УДК 130.2+303.684

## Д. Е. Муза

## «ТВОРЧЕСКОЕ МЕНЬШИСТВО» ВОСТОЧНОХРИСТИАНСКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ: К ВОПРОСУ О ФОРМИРОВАНИИ КУЛЬТУРНО-ИДЕНТИФИЦИРУЮЩИХ ОРИЕНТАЦИЙ

Ст ат ья посвящена проблеме «т ворческого меньшинст ва» вост очнохрист ианской цивилизации, в част ност и, «механизмам» создания «т ворческим меньшинст вом» культ урной идент ификации, как в ист орическом аспект е, т ак и в рамках современной сит уации. Авт ор наст аивает на необходимост и обращения современного «т ворческого меньшинст ва» к генет ическому коду собст венного цивилизационного проект а и осознанию от вет ст венност и за судьбу цивилизации, - продолж ения ист орического движ ения.

Ключевые слова: инт еллигенция, т ворческое меншинст во, идент ичност ь.

Глобализация исторического бытия поставила перед представителями локальных цивилизаций формирующегося пятого поколения задачу повышенной сложности: предложить альтернативный – западной версии объединения человечества во всемирную целостность – сценарий развития мирового сообщества цивилизаций. И если первый, основывающейся на идеологии неолиберального глобализма, готов превратить в этнографические заповедники все «локальные грады», поместив их в новую социоформу с её сомнительной логикой и телеологией в качестве исторического реликта, второй, в виде постмарксистской, мирсистемной оптики акцентирует внимание на возможной реформации миро-системы (прежде всего её капиталистического ядра) – со стороны периферии, то цивилизационная альтернативистика допускает несколько моделей развития. Одна из них конфликтная, предполагает логику «столкновение цивилизаций», главным образом из-за стремления актуально обладать и в дальнейшем формировать «русло» ключевые позиции в мировом геополитическом (занимая геоэкономическом пространстве); другая - модель сотрудничества, покоиться на предпосылке совместного существования в логике «единства в сложности».

В современной литературе уже созданы заделы в понимании конфликтогенных сценариев [1], равно как и диалогово/ полилоговых путей развития системы цивилизаций. Однако, нас интересует положительная историческая динамика. Исследующие её украинские, российские и западные авторы - цивилизационщики [2], настаивают на реальной социокультурной неоднородности человечества: на определенной мозаичности жизненных укладов, культурных образцов и ценностных ориентаций, этико-правовых регулятивов, анропопсихологической специфике, наконец. Заметим, неоднородности, которую не покрывает «новый мировой порядок» в виде структуры, состоящей из геоэкономических полюсов земли (США, ЕС, Китай и АТР), ТНК, технополисов, «черных дыр экономики» (оффшоров), плюс

средств связи и коммуникации в виде мировой паутины, сети бирж, энергетических коридоров и т.д. Но такая цивилологическая фокусировка предмета дает шанс для проработки и последующей реализации интегрально-непротиворечивой модели развития Истории как полилога цивилизаций.

Однако сам полилог, как представляется, возможен на уровне глубинных смыслогенерирующих структур, имеющих место в символическом коде всякой ныне живущей цивилизации. Но основная проблема, которая лишь отчасти оконтурена в современных философско-исторических, политологических и культурологических исследованиях [3], это проблема полноценной (а не поверхностной) и непротиворечивой (не разрушающей уникальности каждого локального града) вовлеченности цивилизации в жизнь глобальной социоформы. И поскольку эта сверхсложная проблема имеет несколько аспектов, то ниже мы попытаемся обсудить лишь один из них, а именно аспект, связанный с ролью «творческого меньшинства» цивилизации в сохранении цивилизационного таки идентитета, на фоне перехода к глобальному Граду. Таким образом, целью статьи является уяснение предпосылок формирования цивилизационной идентичности в контексте глобальных трансформаций, актуализация/ реактуализация которой возложена на «творческое меньшинство». Последнее, по нашему мнению, тождественно внутренней субъектности цивилизации, в то время как сама цивилизация со всеми её структурными, институциональными и ценностными аспектами – суть субъект исторического процесса.

