ присутствует сполна, воплощаясь в так называемом “принципе – резоне” (ли); согласно крупнейшему мыслителю и комментатору конфуцианского канона Чжу Си (1130–1200) тай цзи – “это совокупность всех ли”. Полнота присутствия Абсолюта в “вещах” “делает основной задачей их выверение” или “классифицирующее постижение”, которое состоит в “совершенном раскрытии принципов”, что означает “доведение знания до конца”. Это, в свою очередь, должно иметь своим результатом “искренность помыслов”, “усовершенствованность личности”, “выравненность семьи”, “упорядоченность государства” и “уравновешенность всей Поднебесной” (все это – формулы “Да сюэ”), т.е. реализацию идеала социальной гармонии⁹. Причем это требует от человека постоянных усилий. Согласно тексту “Да сюэ”, “для всех и каждого – от Сына неба и до простотюдина – усовершенствование своей личности является корнем”¹⁰.

Текст “Великого учения” порождал и порождает огромное количество различных комментариев и толкований – вплоть до сегодняшнего дня. Так, основанное на трактовке “Да сюэ” учение Чжу Си в 30-е годы XX в. было модернизировано Фэн Юланем в “новом учении о принципе (синь си сюэ)”. Аналогичные попытки активно предпринимает ныне ряд китайских философов, проживающих за пределами КНР и представляющих так называемое постконфуцианство или постнеоконфуцианство¹¹.

Другая линия интерпретации “Великого учения” связана с именем крупнейшего китайского философа-неоконфуцианца Ван Янмина (1472–1529), особо акцентировавшего мысль о прямой связи человека и духовного Абсолюта (согласно ему “ли – структурообразующее начало всего сущего – исходно присутствует в человеческой психике”), в связи с чем конфуцианский тезис о “доведении знания до конца” трактуется как установка на “максимально полное воплощение в жизнь высших нравственных идеалов”. В последние десятилетия к учению Ван Янмина активно обращаются пред-

⁷ *Малявин В.В.* Тайцзицюань: классические тексты. Принципы. Мастерство. М., 2011, с. 19.

⁸ “Великий предел” – одно из обозначений Абсолюта.

⁹ *Кобзев А.И.* “Великое учение” и учения великих конфуцианцев. М., 2011, с. 32.

¹⁰ Там же, с. 25.

¹¹ Там же, с. 32.

ставители пост (нео) конфуцианства за пределами КНР, оно реабилитировано после долгого замалчивания и в КНР¹².

Это является одним из проявлений тенденции, которая отчетливо прослеживается в КНР с 1980-х годов, постоянно нарастая из года в год: усилении внимания к Конфуцию как родоначальнику национальной идеи и к конфуцианскому наследию в целом. Данная тенденция проявилась в создании Научно-исследовательского института Конфуция, Китайского фонда Конфуция, в последующем основании целой сети институтов Конфуция по всему миру. В КНР сложилась своя школа интерпретации конфуцианского наследия, представители которой стремятся трактовать его как главное выражение “китайской специфики”, вполне совместимое с социалистическим идеалом. Современные наследники конфуцианской традиции стремятся выдвигать на первый план такие стороны этой традиции, как признание многообразия мира наряду с утверждением его единства (“принцип один, но проявлений много”), постановка цели достижения гармонии в результате следования “срединным путем” избегания крайностей, что призвано обеспечить условия для диалога собственной традиции с иными культурами.

На рубеже XX–XXI вв. в китайском обществоведении возникло течение “синтезирующей инновации” (цзунхэ чуансинь), наиболее выдающимися представителями которого стали Чжан Дайнянь и Фан Кэли. Они выдвинули на первый план идею творческого соединения культур Китая и Запада, причем с обязательным включением в этот синтез марксистского диалектического материализма. Так, согласно программному заявлению Фан Кэли, “мы должны широко подходить ко всем течениям мысли, способствующим национальному расцвету и поиску пути модернизации Китая, имеющим реальные заслуги... включая и те течения, что критиковали марксизм и выступали против него. Содержащаяся в их идейных положениях односторонняя истина должна быть прояснена, утверждена, критически заимствована и впитана. Современные новые конфуцианцы имеют большие заслуги в защите и развитии китайской национальной культурной традиции, критике национального нигилизма, синтезе философий и культур Китая и Запада, поиске путей модернизации традиционной культуры. Это идейное богатство должно быть нами обобщено, критически унаследовано с марксистских позиций”¹³. Современные отечественные исследователи отмечают: “В официальную лексику КНР входит все больше понятий, заимствованных из традиционного культурного наследия или сопоставимых с ним”¹⁴.

