

В.Г. ЛАНКИН

РОССИЯ;
СМЫСЛОВОЙ
КОСМОС
КУЛЬТУРЫ

Вадим Геннадьевич Ланкин

Россия: смысловой космос культуры

Издательский текст

http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=35244249

*Россия: смысловой космос культуры: Томский государственный
архитектурно-строительный университет; Томск; 2018*

ISBN 978-5-93057-826-3

Аннотация

В книге анализируется проблема идентичности и своеобразия русской культуры и российской цивилизации. Методологическое основание для такого рассмотрения – теория типов культур как смысловых модальностей, задающих разные векторы в осмыслении бытия, в переосмыслении и преобразовании естественного человеческого существования. Это логика вариантности культур, каждая из которых выстраивает свой опыт на основе отличных друг от друга способов смыслообразования. Русская культура предстает в этой связи как один из таких типов, который обретает свое незаменимое значение в единой систематически выстроенной логике сопоставления с другими типами культур. Характерная для российской цивилизации социальная система анализируется в сопоставлении с другими вариантами таких систем. И это выводит рассмотрение проблемы

своеобразия русской культуры на новый уровень системности и объективности. Данная проблема рассмотрена в контексте современных процессов, происходящих в России и в мире, с одной стороны, процессов культурной глобализации, а с другой – процессов сосуществования и напряженного диалога культур разного типа, – диалога, который идет в том числе и внутри каждой из известных цивилизаций и, как кажется, особенно остро проявляется в политико-идеологическом, философском и культурологическом дискурсе современного российского общества.

Монография предназначена для исследователей культуры, студентов, а также для всех, интересующихся вопросами культурного самоопределения человека и общества.

Содержание

Предисловие	6
1. Идентичность в культуре и обществе: предварительные положения	14
2. Возможна ли российская цивилизация? Место России в культурно-типологических координатах Запада и Востока	34
Конец ознакомительного фрагмента.	56

Вадим Геннадьевич Ланкин
Россия: смысловой
космос культуры

© Томский государственный архитектурно-строительный университет, 2018

© Ланкин В.Г., 2018

Предисловие

Цель данной книги заключается не в том, чтобы проанализировать многочисленные идеи о русской культуре, и не в том только, чтобы наряду с ними выдвигать новые, но в том, чтобы подобрать ключи, благодаря которым была бы раскрыта системная целостность русской культуры – был бы объяснен ее смысловой тип, на основе которого обретут целостное значение те ее многочисленные характеристики, перечислению и разворачиванию которых в самой разной последовательности и связи между ними посвящено так много книг. Несмотря на обилие объяснений своеобразия русской культуры, как смысловая система она продолжает хранить для нас некую тайну. Более того, мы начинаем чувствовать эту тайну именно оттого, что сталкиваемся с таким многообразием разных объяснений. Тема этой книги – это тема ключа к русской культуре. То есть здесь превалирует методологическая цель: критически сопоставляя некоторые подходы к пониманию ее своеобразия, попытаться организовать такое понимание по возможности ясным систематическим способом. А для этого надо увидеть культуру не столько изнутри нашей истории и нашей идейной полемики. Изнутри видно много деталей, одни кому-то кажутся ближе, другие дальше – картина оказывается неизбежно фрагментарной и строящейся в непреодолимой зависимости от точки зрения,

и поэтому она оказывается, как правило, односторонней. В односторонности и фрагментарности отображения реальности как таковых нет ничего предосудительного. Собственно все наше мышление и все наши представления в той или иной степени фрагментарны. Но если отойти на некоторое расстояние, то можно увидеть и целое. Считается, что взгляд извне может помочь в этом. Но в данном случае – нет. Взгляд извне – это видение русской культуры глазами исследователей, к ней не принадлежащих, – глазами представителей других культур. Их свидетельства действительно ценны (этот подход широко использует, например, Н.О. Лосский в своей последней книге «Характер русского народа»), но в них, как ни досадно, отсутствует способность адекватной рецепции как раз той самой сердцевины нашей культуры, которая и могла бы послужить ключом к ее пониманию. Взгляд извне – это иной способ зрения, чем тот, что характерен для нашей культуры, он-то при этом и упускается или незаметно для зрителя искажается. Подобно тому, как человек – это не столько то, как он выглядит, сколько то, как он видит, так и культура – это именно некий способ видения бытия, способ осмысления действительности и переосмысления естественного человеческого существования. Надо найти верный способ рецепции культурного типа – способ чувства того, как чувствует сама эта культура.

Поэтому, когда мы говорим, что надо отойти на некоторое расстояние, мы имеем в виду не взгляд извне, а взгляд на

культуру с позиций более фундаментального видения – с позиций теории сознания и антропологии, связанной с ней, – на основе такой теории и надо простроить теорию культуры так, чтобы видна стала логическая возможность ряда ее типологических вариантов. И тогда можно будет их исчерпывающе объяснить и адекватно сравнить. Кроме того, это и взгляд на общество не как на данность, с которой имеет дело история или социология, а как на эпифеномен логики межчеловеческих взаимодействий. И тогда аналогичным образом можно будет дедуцировать вариантность типов обществ, сопоставлять их объективно систематически и столь же объективно выявить своеобразие одного из них. Именно в таких подходах и нуждается сегодня, на наш взгляд, познание русской культуры в ее своеобразии и внутренней системности.

Поэтому если кто-то захочет найти в этой книге новые, берущие за душу метафоры патриотической риторики, то он разочаруется. Тот, кто, напротив, будет искать в ней аргументы бесстрастного отрезвляющего анализа, сбивающего пафос культурной самобытности и самодостаточности, ошибется еще больше. Наконец, обманется и тот, кто будет искать в этой книге ранее неизвестные исторические подробности – тот дополнительно введенный материал, который бы позволил на обновленных эмпирических основаниях осветить вопрос о культурной идентичности российской цивилизации. Нет, в этой книге предлагается всего лишь новый взгляд на сумму вполне известных идей, характеристик и

фактов. Но в свете этого нового взгляда все эти характеристики обретут статус аргументов в пользу вполне последовательной теоретической модели, позволяющей увидеть культуру, ее историю и современность не как свободный набор качеств, тенденций и особенностей, которыми можно произвольно манипулировать в конъюнктурных целях. Это позволит увидеть систему культуры как логически четкую структуру, которую невозможно ни проигнорировать, ни деконструировать, ни намеренно исказить. Разве что можно в полемике против нее подобрать столь же веские и систематические аргументы.