Поэтому ниже есть смысл кратко остановиться на проблеме внутренней субъектности православной цивилизации и тех шагов, которые она предпринимает, дабы – сохраняя цивилизационную идентичность как объективную характеристику исторического бытия продолжить историетворчество В бесконфликтоного взаимодействия с иными цивилизациями. Для этого нам понадобиться уточнить общую экспозицию проблемы «творческого меньшинства», всегда находящегося в силовом поле этических дилемм, а значит, выработки тех или иных исторических перспектив цивилизационного устроения и развития. Недавно российский исследователь В.М.Живов предложил любопытный прием рассмотрения истории интеллигенции: она находится в «зазоре» между историей социальной и историей интеллектуальной [4, с. 685]. Эта версия нам кажется «слабой», хотя и она заслуживает определенного внимания.

Следуя этому посылу, можно сказать, что все этапы цивилизационной истории, начиная эпохой Киевской Руси и заканчивая сегодняшними неолиберальными шатаниями интеллигенции, отличались особым драматизмом в формировании «творческого меньшинства» и его мировоззренческо-ценностных ориентаций. На первом этапе можно видеть рецепцию и переработку византийского культурного наследия, с последующей адаптацией к восточнославянской этнической основе. Далее, в эпоху монголо-татарского нашествия — о вторичной реинтерпретации византийского наследия как внутреннего стимула преодоления политической раздробленности и ига. В эпоху Московского царства — созданием православногосударственного нарратива и реализацией (на его основе) исторических задач. В имперский период наблюдается оппонирование экспортируемых с Запада

66 Муза Д.Е.

институциональных и ценностных аспектов, направленных на социокультурную модернизацию цивилизационного организма, в т.ч. за счет разрушения собственного символического кода и вытекающей из него традиции. При этом, робкие попытки А.С.Пушкина, Н.В.Гоголя, славянофилов и почвенников, отчасти «кирилло-мефодиевцев» по реанимированию православной и славянской этно-культурную традиций, выглядели не очень убедительно из-за историософской, социально-политической и правовой каноники, созданной и критически-эффективно применяемой западниками. «Заветы» Чаадаева, Петрашевского и Бакунина, Чернышевского и Герцена, как известно, своеобразно преломились в дальнейшем, при новой рецепции западных передовых теорий социального развития, и, прежде всего, русского марксизма. Последний, наряду с западничеством Петра I, составлял версию цивилизационного «псевдоморфоза» — по западническим лекалам — к заемному социокультурному образцу. Одним из первых, кто распознал этот феномен православно-славянской цивилизационной истории был О.Шпенглер.

Интерес к позиции Шпенглера «подогревается» самой попыткой описания им, как «внешним наблюдателем», — субъектности русско-сибирской цивилизации. Здесь, прежде всего, бросается в глаза то обстоятельство, что автор «Заката Европы» (том 2) физиогномически распознает в культурно-историческом процессе на равнинах Евразии некоторую двойственность. Её он осмысливает через понятие «псевдоморфоза» или вливания энергии души молодой культуры в «пустотную форму чужой жизни». Как следствие этого процесса — окостенение чувств, плюс невосполнимая растрата сил на отрицание заимствованной формы. Киевская и Московская Русь для него являются культурным комплексом, который объективирует глубоко скрытый прасимвол «примитивной русской души». Роль субъектов здесь играют княжеские и боярские роды, а также митрополиты и патриархи. С основанием Петром I Петербурга, по мнению О.Шпенглера, начинается псевдоморфоз русской культуры («примитивного московского царизма» как единственной исторической формы!), — в сторону освоения западной династической формы.

Особенно ценным в этом контексте кажется наблюдение немецкого автора над процессом перерождения общества в новую субъектность под влиянием чужой и притом, разложившейся культуры. По сути дела, элита, начавшая и проводившая модернизацию, не добилась желаемого: сословия по западному образцу не возникли, зато возникло два чуждых мира — «господ» и крестьян. Причем последним, живущим вне истории, «была навязана искусственная и неподлинная история», был задан вектор уподобления гештальту западной цивилизации. Для этого и «были заведены поздние искусства и науки, просвещение, социальная этика, материализм мировой столицы» [5, с. 198]. Этому делу Петра нашлось немало продолжателей, среди которых Лев Толстой и большевики. Роль Толстого как пророка-художника состояла в изобличении социальной неправды петрова проекта, отрицание европейских порядков и ценностей, всецелого ниспровержением чуждой фаустовской формы. Такой романтический — по сути — порыв, порождает феномен русской интеллигенции, творцов великой русской литературы, которые, в конце