Хотя китайская трактовка характера взаимосвязи человека и Абсолюта, в особенности – ее проекция в сферу социальной практики, была наиболее разработана в конфуцианской традиции, она, по отзывам специалистов, в целом типична и для двух других основных религиозно-философских систем Поднебесной – даосизма и китайизированного буддизма (чань-буддизма). Приведем в качестве иллюстрации несколько примеров.

Так, согласно древнему даосскому мудрецу Чжуан-цзы, каждый человек, идущий по пути самосовершенствования, должен быть всегда готов “стать таким, каким еще не бывал”. Занятия одной из самых известных систем боевых искусств Китая, сложившейся в русле традиции даосизма, Тайцзицюань, «требуют решимости, как говорят в Китае, “выскрести начисто нутро, перемешать кости”, т.е. ...начать новую жизнь или, точнее, – начинать ее каждое мгновение»¹⁵.

Согласно великому основополагающему тексту китайской традиции “Книге Перемен” реальность понимается как процесс постоянных изменений в результате непрерывного взаимодействия фундаментальных начал бытия – инь и ян. Подобное по-

¹² Там же, с. 61–63.

¹³ Цит по: Кузык Б.Н., Титаренко М.Л. Китай – Россия 2050: стратегия соразвития. М., 2006, с. 399–400.

¹⁴ Там же, с. 403.

¹⁵ Малявин В.В. Тайцзицюань, с. 21.

нимание необходимым образом ориентировало человека на то, чтобы быть постоянно готовым к переменам.

С идеей, согласно которой духовный Абсолют (“Великий предел”) в полной мере проявляется во всей конкретной, окружающей человека реальности, связана общая, чрезвычайно высокая оценка самой этой реальности, обыкновенной, окружающей человека жизни, преклонение перед ней. Китайская традиция “духовного делания” не предполагает ухода из конкретной действительности в сферу духа, она вполне совместима с практическими целями устроения этой действительности, в том числе – ориентацией на успех в реальных жизненных делах¹⁶.

Для индийской цивилизационной традиции характерно совершенно иное, чем в китайской, соотношение между окружающей человека повседневной действительностью и духовными реалиями. Тем не менее обе великие цивилизации Азии объединяет очень важная общая черта: идея о том, что Абсолют непосредственно присутствует во всех элементах мироздания, в том числе и в людях. Так, по словам Е.Ю. Ваниной (отразившей в этом своем суждении общее мнение индологов), в индуизме, религии, которую исповедует подавляющее большинство индийцев, являющейся духовной основой их цивилизации, всякая индивидуальная душа является частью Абсолюта, проявляющего себя во всех элементах бытия. Поэтому “сакральным статусом наделяются элементы природной среды (горы, реки, озера, леса, растения), представители фауны и живые люди”, особенно в мистических течениях бхакти, “для которых характерно обожествление поэтов-проповедников”, их “иногда почитают наравне с богом”. В индуизме наличествует множество богов, между ними существует определенное “распределение ролей”, и при этом индус свободен в выборе божества, которому он желает поклоняться. “Один бог, по семейной традиции или по личному выбору, является для верующего главным, а все остальные – его ипостасями. Но в восприятии верующего все они существуют как аспекты единого целого – универсального Абсолюта”¹⁷. По оценке крупнейшего индийского ученого, старейшины мирового сообщества санскритологов и исследователей древнеиндийской культуры, Р.Н. Дандекара (1909–2001), “двумя великими достоинствами индуизма являются забота об особых духовных возможностях человека... и готовность предоставить ему полную свободу поклоняться избранному божеству”¹⁸.