Русская культура действительно предстанет здесь особым культурным типом, основывающимся на наличии особой системы смыслообразования, а отечественная история при всей ее сбивчивости и противоречивости высветит многовековой опыт творческой реализации этой системы, – опыт построения особой – уникальной и значимой – цивилизации.

О своеобразии русской культуры за последние 180 лет (начиная с «Философических писем» П.Я. Чаадаева) написано очень много. Столь же много (начиная со знаменитых работ Н.Я. Данилевского и О. Шпенглера) написано и о типологии культур. Обычно мы увлеченно начинаем перечислять, что было написано с точки зрения содержания мнений. Но как это было сделано с точки зрения метода? Если посмотреть внимательно, все эти теории имели либо эмпирически-индуктивный, либо гипотетически дедуктивный характер. Ка-

кой-то привкус случайности – случайности фактов, образующих эмпирически пестрое поле культурологического материала и (или) случайности теоретических построений, выхватывающих в качестве своей основы то один, то другой определяющий фактор так, что ни один из них не позволяет объяснить с достаточностью оснований и систематической ясностью и полнотой все многообразие явлений и закономерностей и, соответственно, вскрыть природу этого многообразия. Порой кажется, что культурология для того и предназначена, чтобы утопить в море исторической случайности вечные истины миропонимания и вечные ценности человеческого бытия, раскрывавшиеся именно в таком качестве вечных в рамках философских теорий недавнего прошлого.

И все же, глядя на эти хронологические цифры, мы видим, что наука, призванная изучать эти вопросы, чрезвычайно молода, в сравнении, скажем, с математикой, химией, биологией или, с другой стороны, с искусствоведением и догматическим богословием. Она – наука о культуре – в таком сопоставлении с науками, давно сложившимися, делает, по сути, первые шаги. И это связано, конечно, не с нерасторопностью исследователей, не с малым вниманием общества к ее проблемам, а с чрезвычайной сложностью темы и неподатливостью «субстанции» культуры, в которой, по сути, «растворены» сами наши сознания и в противоречивые перипетии которой так горячо и полемически остро вовлечено человечество. В свете этого разьяснения становится видно, что ти-

пология культур до сих пор представляла собой серию пробных идей, одни из которых более обещающие, другие менее (потому и надо внимательно изучать все эти идеи), но исчерпывающей типологической теории так и не построено.

А как можно говорить о своеобразии одного из элементов многообразия, если не видеть четких параметров сопоставления его с другими элементами, если не обладать существенными критериями сравнения – существенными для всех элементов многообразия? Да, именно так и выглядит сегодня компаративная культурология – произвольный набор «своих» презентативных качеств она соотносит с «соответствующим им», но при этом еще более произвольным – спроецированным – набором «чужих». «Что русскому здорово, то немцу смерть» – и т. д. именно в таком роде. Как можно говорить о своеобразии русской культуры, не видя четко ее места в типологическом ряду? Пожалуй, можно говорить только о каких-либо приоритетах или же, наоборот, об отсталости – в зависимости от ракурса и критерия сравнения. Можно говорить о смешанных чертах мифологизированных «Востока» и «Запада» (в результате чего, рассуждая последовательно логически, Россия будет отставать и от того, и от другого и между тем иметь черты относительных приоритетов и перед тем, и перед другим). Можно, наконец, просто обрисовывать эмпирически конкретную модель – не по принципу типологического сравнения, а по принципу ее исторической уникальности: «На том, мол, стоим – Евразия;

и другой судьбы нам не надо». Но будем логически строги: нет типологии, нет и четкости в осознании своеобразия. История и география точно тогда переселят культурологию. Но разве русская культура – это ее география? Разве культура России – это ее сбивчивая история, а не наоборот, ее история – это история культуры, при всех превратностях событий преемственной и даже идентичной самой себе? Культура – это, скорее, духовная антропология и теория сознания.

Мы постараемся отойти от модели культурологии как kaleidoscope многообразия и обратиться к модели культуры как формы творческого переосмысления натурального человеческого существования – при его логически определяемой вариантности. Мы обратимся к интерпретации культуры как формы организации деятельности человеческого сознания. И мы получим примерно такой же теоретический эффект, какой получила в свое время химия, ранее занимавшаяся описаниями свойств элементов и их соединений, а затем обретшая периодический закон, позволивший выявить структуру и собственно природу химического, состоящую в сочетании и связи электронных оболочек атомов и молекул. Мы увидим вариантность культуры не как многообразие исторических преобразовательных задач человечества, а как вариантную форму смыслообразования – как способ организации деятельности человеческого сознания. Мы увидим типологию культур в ее необходимости, дискретности и строгой определенности и увидим сами типы культуры в их отно-

сительной исторической устойчивости и идентичности, в их несоизмеримой сопоставимости – в их равноценности, хотя и не равнозначности. И вот тогда мы поймем и своеобразие отечественной культуры – в качестве носительницы одного из типов культуры – одной из смысловых программ, направленной на преодоление спонтанной естественности бытия. Тогда нам легче станет объяснить и тип общества, на относительную устойчивость которого указывает внимательный исторический анализ, – тип общества, сформировавшийся на основе этой культуры – в постоянном определяющем присутствии этого культурного опыта – опыта осмысления.

1. Идентичность в культуре и обществе: предварительные положения

Вопрос о культурно-цивилизационной идентичности России предстает как часть, причем вторичная, конкретизирующая часть более общей проблемы – проблемы идентичности социального субъекта как таковой. Одновременно установление (выявление) такой идентичности – это только часть проблемы ее восстановления. Фактором культурно-цивилизационной идентичности и устойчивости выступает социальная самоидентификация – самоидентификация членов сообщества в качестве носителей его ценностных приоритетов и, таким образом, в качестве членов именно этого сообщества.

Кризис идентичности переживает в эру постмодерна не только общество – и это, соответственно, не только идентичность культурная и цивилизационная, на рассмотрении которой мы концентрируем внимание в этой работе, но и идентичность персональная. Личность теряется в плюральном-релятивном потоке нарратива, призванного установить его идентичность, и при этом эту идентичность теряет, причем теряет ее не только в онтологическом смысле («смерть субъекта»), но и в феноменологически-смысловом – носитель субъектных претензий всего лишь встроено в помимо

него нарастающий текст, к тому же тоже в качестве смыслового образования не идентичный сам себе. Можно заметить, что обе проблемы – персональная и культурная идентичность – связаны и являются продолжением одна другой. Личностная – смысловая идентичность проявляется как идентификация с традицией. Стратегии игры и «паломничества» в смыслообразующем пространстве постмодернизма предполагают обращенность личности к традициям, равно как и открытость такой обращенности.