концов, подчинившись цивилизации [6], отстаивают «политэкономическое подобие правды». Но если Толстой это отрицание вел как метафизик, веровавший в способность синтетической (оригинальная версия христианства, буддизм, учение о мировой воле А.Шопенгауэра) метафизики исправить положение, то большевистская фаза псевдоморфоза её уже лишена, хотя и определяется как метафизическое отрицание. При этом, большевики как «внутренний субъект» цивилизационных процессов не тождественны народу, ибо по своим «творческим» импульсам, самом деле — «низменной ненависти», чужды глубинным запросам народной души, её тоске по собственной культурной форме, по своей собственной будущей истории.

В данной ситуации псевдоморфоза единственным средством самопознания и идентификации народа, языком выражения его душевных движений, служило и должно послужить в будущем, – православие – считает немецкий автор [5, с. 198]. Отсюда делается вывод о том, что спектр исторических возможностей русскосибирской цивилизации целиком и полностью определяется наличием в народной культуре «души края» [там же, с. 201]. Говоря о единственном субъекте историетворчества – русском народе, Шпенглер подыскивает того, кто бы смог выразить семантику (во многом – потенциального) мира высокой русской культуры. Она угадывается из произведений другого гения её великой литературы – Достоевского (творца культуры будущего тысячелетия). «Такая душа смотрит по поверх всего социального. Вещи этого мира представляются ей такими маловажными, что она не придает их улучшению никакого значения. Никакая подлинная религия не желает улучшить мир фактов» [там же, с. 200]. Но тогда спрашивается: куда всё-таки она смотрит и что является предметом её заботы?

Используемый Шпенглером зрительный образ на самом деле является образом, указывающим на основную культурно-цивилизационную интенцию. «нащупывается» в романах Достоевского и связывается с героями, носителями исконной душевности/ духовности и творцами релевантной культурной формы (Алеша Карамазов). Её, интенции, экспликация, с одной стороны, дает возможность понять коренное отношение русско-сибирской культуры – к культуре фаустовской. Размышляя о возможности оживления собственной культуры он бросает: «Нет ничего обманчивее надежды на то, что русская религия будущего оплодотворит западную. В этом ныне не должно было бы быть сомнений: русский нигилизм, направляя свою ненависть против государства, знания, искусства, направляет её также против Рима и Виттенберга, дух которых сказался на всех формах западной культуры и разрушается вместе с ними. Русский дух от одвинет в ст орону западное развит ие и через Визант ию непосредст венно примкнет к Иерусалиму [7, с. 154] (выделено нами – Д.М.). Т.е. здесь на деле просматривается двусоставная задача: по деконструкции приобретенных форм псевдоморфоза и конструированию социокультурных тканей будущего из религиозно настроенной души.

Помимо этого, данная сентенция говорит о том, что: 1) душа русской культуры питается и живет восточно-христианским обетованием о грядущем Царствии Божием, но не земном и профаном, а метафизически-реальном, раскрывающимся в конце времен, в постистории; 2) субъекту русской культуры, т.е. её народу

Муза Д.Е.

68

предстоит сделать неимоверные усилия по изживанию «петрова духа» и его модификаций, по перестройке всего социокультурного порядка, инициированного Петром и продолженного большевиками, поскольку главную псевдоморфоза культуры представляет нелепая вера в возможности фаустовской культуры, в её «животворящую» форму (на полях заметим: эта культура в конце квалифицироваласть им как «самая насильственная, трагичнейшая в своём внутреннем противоречии между всеохватывающей одухотворенностью и глубочайшей разорванностью души» [8, с. 481]); 3) локальноисторическое движение русской культуры, её подлинный метаморфоз, имеет единственный пункт назначения, - достижения тех духовных вершин, которые были известны магической душе (византийской культуре и цивилизации). Тем самым, мы, вслед за Шпенглером, но в большей степени, благодаря К.Н.Леонтьеву и А.Дж.Тойнби, выходим на проблему цивилизационной преемственности.