Пожалуй, главным парадоксом традиционной индийской цивилизации было сочетание подобной религиозной свободы с поразительно жесткой регламентацией социальных ролей, отсутствием (или, по меньшей мере, крайне слабой выраженностью) социальной мобильности (здесь средневековая Индия являла удивительный контраст с конфуцианским Китаем¹⁹) в рамках варно-кастовой системы: как известно, социальный статус индуса определялся кармой (т.е. деяниями в прошлых жизнях), он уже по рождению принадлежал той или иной касте, каждой из которых была предписана своя дхарма (т.е. сумма обязанностей), переход в другую касту исключался, человек мог надеяться только на то, что безукоризненное исполнение своей дхармы в этой жизни обеспечит его бессмертной душе лучшее положение в следующем перерождении. Только вырвавшись за пределы цепи перерождений – сансары, – слившись с духовным Абсолютом, человек мог достигнуть освобождения (мокша). Казалось бы, подобная социальная система должна была исключить любые проявления индивидуальности.

¹⁶ *Малявин В.В.* Китайская цивилизация. М., 2001; *его же.* Природа китайской цивилизации. – Средоточия: избранные эссе, доклады, интервью, рецензии. Иваново, 2011, с. 419–435; В поисках “китайского чуда”. М., 2011, с. 22. Наиболее подробное описание отмеченных черт китайской цивилизации см. в энциклопедии: Духовная культура Китая, в 5-и т. М., 2006–2009.

¹⁷ *Ванина Е.Ю.* Основные ценности и институты индийской цивилизации. – Индийская цивилизация в глобализирующемся мире. М., 2005, с. 31 – 32.

¹⁸ *Дандекар Р.Н.* От Вед к индуизму: эволюционирующая мифология. М., с. 198–199.

¹⁹ Индия и Китай: две цивилизации – две модели развития. – Мировая экономика и международные отношения, 1988, № 4, с. 70–76.

Но этого не произошло. “На самом деле индивиду, его личному, осознанному (пусть и ограниченному кастовыми рамками) выбору между добром и злом, праведным и греховным поступком уделяется основная роль”²⁰.

Идея сопричастности каждой индивидуальной души Абсолюту не могла не породить протеста против варно-кастовой системы в рамках самого индуизма. Этот протест с наибольшей силой выразился в уже упомянутых духовных движениях бхакти, для которых была характерна усиленная акцентировка личностного начала. В рамках бхакти “адепт сам избирает себе божество, часто противореча при этом семейной традиции... как бы ни был активен бог, основной выбор поведения, даже в мистическом общении с богом, остается за человеком... Бхакты объявляли всех людей равными на пути богопознания, признавали право каждого человека, какой бы касты и конфессии он ни был, на мистический контакт с богом, отвергали монополию брахманов на чистоту и святость”. И в более общем плане “проповедникам бхакти удалось внести значительные изменения в этический и ценностный мир Индии”²¹. Основная суть этих изменений – в утверждении значимости личностного начала даже в рамках сохраняющегося господства варно-кастовой системы. Вполне закономерно, что свое идейное родство с этой ветвью индийской традиции признавали все наиболее выдающиеся реформаторы индуизма XIX–XX вв. – Рам Мохан Рой, Вивекананда, Тагор, Ганди.

По оценке видного немецкого индолога Г. фон Штитенкрона, “именно многообразие представлений о божественном и приближении к нему, вечно меняющаяся модель, позволяющая личности выбрать свой путь достижения благополучия и освобождения, и являются характерной чертой индуизма, составляющей его особую привлекательность”²². Утверждение значимости индивидуального выбора (а тем самым и ответственности за сделанный выбор), следовательно, ориентация на активность личности в духовной сфере создавали предпосылки для проекции в будущем этих принципов и на социально-политическую сферу. Разумеется, это требовало существенного преобразования самого индуизма, прежде всего – преодоления в той или иной форме противоречия между религиозной свободой и плюрализмом и приданием сакрального статуса варно-кастовой иерархии. Именно такое преобразование было осуществлено в рамках неоиндуизма – реформаторских течений последних двух веков. Помимо уже названных здесь нужно упомянуть таких мыслителей, как Рамакришна (XIX в.), Дж. Неру, С. Радхакришнан, Р. Дандекар. В полном объеме те сдвиги, которые характеризовали новый этап в эволюции древней индийской религии, нашли свое отражение в мировоззрении и деятельности Свами Вивекананды (1863–1902). В предельно кратком изложении они сводились к следующему: утверждение веры в возможность достижения высшей религиозной цели – единения с духовным Абсолютом в данном рождении вне зависимости от кастовой принадлежности, пола или возраста; отрицание в связи с этим религиозной роли касты; активное включение в идейный арсенал понятий и установок западной культуры – как светской, так и христианской; утверждение ценности мирской активности как пути к достижению духовного совершенства, к слиянию с Абсолютом, равного по своей значимости таким традиционным путям, как медитация и бхакти.