Под идентичностью личности американский психолог Э.Г. Эриксон понимает субъективное чувство и одновременно объективно наблюдаемое качество самоидентичности и целостности индивидуального «я», сопряженное с верой индивида в тождественность и целостность того или иного разделяемого с другими образа мира и человека. Являясь жизненным стержнем личности и главным индикатором ее психосоциального равновесия, идентичность означает: а) внутреннее тождество субъекта в процессе восприятия им внешнего мира, ощущение устойчивости и непрерывности своего «я» во времени и пространстве; б) включенность этого «я» в некоторую человеческую общность, тождество между типом мировоззрения, организующим личный опыт, и тем, что принят на уровне сообщества, – идентификация себя в качестве члена сообщества.

И в случае личности, и в случае культуры как идентичности, то есть тождественности самим себе, в результате че-

го они могут выступать в качестве устойчивых онтологических центров субъектной деятельности, в качестве смысловых центров субъектности, речь идет: 1) о непрерывающей преемственности этой субъектности – как в аспекте носителя – индивида или сообщества, так и в аспекте ее смыслового содержания; 2) об определенном структурном качестве этого содержания, благодаря которому оно само, несмотря на все модификации и флуктуации, может сохранять единство смысловой собранности и интенциональности (ценностно-смысловой направленности). Первая из этих характеристик как бы выражает связь совершающегося деятельностного события с прошлым; вторая – с будущим; но и та и другая характеризуют, прежде всего, настоящее – как аутентичное, а не сводящееся к совокупности обстоятельств и собственно структурно организованное, а не сводящееся к действию спонтанно совпавших детерминант. Без этих качеств деятельного события идентичность распадается, и, соответственно, распадается и субъектность как самоорганизация, самоопределение, как аутентичность – теряется качество субъекта как агента, имеющего источник активности в себе самом. И это все не теоретические проблемы понимания и интерпретации, а проблемы реального мира современности: именно сейчас на наших глазах человек-субъект утрачивает это качество аутентичности, превращаясь в тотально манипулируемое существо. Но это же происходит и с цивилизационными сообществами – они теряют качество со-

лидарности на основе высокой ценностно-смысловой структуры и превращаются в аморфное состояние массы, объединяемой только единством места и спонтанно протекающих (обыденных) обстоятельств, в число которых входит и циркуляция информации в той мере, в какой это делает возможным система современной массовой коммуникации.

Так что проблема идентичности это не только вопрос выявления идентичности, а острая задача ее установления (восстановления). Это так называемое воскрешение субъекта – стратегическая ориентация позднего (современного) этапа развития культуры, фундированная отказом от установки на «смерть субъекта», сформулированной в рамках постмодернистского дискурса. В центре внимания постмодернистской философии сегодня – феномен кризиса идентификации. Эта ситуация признается болезненной и опасной. Она требует преодоления, стратегия которого может быть обозначена как стратегия программного неоклассицизма. В этом контексте важнейшим моментом анализа «кризиса идентификации» выступает постулирование его связи с кризисом объективности («кризисом значений»): как полагает Уард, именно эта причина в первую очередь порождает проблематичность для субъекта самоидентификации как таковой в условиях, когда «зеркало мира», в котором он видел себя, «разбито в осколки». В связи с этим говорится о желательности и даже необходимости формирования своего рода «культурного классицизма», предполагающего «возврат» утраченных культурой

постмодерна «значений».

Очевидно, что под этими значениями имеются в виду культурные смыслы, ведь идентичность личностно-субъектная и культурно-содержательная неразрывны.

Эта идентичность означает ценностно-смысловую определенность, устойчивость смыслообразующих значений, в систему которых включен социальный субъект, и связана с культурной преемственностью сообщества – от микросообщества – коллектива – до мегасообщества – цивилизации.

Тезис о сохранении субъектной идентичности противостоит не только постмодернистским симптомам распада субъектности и выпадения человечества в ситуацию спонтанности, которая родственна идее приспособления к естественности и стирает принципиальную грань категориальной оппозиции культура – природа. Она противостоит и модернистскому тезису о перманентности и ценностном приоритете радикальных изменений в развитии. А именно этот тезис выносят в качестве главного логического аргумента сегодня сторонники модернизации по западному образцу (поскольку именно этот образец мыслится как эволюционно наиболее продвинутый и передовой). Если следовать модернистской логике, человечество должно быть культурно и цивилизационно унифицировано на принципах наиболее динамичной, как представляется, культуры Запада. Если следовать логике постмодерна, оно будет погружено в хаотическую мозаичность мультикультурности, за которой ниче-

го не будет стоять кроме полного смыслового релятивизма и опрокинутости культуры в контекст технологий приспособления, напоминающих, несмотря на высокий уровень такой адаптации, примитивные формы магии и мифа при доминирующей сфере обыденности. М. Маклюэн пишет в связи с этим о мире массовой коммуникации как о «мировой деревне», о радио как о «племенном барабане» и о телевидении как о «племенном костре» [97]. Это образ культуры осмысления, вырождающейся в технологию приспособления. Обе эти логики проявлены в реальных тенденциях современной социальной динамики человечества. Но они обе не кажутся здоровыми. Как мы постараемся показать, в основе культурной идентичности цивилизаций, представляющей варианты типы, лежат типы смыслового преодоления наличной действительности, вокруг которого строился начиная с «осевого времени» опыт культуры. Этот опыт дискретен, то есть основывается на культурно-смысловой идентичности и цивилизационной преемственности, и диалогичен, поскольку именно принципиальная вариантность опыта открывает возможность диалога. А в сохранении, совершенствовании и развитии поликультурного мира диалога видится путь, позволяющий избежать как модернистской суперглобальной унификации, так и плюралистического хаоса, в результате которого образ культуры как высокоорганизованного «смыслового космоса» оседает до контекста приспособительных реакций.