Заметим, сам концепт «творческое меньшинство», введенный в оборот Тойнби, получил свою интерпретацию, во-первых, через вскрытие стратегии «ответа» («творческого меньшинства» от лица цивилизации) на «вызовы», с определенной регулярностью приходившие к обществу извне (то ли от природы, то ли от социального окружения), в процессе генезиса и цивилизационного роста; вовторых, через создание «гуманитарных» или каких-либо иных технологий, столь необходимых растущей цивилизации в деле освоения природного и «человеческого окружения». Но главная функция «творческого меньшинства», – играть ключевую роль в цивилизационном самоопределении. Таковое состоялось в самом начале цивилизационной истории Руси-России, в момент принятия элитой, а затем и народом христианства в византийской редакции, со всеми присущими ему институциональными и ценностными компонентами. Нужно заметить, что к моменту падения самой византийской цивилизации «творческое меньшинство» «материнской цивилизации» окончательно завершило дело: оно сообщило политической элите Киевской Руси, а затем и Московского царства не только идею политической формы цивилизации, но также её духовно-нравственное и культурноисторическое обоснование. Проще: проективный замысел о православном царстве как духовном соборном организме. «Творческое меньшинство» «дочерней цивилизации», в свою очередь, под давлением Степи и через вторичую рецепцию православного предания, сумело сформулировать универсалистскую идею «Москва - Третий Рим» [9, с. 105 - 114].

Византийский культурно-исторический вектор, с некоторым искривлением, которое внесла в него Великая степь, вывел к созданию «русского универсального государства» (согласно Тойнби — в период с 1471 по 1479 г.г.). Цивилостроительную работу Ивана III и Василия III, как известно, продолжил Иван IV. В пользу перехода централизованного государства на цивилизационно-исторический уровень развития говорит тот факт, что при Иване Грозном оно приобретает четкую социокультурную фигурацию («Государев двор», «земский собор», «земские избы», «приказы» и т.д.). Но она важна не сама по себе, а в свете решения задачи более высокого, стратегического порядка: после падения Византии, идеологически оформивший своё цивилизационное преемство и одиночество,

«Третий Рим» стремился сохранить православное благочестие как высшую ценность «земной» Истории как предпосылки «небесной». Сама по себе эта задача предопределила внутреннюю социально-политическую консервацию [10, с. 40], которая — несмотря на ряд кризисов конца XVI - XVII ст. — позволила продлить социокультурную идентичность вплоть до эпохи Петра I. С другой стороны, её геополитическое усиление породило множество новых проблем во внешнем плане. Одна из них, являющаяся центральной: «встреча» с проводящим социокультурную модернизацию западным миром, бросившим фронтальный культурно-политический «вызов» — православная цивилизация.

К нему она оказалась слабо подготовленной. Это обстоятельство, как полагал британский историк, проявилось в трех вариантах «ответа»: 1) тоталитарной «зелотов» (старообрядцев), выразившейся реакции В изоляционизма и непримиримой борьбы; 2) «иродианстве» Петра I, задумавшего трансформировать «православное мировое государство» в часть новоевропейского западного мира; 3) «русском коммунизме» как синтезе русской судьбы и технологических продуктов западного общества [11, с. 147]. Последние два варианта «ответа» любопытны в том отношении, что они репрезентируют факт подражательного «творческого меньшинства», центростремительно «развернутого» к Западу как цивилизационному эталону. Первый же «ответ» указывает на исключительно центробежный и догматизирующий роль цивилизационного «архэ» способ решения проблемы. По нашему мнению этого никак не достаточно для понимания цивилизационного творчества, которое нельзя редуцировать только к западным, или только к византийским ценностно-целевым (проективным) программам. Напротив, трехсотлетняя модернизация цивилизационной системы и служат иллюстрацией несостоявшемуся вызванный ею «надлом» К самостоятельному цивилизационному проекту [12]. В нашем понимании цивилизационный проект — это задание и совокупность правил для его реализации, по строительству культурно-политического строя, созданию системы социальных определенного качества, конституированию определенного антропологического типа, способного воплощать в себе выверенный (формальным/ неформальным знанием и ценностной шкалой) образец субъекта историетворчества.