Особое значение имел сформированный С. Вивеканандой принцип “единства в многообразии”, применяемый как к различным конфессиональным группам внутри индуизма, так и ко всем мировым религиям. После обретения страной независимости данный принцип стал стержнем официальной доктрины, “национальной идеей” Республики Индия. Идея равной истинности всех религий как разнообразных человеческих попыток познать единую по своей сути религиозную истину, подробно разработанная С. Вивеканандой и восходящая еще к идеям его духовного наставника Рамакришны, получила широкое признание в мировом, прежде всего западном, рели-

²⁰ Ванина Е.Ю. Указ. соч., с. 33.

²¹ Древо индуизма. М., 1999, с. 244–245.

²² Там же, с. 255.

гиоведении как теоретико-методологическая основа межконфессионального диалога и сохраняет в этом качестве свою актуальность по сей день. Соответственно, она вполне может быть использована как одно из возможных обоснований межцивилизационного диалога в рамках БРИКС.

Мировоззренческий плюрализм и религиозная свобода индуизма стали духовно-психологической основой восприятия основной массой индийского населения политической демократии как строя, соответствующего национальным традициям и образу жизни. Как неоднократно отмечали самые различные исследователи, демократический политический режим в Индии опирается не только на современные ценности модернизации, но и на традиционную основу.

* * *

Комплекс ценностей модернизации, первоначально сложившийся в Западной Европе к XVII–XVIII вв., опирался на две главные основы: принцип индивидуальной свободы выбора во всех сферах деятельности и рациональный подход к миру. Как уже отмечалось выше, традиция “осевого времени” утверждала качественно новую, гораздо более значительную, чем раньше, роль личности и, соответственно, – человеческого разума. Подобная направленность прямо совпадает по своему историческому вектору с модернизационным импульсом. И в “осевом” наследии всех без исключения стран БРИКС наличествует рационалистическая традиция, повсюду пробивавшая себе дорогу через преодоление антирационалистической контртенденции. Так, несмотря на глубокое недоверие к человеческому разуму в мистико-аскетических традициях как православия (византийского происхождения и характера), так и ортодоксального католицизма, в обоих случаях в конечном счете проявило себя общехристианское начало, в котором изначально заложено было стремление к познанию: если мир – творение Божье, то долг верующего христианина раскрыть “зашифрованные” в окружающей действительности замыслы Творца.

И в китайской, и в индийской цивилизациях престиж знания и статус людей знания всегда был исключительно высоким, что, несомненно, способствовало рациональному восприятию ценностей модернизации первоначально западного происхождения.

В данном контексте хотелось бы обратить особое внимание на одно важное обстоятельство. Интеллектуальные традиции Китая, Индии, России, Бразилии и ЮАР очень сильно отличаются друг от друга. Однако их объединяет одна сущностная общая черта, которая вместе с тем резко отличает их от преобладающего на Западе типа рационализма. Речь идет о так называемой “формальной рациональности”, в которой, как убедительно показал впервые употребивший эту формулировку М. Вебер, наиболее полно проявился “дух капитализма”²³. Если обобщить выводы самого Вебера и представителей “веберовского ренессанса” 70–80-х годов XX в., то можно выделить три признака этого типа рациональности: 1) убеждение в том, что количественная характеристика любой вещи (явления, процесса) – это исчерпывающая ее характеристика, при этом никакие качественные определения не имеют значения (“всеобщая калькулируемость”); 2) раз все можно сосчитать, значит все можно познать, никаких тайн, недоступных “свету разума”, нет и не может быть в принципе; говоря словами Вебера, “мир расколдован” (“всеобщая познаваемость”); 3) полностью “просчитанный”, познанный мир управляем – во всяком случае, в той его части, которая доступна человеку (“всеобщая управляемость”)²⁴. Как совершенно справедливо отмечала П.П. Гайденко, “формальная рациональность” – это рациональность как самоцель²⁵, рацию полностью замкнут в данном случае на себя.