Особую актуальность проблеме культурной идентичности придает и такая объективная тенденция современности, как воссоздание и рост национально-этнического сознания во многих уголках мира. В том числе и нашей страны – в противовес модернистской тенденции унифицирующего объединения сообщества под знаком единых великих целей – в единую социальную общность. Это заметная характеристика не только таких многонациональных стран, как Россия или Америка, в отношении которой замечено, что «плавильный котел», обеспечивавший культурное единство нации колонистов и эмигрантов, который Америка представляла на протяжении почти всей своей истории, сегодня начинает остывать, но и такого интегрирующегося в единое государство региона, как Европа, одной из тенденций чего стал этнический сепаратизм, стремящийся разорвать политические и социокультурные узы бывших национальных государств. Ситуация же в России верно характеризуется следующими словами: «С конца 80-х годов в России заметно актуализировались этносоциальные процессы. Выразившись первоначально в культурных течениях, выдвигавших целью возрождение национальных культур, они постепенно стали оказывать существенное воздействие на реформирование политической системы» [45]. При этом исследователи с тревогой замечают, что давно и на классической основе вопрос о специфике природы этнических общностей до сих пор «не нашел однозначного ответа в отечественной науке. В огромном

количестве публицистических и аналитических статей, появившихся в последние годы, предметом которых является рассмотрение «точек» напряженности на почве межэтнических или этнополитических отношений, доминирует ситуационный подход» [Там же].

Ряд авторов: Г.С. Денисова [45], В.А. Авксентьев [1], М.М. Кучуков [80] – специально рассматривают проблему идентификации социального и культурного субъекта в ситуации этнического конфликта. Именно эти условия важны для понимания природы «вторичного разогревания этногенеза, изменения социально-экономической и культурной моделей, задающих матрицы воспроизводства этнических сообществ» [5].

Все эти рассуждения основаны на том, чтобы, так или иначе, поставить культурно-смысловые мотивы в зависимость от логики социального интеракционизма, выражающего интересы сообществ и интересы индивидов в сообществах. Но история показывает, что интересы не так устойчивы, как культурные установки, что их наличие, и особенно их шаткий баланс, не могут выступать достаточным основанием объяснения цивилизационной устойчивости и идентичности. По нашему представлению, природа социокультурных процессов не гомогенна, а гетерогенна, как гетерогенен и сам человек – существо одновременно натуральное и сознательное (духовное), то есть сверхприродное. Одно начало не сводится к другому, но тесно взаимодействует с ним, выстраи-

ваясь в системы органичной согласованности, но с включением существенных фрагментов противоречивых столкновений (культура как преодоление естественности, естественность как проявление варварства, как срыв, как разрушение культуры). Таким образом, редуccionистская концепция социального интеракционизма и связанная с ней исключительно функциональная трактовка культуры должна быть дополнена концепцией культуры как опыта осмысления и формирования культурных установок в результате взаимодействия собственно культурно-смысловых элементов.

Наличие влияния идей культуры на общество повсеместно отмечается, но отмечается оно следующим образом: ракурс рассмотрения был, как правило, таков, что в его фокусе оказывались человек с его взглядами, общество с его идеями, на которые как-то влияла при этом и культура. Идеи, ценности и взгляды в их собственном смысловом измерении, как правило, не рассматривались, поскольку не выделялось само это измерение смысла вне отнесения к значениям осознаваемой реальности жизни. Даже идея М. Вебера о роли религиозной этики в складывании идеальных типов и, соответственно, формации общества в целом фокусирует внимание на прикладном характере этой этики по отношению к социальной жизни – на этике по отношению к богатству, к хозяйству, на этике смысла жизни – с акцентом на слове *жизнь*, а не на слове *смысл*. Перспектива выделения собственно смыслового измерения в содержании куль-

турных идей, ценностей, традиций позволяющая анализировать и сопоставлять феномены культуры как соотносимые величины смыслового космоса, открывается в связи с развитием феноменологии смысла, приходящей в конце XX в. гносеологии отражения и предметного содержания.

Мы исходим из того, что культура не влияет на формирование, а составляет смысловое содержание взглядов. Культура – это и есть опыт осознания. Формирование взглядов и идей – это не столько процесс осознания социального положения (или натурального положения человека), сколько собственно культурный процесс, на который социальные факторы, конечно, влияют, но существо которого – усвоение и выработка культурных идей.

При этом усвоение здесь преобладает над выработкой. Дело в том, что положение о том, что человек – творец культуры, выведено в довольно абстрактной дедуктивной форме. Человек одновременно сам – конструктор, сформированный культурой. Хотя то усвоение культурных установок и идей, в результате которых формируется личность, происходит в форме их творческого (сотворческого) воссоздания. Романтическое и модернистское представление о свободе творчества как способности созидать новое, ранее не бывшее бытие (Н.А. Бердяев) в социально-гуманитарном знании последней трети XX в. было откорректировано на основе представления о свободе как свободе выбора и о человеческом созидании как интерпретирующем переистолковании смысла – как

о реорганизации имевшихся структур бытия, в противовес представлению об их произвольном конструировании. В основе исторического процесса, как правило, лежит выбор альтернатив, каждая из которых существует как возможная модель осмысления и организации деятельности. Причем большинство таких моделей характеризуется качеством устойчивости, носит воспроизводимый, традиционный характер; выбор же альтернатив – это не повседневная реалья, а, как правило, исторический поворот, связанный с определенными социально-культурными условиями. Сам выбор исторических альтернатив характеризуется многими исследователями как бинарная логическая структура: модель культурной инверсии (по А. Ахиезеру), только в достаточно редких случаях дополняемой культурной медиацией, то есть нахождением ранее неизвестного «срединного пути» – логического синтеза, с которым и связывается собственно творческий потенциал культурного развития.

Методологический поворот в понимании творческой свободы как основания культурного созидания – поворот от концепта свободы – неограниченной возможности к концепту свободы-выбора – заставляет сделать косвенный вывод о преобладании информационно-смысловой инерции над созданием (выработкой) новой информации, если мыслить на том или ином частном примере, а в обобщенном масштабе эволюции сообществ. Причем это, скорее, не столько тормозящая инерция консерватизма, сколько особая «инерция»

типичной динамики – интенсивной динамики творчества, но динамики стереотипного характера. Стереотип здесь – в самом характере творческого порыва. Это позволяет сделать вывод и о роли факторов преемственности – поддерживаемой, восстанавливаемой или заимствованной – в условиях их столкновения и взаимодействия в социально-культурном развитии. Как правило, при этом технически-целевые и политически оперативные задачи вырабатываются. Ценностно-смысловые же установки усваиваются.