Нужно заметить: цивилизационный проект помимо генетической составляющей («византизм»), включает себя идейно-генерирующую компоненту, характеризующую цивилизационную идеосферу с точки зрения видения перспектив роста и развития самого субъекта, плюс роста и развития всечеловеческого субъекта. Источником формирования цивилизационной идеосферы являются три момента: а) реальная историческая проблема (напр. выбор вер кн. Владимиром, выбор вариантов модернизации Алексеем Михайловичем, Петром I, Александром II и Николаем II, постсоветскими политическими элитами); б) «вызовы» истории (здесь «вызов» народов Степи, модернизационные и постмодернизационные «вызовы» Запада. «вызовы» глобализации и глобализма, наконец, внутренние «вызовы», идущие изнутри общества, - от внутренних «западников» или «восточников»); в) возлагаемая на себя миссия («Москва – Третий Рим» как защитник и хранитель мирового православия). Причем последний пункт в

восточнохристианской историософии акцентирован не как горделивое возвеличивание себя (мессианизм), но в итоге: признание трудности и непосильности исторического креста, данного Богом, но служащим единственным оправданием бытия-в-мире. Думается, что в свете этих положений может быть понята «механика» социокультурной идентификации, возложенная на «творческое меньшинство».

Весьма примечательно, что в этом направлении уже начато движение. Так, опираясь на дихотомию «большая» и «малая» традиции (Р.Редфилд), российский философ А.С.Панарин – на материале православной цивилизации, – раскрыл функцию «творческого меньшинства», состоявшую в культурном синтезе большого суперэтнического текста (восточнохристианского предания) и малых, устных народных традиций. При этом он обратил внимание на факт отказа элиты от православного суперэтнического текста в пользу заемных либерального, а затем и марксистского текстов, повлекших за собой двойную перестройку всей цивилизационной архитектоники и подмену целей исторического творчества. Выход из этой ситуации А.С.Панарин видел в: а) реконструкции собственного восточнохристианского цивилизационного текста; б) в реинтерпретации всех общественных практик с позиции этого большого текста [13, с.272]. Разумеется, обе задачи возложены им именно на «творческое меньшинство» цивилизации. На исходе XX ст., в ходе слепого заимствования неолиберальных социальноэкономических и политических моделей (рецептов) с Запада, эта проблема крайне обострилась. Думается не случайно А.С.Панарин, как никто другой, призывал «творческое меньшинство» православной цивилизации конца XX – начала XXI века на основе творческого цивилизационного «выработать, анамнесиза «припоминания» опыта материнской цивилизации, - свой стиль жизни, свой тип праксиса, свои варианты ответа на общие для всего человечества вызовы истории»

Но, как нам кажется, такую задачу по силам решать тем носителям сознания, у которых — в глубинных архетипических пластах и обращенной к ним рефлексивности — содержится ценностно-этическое отношение к: 1) собственному историческому прошлому; 2) опыту других субъектов истории, т.е. народов, культур и цивилизаций; 3) общеродовой перспективе человечества, открытого христианством. Здесь и формируется реализм цивилизационного сознания: от локального он переходит к транслокальному, а затем и всечеловеческому. Так решение проблемы культурно-идентифицирующих ориентаций выходит на категорию «ответственность».

Первый её аспект, связанный с историческим прошлым, можно проиллюстрировать словами Л.Гумилёва: «Свобода выбора — отнюдь не право на безответственность. Наоборот, это тяжелый моральный груз, ибо, находясь в социуме, человек отвечает не только за себя и своё ещё не родившееся потомство, но и за свой коллектив, своих друзей, соплеменников, наследие предков, благополучие потомков, и наконец, за идеи, формирующие его культуру и даже идеалы, ради которых стоит жить и не жаль умереть» [15, с. 600]. Данный тип реализма будет локально-историческим. Но им одним, с условно замкнутым

уровнем суперэтнической ответственности, православное сознание обойтись не может. Поэтому, наступает черед транслокального реализма, который опирается на выработанную православной традицией гетерологию. Однако её цивилизационное выражение, проявляющееся в живом (кенотическом) участии в судьбе других этносов и цивилизаций.

Любопытно, что гетерологический опыт православного предания опирается на идею перихорезиса или бытия как со-общности. Отсюда (из этого пункта) видятся прозрачными многие экзистенциальные взлеты и падения восточнохристианской цивилизации, связанные с добровольной жертвой, с самоотдачей (1-я и 2-я мировые войны). И эти богословские тонкости – в конце концов – упираются в вопросы актуальной политической прагматики: «Можно ли льстить себя надеждой, что нынешний европеец поймет и признает: подлинный импульс, подъем и самостоятельность Европе может принести только признание вселенской равноценности наших (западно- и восточнохристианского – Д.М.) опытов, осознание, что будущее – в конструктивном соединении исторического наследия и творчества всех этнических, конфессиональных и культурных составляющих Европы: германской, романской и славянской, Европы латинской и Европы православной» [16, с. 223]. Ведь «несмотря на многовековое противостояние, великая Романо-германская, славянская и русская православная культуры имеют единую апостольско-христианскую духовную основу» [там же, с. 222]. Вне этой основы и ответственности за её сохранение, транслокальные синтезы невозможны.