²³ Вебер М. Избранные произведения. М., 1990.

²⁴ Шемякин Я.Г. Вера и рацию в духовном космосе латиноамериканской цивилизации. – Латинская Америка, 2007, № 3, с. 89–90; *его же*. Россия в западном восприятии (специфика образов “пограничных” цивилизаций). – Общественные науки и современность, 2008, № 1, с. 133.

²⁵ Гайденко П.П. Социология Макса Вебера. – Вебер М. Указ. соч., с. 23–24.

Этот тип рациональности, неотделимый от капитализма, наложил, бесспорно, мощный отпечаток на весь мир, в том числе и на нынешних участников БРИКС, и продолжает осуществлять духовную экспансию по сей день. Однако никогда, ни на одном из этапов истории он не мог подавить полностью все иные виды рациональности, присутствующие в духовном космосе неевропейских цивилизаций. При всей огромной разнице между конфуцианской рациональностью Китая, индуистской рациональностью Индии, попытками обосновать особый “африканский” тип мышления в рамках концепции “убунту” в Южной Африке²⁶, иберокатолической рациональностью Латинской Америки, в том числе и Бразилии, опирающимся на византийское наследие православным радио России – все они принадлежат к одному типу. Это – разновидности рациональности, которую, вслед за Вебером, можно назвать “ценностной”: здесь ключевое значение придается качественным характеристикам объектов действительности, всегда присутствует представление о некоей высшей цели, которая в конечном счете придает смысл формально-рациональным процедурам. Этот тип рациональности не замкнут на себя и потому открыт для разнообразных путей и способов коммуникации с противоположным полюсом духовного космоса – верой.

Не следует, конечно, думать, что капиталистическая формальная рациональность – это нечто внешнее по отношению к незападному миру. Она, несомненно, в той или иной мере укоренилась и в Китае, и в Индии, и тем более в Латинской Америке, России и Южной Африке.

Одна из главных коллизий, развертывающихся в духовном пространстве стран БРИКС, – это столкновение, взаимное переплетение и конфликтное взаимодействие двух качественно различных типов рациональности – формальной рациональности западного происхождения и характера и ценностной рациональности, опирающейся на духовное наследие соответствующих неевропейских цивилизаций.

Охарактеризованная выше общая идентификационная стратегия, ориентированная на синтез собственной цивилизационной традиции и ценностей модернизации, опирается на общий тип рациональности – ценностную рациональность. То, что этот тип объединяет всех членов БРИКС, свидетельствует о наличии некоей фундаментальной (при всех различиях) общности подхода к миру и к жизни, что позволяет сделать вывод о наличии важнейшей предпосылки для достижения взаимопонимания не только на конъюнктурном, но и на самом глубоком, цивилизационном уровне.

Представленный текст отнюдь не исчерпывает, разумеется, той темы, которая заявлена в заголовке статьи. Есть целый ряд важнейших аспектов цивилизационной компаративистики, связанных с БРИКС, которые еще не были рассмотрены. Прежде всего это касается “пограничных” цивилизационных образований, вошедших в состав данного объединения наряду с великими “классическими” цивилизациями Востока – китайской и индийской. Рассмотрение же в контексте “бриксовской” проблематики цивилизационных “пограничий” (Бразилии, в наибольшей степени воплотившей отличительные черты латиноамериканской цивилизации, ЮАР и, конечно же, России) – это отдельная задача повышенного уровня сложности. По этой теме надо писать достаточно много (для начала новую статью, а если получится, то цикл статей) или не писать ничего.

²⁶ См., например: *Давидсон А.Б., Филатова И.И.* Какого цвета “южноафриканское чудо”? Национально-демократическая революция и национальные отношения в ЮАР в конце XX – начале XXI в. – *Pax Africana: континент и диаспора в поисках себя.* М., 2009, с. 201–202.