Проблема культурной идентификации (самоидентификации) связана с категориальным уточнением (различением) социального и культурного аспектов. В современной исследовательской литературе, как отечественной, так и зарубежной, эти понятия разводятся довольно слабо (порой даже объединяются – в ключе признания наличия единой социокультурной реальности, только описываемой в разных ракурсах). Имеет место различное понимание соотношения этих понятий: упрощенно говоря, в одном варианте культура мыслится как феномен в рамках социальной жизни (по преимуществу выражающий духовную составляющую этой жизни, активный, но, скорее, все же «надстроечный» ее слой). В другом варианте, напротив, общество понимается как культурное сообщество, сформировавшееся в качестве такового именно в результате развития культуры, в частности, культуры общения (язык, «символические формы»), нравственной координации, взаимопонимания и мировоззренческо-

го единства членов сообщества, образующего, таким образом, основу собственно социальных человеческих взаимодействий, отличных от естественных коллективных проявлений биологической популяции. Третий вариант, который нам представляется наиболее адекватным, исходит из дуализма в объяснении тесного и сложного взаимодействия естественно-социального и культурно-социального начал.

Такой дуализм вполне вероятен и непротиворечив в объяснении амбивалентной человеческой реальности: с одной стороны, человек естественно-телесен, причем не только в индивидуальном, но и в социально-групповом смысле – он материально зависит от рода и группы, стремится к получению большей доли от материальных возможностей, возникающих из взаимодействия группы (естественный экономический интерес), стремится к доминированию в группе (естественный мотив власти) вплоть до лидерских устремлений и агрессивно-насильственных форм. Сам факт того, что человека можно заставить подчиниться воле другого человека как простое физическое тело или как бессмысленное живое существо (применять насилие, обман, внушение, манипуляцию), говорит о том, что человеческая социальность зиждется на естественной основе межчеловеческих ситуаций и связей. Естественное человеческое общество при этом неизбежно конфликтно, и групповая самоидентификация в нем, если она возникает, зиждется на оппозиции «мы» – «они», на логике объединения «против кого-то».

С другой стороны, человеческое сознание открывает возможность регулирования отношения на уровне взаимопонимания и в связи этим культурной координации поведения, способной исторически преодолевать эксцессы межчеловеческой естественности, способной давать ответы осмысления на «вызовы» социальной природы (которых от этого, заметим, не становится меньше). Культура выступает в этом аспекте как опыт и текст осознания, не просто отражающего материальную действительность, но преобразующего ее спонтанные контексты в смысловые события. Культура здесь предстает как собственно духовная инстанция, то есть как формирующаяся способность улавливать смысловой потенциал естественного события и реализовывать его в творческих свершениях.

Человеческое существование – это и материальное бытие, и духовное событие. Это и природная заданность, и возможность свободного установления нового – смыслового (осознанного) и искусственного (культурного) события, которая к этой заданности не сводится. Человек, равно как и социум, в своих принципиальных истоках двойственны: они несут на себе печать устойчивого материального бытия и подчиняются его непреложным законам; и они в своей субъектной деятельности открыто событийны и при этом организующе деятельны, способны к образованию в этом открытом событии нового смысла и новой реальности, что и раскрывается как культура.

Эти два принципиальных истока человеческой социальной реальности хорошо различаются с помощью двух понятий: общество и сообщества (Х. Ортега-и-Гассет).

Таким образом, и рассматриваемая нами культурная самоидентификация двойственна, поскольку она по своему понятию выражает отношение соответствия между человеком или сообществом как носителями субъектной самости и культурой как определившимся опытом осмысления и программой организации деятельности.

Суть же проблемы состоит в том, что культурная самоидентификация по естественно-социальному мотиву означает использование культурных индексов для целей отстаивания субъективных интересов индивида и сообщества, для целей прагматически важного отмежевания «нас» от «них», для целей утверждения социально-культурного приоритета и даже исключительности. Прежде всего, здесь имеются в виду материальные интересы. Наиболее ярким и устойчивым феноменом такого типа идентификации является этнос. Этническая идентификация означает сплоченность сообщества прежде всего для решения общих геополитических и стратегических задач; все прочие же признаки этноса – служебные, в том числе и язык. Как только единство геополитических задач теряется, или как только, по версии Л. Гумилева, теряется «пассионарность», то есть способность отождествить собственные интересы с интересом сообщества как целого, так теряют основу и культурные факторы этноса, вы-

рождаясь в некие архаичные и фрагментированные традиционные формы. Подобный же пример дает политико-идеологическая сплоченность сообщества. Как только политический интерес и политическая воля иссякают, идеология теряет смысл.

Другой вариант культурной самоидентификации имеет в основе своей мотив прежде всего собственно культурный, – мотив внутренней организации опыта осознания, без которой человеческая личность не может обрести полноты осмысления собственного бытия. Культура выступает в таком понимании как опыт осмысления, который несводим к осознанию материального положения человека в мире и человека в социальной ситуации, а предполагает творческое новообразование смысловой целостности там, где ее раньше не было. Культура и есть такое суммарное новообразование, которое придает, таким образом, смысл человеческому существованию и становится программой его деятельности и поведения. Элементным материалом, а вовсе не всецелым содержанием культуры является в таком понимании естественная жизненная ситуация человека и социума. Содержание же это выходит за рамки естественной ситуативности жизни и поэтому может регулирующие влиять на жизнь, давать смысловые ответы на естественные всплески человечности и социальности. Пример – феномен религиозного сообщества, выходящего за рамки этнических и политических, и вообще – по своему особому содержанию – за рамки мате-

риально-жизненных границ.

При внимательном рассмотрении оказывается, что речь идет не о разных подходах, ракурсах рассмотрения и моделях понимания единой, хотя и сложной социокультурной реальности, не о способах выделения разных аспектов во взаимодействии естественно-социального и культурного начал, а о двух разных факторах в том взаимодействии и в той взаимообусловленности, которые происходят между обществом в развитии его естественной субъектности и культурой как фактором обретения человеческих качеств осмысления и понимания. Да, общество в его естественной сцепке нуждается в задействовании этих качеств. Именно тогда, когда социальные связи культивируются – проходят через опыт осмысления и отражаются в его устойчивых структурах, эти связи образуют организованное сообщество. И в этом – вечный мотив культивации социального события, окультуривания социальных связей. Но, с другой стороны, культура реализует и свою собственную программу – дает человеческому существованию устойчивое смысловое пространство, организует свой собственный порядок – смысловой космос культуры, в котором и обитает человек и в который в соответствии с конфигурацией этого космоса укладываются социальные связи, становясь, таким образом, социокультурными. И, в свою очередь, культура в этом ее собственном развертывании нуждается в пространстве межчеловеческой коммуникации, то есть нуждается в организуе-

мом сообществе. В одном случае самоидентификации человек выступает как естественный субъект, который нуждается в культуре для того, чтобы упрочить свой естественно-социальный статус (осознать и отстаивать свой интерес). В другом случае он нуждается в культуре как в способе обретения смыслового пространства миропонимания и деятельности, в том числе и пространства взаимопонимания, общения и образования сообщества. В первом случае можно говорить об индивиде и обществе, которые используют культуру в своих естественных интересах; в другом – о культуре, которая самим своим содержанием образует смысловой мир человека и дает ему возможность вступать в сообщества, образовывать сообщества на основе естественных социальных отношений.