В конце концов, необходим высший уровень, который делает цивилизационное сознание православной ойкумены сверхреалистическим. Однако на пути своей объективации оно может приобретать положительную и отрицательную стороны. Отрицательную сторону, причем в виде парадигмы «всесмешения», описал тот же К.Н.Леонтьев. В работе «Средний европеец» он моделирует два сценария: а) соединение в сознании (и теле цивилизации) идеи китайской (неподвижной) государственности, мистических настроений Индии с европейским социализмом, впрочем, как подчиненным по отношению к первым двум, явлением; б) окончательного смешения «всех и вся» в проекте «всемирного государства» [17, с. 418]. Но если первый сценарий, условно говоря, соловьевский, - при всем его ценностно-интегративном гипотетизме – всё же оставляет шанс соединить духовные практики Востока и социальные нововведения Запада в новую конфигурацию сил человечества, о втором этого не скажешь. Напротив, парадигма всесмещения олицетворяет собой опыт понижения качеств исторических субъектов, организации, культурно-стилистических характеристик, мотивированных/ немотивированных притязаний на Историю. Но, кроме того, эта парадигма, экстраполированная с Запада на Восток и претендующая на социокультурную норму в мировом масштабе, квалифицирована философом как последний аккорд Истории. «Средний человек» как адресат правых и левых идеологий, социологических теоретических конструкций, политэкономии и «массовой культуры» и есть печальный итог социоисторической эволюции. Печальный, хотя бы потому, что желание утвердить на Земле нечто «своё» и только

«своё» (ни с кем и ни с чем не соотнесенное) в своё время было метко обозначено «антропологической катастрофой» [18, с. 120 - 121].

В сегодняшней ситуации указанные проблемы видятся реактуализированными ещё и потому, что опыт «Вех» (1909) и «Новых Вех» (1999) обозначил не только социокультурный псевдоморфоз, но и указал на его ценностные основания. Они же «помещены» в трансцендентное измерение цивилизационной онтологии, что задает культурной ориентации элит либо космологический, либо эсхатологический вектор. Однако критика носителей заемного теста, в том числе соединенного с народными тестами, не вывела к решению двух взаимосвязанных задач. Она зафиксировала идеал «среднего человека», которому не нужна Большая история, и который – после социальной революции – будет довольствоваться узким набором тех же буржуазных ценностей.

Таким образом, реконст рукция цивилизационного т екст а и его прилож ение к акт уальному социокульт урному хаосу могут быт ь выполнены при условии осознания нынешними элит ами дейст венного характ ера идеалов и ценност ей, хранящихся в цивилизационном коде, плюс от вет ст венном от ношении к визант изму как генерирующему социокульт урный космос проект у осущест вления перманент ной христ ианской революции мира в направлении реализации соборносот ериологического идеала.

## Список литературы

- 1. См. напр.: Диалог цивілізацій: нові принципи організації світу. Матеріали Всесвіт. конф. (Київ, 24 травня 2002 р.). К.: МАУП, 2002; Абдулмагд А.К., Арипсе Л., Ашрави Х. и др. Преодолевая барьеры: Диалог между цивилизациями/ Пер. с англ. Т.П.Вечеркиной; Под ред. С.П.Капицы. М.: Логос, 2002.; Глобализация. Конфликт или диалог цивилизаций? М.: «Изд. дом «Новый век»; ин-т микроэкономики, 2002; Диалог цивилизаций. Повестка дня. М.: ИФ РАН, 2005; Цивилизации. Вып. 7: Диалог культур и цивилизаций/ Отв. ред. А.О.Чубарьян. М.: Наука, 2006; Цивилизация: от локального к глобальному Граду. Монография. Донецк, 2008.
- 2. Хантингтоновская конфликтогенная версия, изложенная в известной работе «столкновение цивилизаций» (Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. М.: ООО «Издательство АСТ», 2003) нетривиально развита в работе: Кьеза Дж. Война империй: Восток Запад. Раздел сфер влияния / Пер. с ит. М.: Эксмо, 2006.
- 3. Работы А.С.Панарина, Б.С.Ерасова, Н.Н.Моисеева, В.И.Толстых, М.Г.Делягина, И.Г.Яковенко, А.С.Ахиезера, В.Г.Федотовой, Ф.В.Лазарева, С.Б.Крымского, В.А.Дергачева, С.Л.Удовика, Ю.М.Теплицкого и др.
- 4. Живов В.М. Маргинальная культура в России и рождение интеллигенции// Живов В.М. Разыскания в области истории и предыстории русской культуры. М.: Языки славянской культуры, 2002. С. 685 704.
- 5. Шпенглер О. Закат Европы. Т.2. Всемирно-исторические перспективы/ Пер. с нем. и примеч. И.И.Маханькова. М.: Мысль, 1998.
- 6. Заметим, что нечто подобное в ряде своих статей фиксировал Г.П.Федотов: Федотов Г.П. Империя и свобода. Избранные статьи. Нью-Йорк: Посев, 1989.
- 7. Шпенглер О. Пруссачество и социализм/ Пер. с нем. Г.Д.Гуревича. М.: Праксис, 2002.