В случае культурной самоидентификации первого типа действуют, прежде всего, законы естественной социальности. В культурной самоидентификации второго типа раскрываются структурные закономерности культуры как пространства осмысления. При этом понятно, что в реальной истории эти два мотива и эти два фактора установления соответствия между социальным субъектом и культурным содержанием взаимопересекаются, взаимодействуют, как бы совпадая по содержанию, что не отменяет их выявленной принципиальной гетерогенности.

Первый вариант самоидентификации правильнее назвать социологическим, второй – собственно культурологическим. В первом случае выделяется (и отслеживается) соци-

альное значение факторов культурной самоопределяемости людей, их значение в образовании, сплочении и взаимодействии групп, коллективов, сообществ. Во втором случае на первый план выходит собственно культурное содержание – содержание осмысления жизненного и деятельностного опыта, которое приводит к действию идей (идеологий), проектов, традиций и символов памяти в общественной жизни, но к этому действию не сводится, а состоит в становлении (конструкции, складывании, формировании, появлении) самих этих идей. И это содержание систематизируется тогда не по его социально-группирующему значению, а по некоторой структурно-смысловой шкале (насколько применение такой шкалы возможно на современном уровне философско-культурологического анализа).

Мы в своем исследовании сделаем акцент не на самоидентификации в первом смысле, в результате которого человек отстаивает и обретает свой статус в сообществе, а на идентификации по принципу культурного сознания, под действием которого организуется сообщество. Нас будет лишь косвенно интересовать этническая история и история социальных движений и идеологий в обществе. Мы сделаем акцент на культурной идентификации второго типа, в которой кристаллизуются принципиальные структурные грани формируемого опыта осмысления человеком жизни, мира и общественного процесса. В поле зрения попадут, таким образом, типы культуры, различаемые по принципу внутренней орга-

низованности смысловых величин – классов ценностей, способов постижения, направлений и видов деятельности, форм мышления и культурного созидания.

2. Возможна ли российская цивилизация? Место России в культурно-типологических координатах Запада и Востока

Вопрос самобытности российской цивилизации неоднократно рассматривался. Много раз Россию пытались отнести к европейской, к единой христианской цивилизации, с определенного момента своего развития ориентированной на природопреобразующую деятельность с ее непопулярным ныне тезисом покорения природы, на науку, рациональную организацию деятельности, планирование жизни, жизненное устройство. Столь же решительно временами ее относили к Востоку, к азиатскому миру с его стремлением раствориться в природе, преобладанием адаптационных тенденций, внеличного начала, сильным и священным – тотально доминирующим, но не правовым государством. Чаще же обе точки зрения совмещались. Восток Европы мыслился либо как ареал смешения черт Востока и Запада, либо как некоторое пограничное поле, на котором культурный Восток «борется» с культурным Западом, создавая противостояние ему, и в свою очередь Запад распространяется на восток как оппозиция культурному Востоку. Самобыт-

ность России признавалась как пограничье между Востоком и Западом. Сразу после крушения большевистской идеологии, акцентировавшей внимание на всеобщих законах социального развития, опиравшейся на идею интернационализма и сдерживавшей сравнительно-культурологическую мысль, можно было прочесть: «С XV века Россия, Белоруссия и Украина образовали вместе с Византией гигантский мост между Востоком и Западом, создав уникальную, синтетическую культуру, свободную от крайностей как восточного мистицизма, так и западного скептицизма» (Советская культура. 1989. 4 февр.). Россия выглядит здесь и как граница географических зон, и как материя ментального, духовного синтеза.

Но является ли или хотя бы являлась ли Россия самостоятельной цивилизацией? Чтобы ответить на этот вопрос, надо прежде всего устранить разночтения в употреблении самого понятия «цивилизация».

Цивилизация – один из древних аналогов понятия культуры, отсутствовавшего в античном мире. Латинское слово «цивилизация» выражало качество отличия римского общества – обычаев, законов и уклада священного града Рима – от варварского окружения. В эпоху Просвещения и в XIX в. термин «цивилизация» также использовался как характеристика высшей стадии социокультурного развития, как синоним культуры или как суммирующее обобщение мирового созидания (Н.Я. Данилевский). О. Шпенглер впервые кате-

гориально противопоставил понятие цивилизации понятию культуры: с одной стороны, цивилизация – часть культуры, заключительная фаза развития, с другой стороны, это фактор утраты живых сил культурного творчества, противостоящая ей тенденция, фаза ее упадка, окостеневания и умирания. Своеобразие цивилизации в этом смысле состоит в том, что она означает передачу культурных функций и достижений культуры воплощенным вещным и внечеловеческим формам, например, таким, как государство, техника, письмо. В этом смысле, кстати, первобытная культура цивилизацией не является – она не знает таких технологически сложных и автономно существующих опосредований. Понимание цивилизации как оппозиции культуре довольно глубоко укоренилось в философском дискурсе. Особенно, как мы видим, в отечественной мысли. Это понятно: недостаток развития специфических «цивилизационных» качеств, столь характерный для истории России, логически уравнивается сравнительной «избыточностью» живых духовных свойств культуры. Это противопоставление оказывается тогда своего рода аргументом типологии культур. Но О. Шпенглер, строго говоря, имел в виду не это.

Иногда, напротив, понятие цивилизации выступает в качестве культурологической и исторической универсалии, вбирающей в себя и культуру. Выражая системную полноту организации жизни конкретного общества, цивилизация содержит в себе и особое измерение культуры – сферы осо-

знанно-духовных начал в этой системе (А. Тойнби и др.). Данное понимание более распространено и более влиятельно. Оно является доминирующим на Западе, но присутствует и у многих отечественных авторов. У А. Тойнби сформировалось значение термина «цивилизация» как локальной моно- или полиэтничной общности с выраженной социокультурной спецификой. Это цивилизации разных уровней, одни из которых архаические (первобытные), другие соответствуют древним империям (древнеегипетской, вавилонской, греческой, римской, китайской, индийской, византийской), третьи – крупным межэтническим системам, организованным по объединяющему культурному принципу мировых религий (христианская, мусульманская, буддистская, православная, конфуцианская), а также суперцивилизация как цивилизационное единство всего человечества. Этому подходу соответствует и современное определение цивилизации как «локальной межэтнической общности, формирующейся на основе единства исторической судьбы народов, проживающих в одном регионе, длительного и тесного культурного взаимодействия и культурного обмена между ними, в результате чего складывается высокий уровень сходства в институциональных формах и механизмах их социальной организации и регуляции (правовых и политических системах, специализированных компонентах и формах хозяйственного уклада, религиозно-конфессиональных институтах, в философии, науке, системах образования, стилисти-

ке литературы и художественного творчества и т. п.) при сохранении большего или меньшего разнообразия в чертах этнографической культуры народов, составляющих ту или иную цивилизацию»¹.

Сторонники понимания цивилизации как всеобъемлющей целостной системы подчеркивают, с одной стороны, естественный характер их образования (природные и геополитические условия и др.), а с другой стороны, роль собственно цивилизационных институтов и средств социальной организации и регуляции в складывании элементов культурного единообразия, в детерминации и специфике ценностных ориентаций и принципов социальной консолидации [115].

Более верна, вероятно, позиция, где культура и цивилизация мыслятся как дополнительные категории социально-гуманитарной регуляции, обосновываемые в дуалистической парадигме. Социальная реальность гетерогенна: она и общество как система естественных связей и эффектов, и общество, организованное культурой мировидения, взаимопонимания и самопреобразования людей. Так понимаемые *общество* и *сообщество* взаимодействуют в рамках единой сложной социокультурной системы; их глубинная гетерогенность отчасти скрывается многоплановой сплетенностью линий этого взаимодействия. Жизнь общества определяют как

¹ Флиер А.Я. Цивилизация // Культурология XX век. СПб., 1996. Т. 2. С. 344–345.

аспекты приспособления к естественным условиям – говоря обобщенно, технологиям, так и аспекты осмысления, переосмысления, самосовершенствования, развития мышления – то есть аспектам культуры. С одной стороны, два этих качества содействуют друг другу, с другой – могут противодействовать в историческом развитии. Общество технологически целесообразно и непрерывно развивает эту сторону своего существования. Но при этом оно опирается на способности мышления, на воспитание и образование, на усмотрение ценностей и смысла – на опыт культуры в целом. Именно эти две стороны мы склонны называть цивилизацией и культурой. Цивилизация и культура – не просто две стороны одного процесса, а два пересекающихся поля, два взаимопроникнутых начала. Ведь и культура не может развиваться без развития форм цивилизации, например, без коммуникативных технологий, без способов политического регулирования и экономического метаболизма общества. Их связь настолько тесна, что культура всегда может представлять цивилизацию со стороны ее смысловой наполненности и субъектной идентичности, а цивилизация быть выражением культуры на уровне организации общества как реальной целостности. В этом смысле любое развитое общество – цивилизация, и любое сообщество, осмысляющее себя как коллективное сознание, – культура. Тем более великая культура, поскольку она социально и геополитически реализована, является цивилизацией. Кстати, даже независимо от масштабов и влияния

этой реализации на земле. (По С. Хантингтону, кстати, Япония – особая цивилизация; с этим выделением можно спорить, но логически это вполне приемлемо. А вот используемый термин «цивилизация Ренессанса» вызывает сомнение, хотя определенная логика есть и здесь, ведь речь идет о культуре ряда городов Европы XV–XVI вв.)

Но, заметим, данная логика системного взаимодействия гетерогенных начал не позволяет сводить одно из них к другому. В исследовательских кругах становится все более очевидным тезис о несводимости культурно-цивилизационного процесса к экономическому развитию. В этом смысле не только марксизм, но и такие современные теории развития общества и культуры, которые выдвигают, например, Э. Тоффлер или Ж. Аттали, по сути своей редукционистские, не вписываются в данную парадигму. Тем более социокультурная эволюция не сводится к политическим процессам, и развитие технологий не является единственным определяющим ее фактором, даже если это социальные, информационные или пресловутые гуманитарные технологии. Технологии такого свойства имели место всегда, но они никогда не заменяли и не заслоняли культуры, исходящей из логики имманентного складывания самого сознания, и не позволяли поэтому превратить человека ни в марионетку, ни в самозабвенного манипулятора. Да и цивилизация, как видим, не сводится к одной из ее сторон, которую бы мы по тем или иным соображениям взяли в качестве ведущей. Историки се-

годня спорят и, видимо, будут спорить всегда, что было первичным и ведущим истоком складывания древних цивилизаций – технологические возможности долгосрочно оседлого хозяйства, военные угрозы, связанные с относительным перенаселением территорий и заставлявшие строить укрепленные поселения, или новые информационные технологии, прежде всего такие, как письменность. Сами факторы социальной адаптации по природе разнородны и действуют в едином ансамбле, возможно, в разных соотношениях, что исключает редукционизм в понимании их действия.

Цивилизационные процессы, поскольку они в качестве конструирования и развития форм адаптации приемлемы для всех культур, для всего человечества, способны глобально распространяться. Иногда это распространение, этот универсализм принимают за главную сторону исторического развития. Но культуры, как индивидуальные человеческие личности, уникальны – и эта их ценностно-смысловая уникальность неизбежно накладывает отпечаток на своеобразие цивилизационных процессов, отнюдь не сводимых к глобальному универсализму социального и технологического прогресса. Таковы логические предпосылки двух фундаментальных идей – идей формационного и цивилизационного подходов в рассмотрении истории. Исторически эти идеи не синхронны. Первая восходит к рационалистической идее всемирно-исторического прогресса в философии и историографии Просвещения, вторая – к идее органического про-

цесса развития самобытных национальных культур романтизма. При этом верно замечено, что стремление к такому пониманию истории пробивало себе дорогу не только в XX в. Это тенденция, в рамках которой – на классических или неклассических основаниях – был бы возможен синтез идей прогресса и органического развития, единства общечеловеческой культуры и многообразия национальных культурных миров, формационного и цивилизационного расчленения всемирно-исторического процесса. В своих истоках эта тенденция восходит к опыту построения «Новой науки» Дж. Вико, в XIX в. получает наиболее рельефное выражение в теориях Г. Гегеля, а в XX в. – у А. Вебера и К. Ясперса.