- Шпенглер О. Человек и техника// Культурология XX век: антология. М.: Юристь, 1995.
  С. 454 494.
- 9. Тойнби А.Дж. Цивилизация перед судом истории// Тойнби А.Дж. Цивилизация перед судом истории. Сборник. М.: «Прогресс Культура»; СПб.: «Ювента», 1995. С. 19 154.
- 10. Каменский А.Б. Российская империя в XVIII веке: традиции и модернизация. М.: Новое литературное обозрение, 1999.
- 11. Тойнбі А.Дж. Дослідження історії. Том 2. К.: Основи, 1995.
- 12. О понятии «цивилизационный проект» см.: Муза Д.Е. Категория «цивилизация»: опыт методологической рефлекси// Цивилизация: от локального к глобальному Граду. Монография. Донецк, 2008. С. 10 49.
- 13. Панарин А.С. Народ без элиты. М.: Изд-во Алгоритм; Изд-во Эксмо, 2006.
- 14. Панарин А.С. Способна ли построить царство христианская душа?// Славянофильство: pro et contra. СПб.: РХГИ, 2006. С. 914 920.
- 15. Гумилев Л.Н. Древняя Русь и Великая степь. М.: Мысль, 1989.
- 16. Нарочницкая Н.А. Великие войны XX столетия. За что и с кем мы воевали. М.: Айрис-Пресс, 2007.
- 17. Леонтьев К.Н. Средний европеец как идеал и орудие всемирного разрушения // Леонтьев К.Н. Восток, Россия и Славянство: Философская и политическая публицистика. Духовная проза (1872 1891). М.: Республика, 1996. С. 400 431.
- 18. Мамардашвили М.К. Сознание и цивилизация// Мамардащвили М.К. Как я понимаю философию. М.: Прогресс, 1990. С. 107 121.

Муза Д.Є. "Творча меншіст ь" східнохрист иянської цивілізації: до пит ання про формування культ урно-ідент ифікуючих орієнт ацій

Ст ат т ю присвячено проблемі "т ворчої меншост і" східнохрист иянської цивілізації, зокрема, "механізмам" ут ворення "т ворчою меншіст ю" культ урної ідент ифікації, як в іст оричному аспект і, т ак і у сучасній сит уації. Авт ором наголошуєт ься на необхідност і звернення сучасної "т ворчої меншост і" до генет ичного коду свого цивілізаційного проект у, т а усвідомлення відповідальност і за долю цивілізації, - для продовж ення іст оричного руху.

Ключові слова: "т ворча меншіст ь", "цивілізаційний проект ", іст оричний досвід, відповідальніст ь.

Muza D. «Creative minority» of the eastchristianity civilization: to the question about forming cultural-identificited orientations

This article is devoted to the problem of «creative minority» of the eastchristianity civilization, on particular, to the mechanism of formation by the «creative minority», cultural identification, which is both historical aspects and in modern situation. The author, in accentuate on the necessity of the modern «creative minority's» appeal to the genetic code of its civilization project and the necessity of realization its responsibility for the late of civilization for continuation of historical movement.

Keywords: creative minority, civilization project, historical experience and responsibility.

Поступило в редакцию 26.05.2008