А.С. Панарин считает, что коренной недостаток прежнего формационного подхода заключался не столько в заложенном в нем универсализме как таковом, сколько в том, что в нем не актуализирована тема взаимодействия, взаимовлияния культур и цивилизаций, благодаря которому действительно возможны реальные процессы общемирового масштаба. Принцип «имманентного развития», сложившийся в рамках европоцентризма, уводил теоретическое сознание от этой проблемы [122]. Между тем опыт человечества всегда был опытом обмена цивилизационными достижениями, появившимися в разных регионах мира. Он всегда был и опытом глубинного (смыслового) контакта культур, передававших друг другу религиозные учения, художественные стили, философские идеи. В особенности это касается нашего

времени, характеризующегося небывало интенсивным взаимодействием цивилизаций и диалогом мировых культур. Но ситуация диалога как раз и подразумевает наличие субъектов как носителей не сводимых один к другому смысловых миров (систем). Именно в условиях сложившихся культурно-смысловых паттернов, носителями которых выступают различные контактирующие между собой цивилизации, диалог – это главный определяющий фактор культурной динамики. Причем везде – как на Востоке, так и на Западе. И где диалогический процесс наиболее интенсивен, там и развитие культуры наиболее динамично.

Азия – это целый спектр принципиально различных вариантов социокультурной идентичности и цивилизационной устойчивости. Со своей стороны, стало признаваться явление уникальности и своеобразия европейской социокультурной традиции, ее способа мышления, ее психологических и мировоззренческих установок. Отечественная история и культурология последних десятилетий красноречиво показывает это. Греческая античность, римское общество и культура, западноевропейское Средневековье, итальянское Возрождение и смеховая народная культура эпохи Ренессанса, философия и наука Нового времени были поняты как особые, уникальные культурно-смысловые явления. В исследованиях ряда последних десятилетий было показано, что ключевые достижения в духовной культуре европейского общества не имеют соответствующих аналогов в других цивили-

зациях. Вместе с тем ряд авторов указывают и на определенное единство, свидетельствующее о существовании особого, европейского культурного типа как развивающейся целостности. Иногда даже исследовательская мысль подходит к выделению европейской специфики в качестве какого-то отклонения от нормальных (естественных) способов культурно-исторического существования. Идея культурного универсализма Запада серьезно оспаривается сегодня; достаточно вспомнить точку зрения С. Хантингтона, считающего, что Запад силен и велик не своим универсализмом, а своей уникальностью, что ему не надо добиваться мировой цивилизационной гегемонии, а надо отстаивать свои приоритеты в исторически постоянном процессе конкуренции цивилизаций [177].

Известный отечественный синолог и востоковед Л.С. Васильев в своем труде «История Востока» показывает, что дихотомия Восток – Запад возникла в античности, когда в Древней Греции стала доминировать частная собственность и связанное с ней гражданское общество. «Начиная с Античной Греции, – замечает он, – в цивилизованном мире возникли две разные социальные структуры – европейская и неевропейская, причем вторая была представлена многими вариантами, различающимися в разных районах мира, но принципиально сходными, однотипными в главном: им не были знакомы ни господствующая роль частной собствен-

сти, ни античное «гражданское общество»². В другой своей работе он пишет: «Европейский путь развития с античности уникален. Если вплоть до гомеровских времен Европа в структурно-типологическом плане была близка традиционному Востоку, то примерно с VII в. до н. э. в ней, на юге континента, в Греции, появилась новая структура полисного типа и начала складываться соответствующая ей цивилизация. По сути своей рождение буквально из ничего столь сложного и принципиально нового социально-политического, экономического и цивилизационно-культурного феномена было чем-то вроде социальной мутации, великой революции, сопоставимой по ее значению для исторического процесса с неолитической» [23, с. 103].

Но из этого верного положения неверно делать вывод, что существуют только два пути развития цивилизации (человечества) и соответственно имеются два типа идеологии. Этот тезис только объясняет своеобразие и уникальность рационалистического пути Запада в противовес всем основным типам культур, но вовсе не выражает положительного единства незападных культур между собой. Логически не Запад еще не означает Восток. Ряд из незападных культур строится на медитативном основании единства человека с природой и выдвигает в качестве ключевых адаптационные цели, ряд из них строится на мистическом тезисе радикального преодоления наличного спонтанного существования, некоторые из

² Васильев Л.С. История Востока: в 2 т. М., 1993. Т. 1. С. 17.

них имеют рациональные приоритеты, но в ином смысловом направлении, нежели рационализм Запада. При этом все эти аспекты в принципе равноценны как основания организации опыта осмысления, лежащего в основе культуры и конструктивного цивилизационного процесса разных типов.

По мнению Ж. Эллюля, западная цивилизация – продукт сочетания греческого интеллектуального дискурса, римского правового порядка и христианской духовности. Напряжение между этими началами и явилось постоянным источником ее беспрецедентного динамизма. При этом, как считает Ж. Эллюль, философское совершенство греческого гения и институциональное совершенство римской культуры объединяло сходство языческого импульса – всепокоряющей энергии Эроса. Этому противоречила христианская аскеза. Все толкало христианство на Восток, полагает французский исследователь, – культурное происхождение, ментальное сходство, политическая конъюнктура. Вопреки всему оно устремилось на Запад, в самое сердце эмансипаторско-своевольной культуры Эроса, туда, где земной, телесный человек явился во всей дерзновенности и неудержимости своих прометеевых амбиций. Это и создало парадокс западного мира, возникшего в результате вселенского духовного катаклизма, сшибки непримиримых начал. И (Ж. Эллюль мыслит совершенно верно) вся его последующая история, его художественные шедевры, технические изобретения, политический, интеллектуальный и экономический прогресс

явились продуктом этой сшибки, этого колоссального напряжения, вызванного лобовой встречей человека, стремящегося к полной самореализации, и Бога, который ждет от человека того же самого, но это «то же самое» не есть тавтология, а есть противоречие [195].

Между тем обобщающие категории «Запад – Восток» имеют прямое отношение к пониманию и теоретической интерпретации специфики русской культуры. А.Н. Ерыгин, обобщая версии такого понимания, выработанные отечественными мыслителями на протяжении XIX–XX вв., дает следующую дифференциацию версий:

1. Идея исключительности русского феномена (в разных формах и с различной акцентировкой она присутствует почти во всех направлениях русской философско-исторической мысли).

2. Возможность понимания России как Востока (от сугубо сциентистской концепции азиатского способа производства в формационной теории К. Маркса и его российских последователей до чисто поэтического: «Да, скифы мы! Да, азиаты мы» у А. Блока).

3. Различные варианты понимания России как Запада.

4. Идея русской самобытности, независимости в цивилизационном отношении как от Запада, так и от Востока («евразийство»).

5. Идея русской самобытности в рамках христианского мира (славянофилы; молодой С.М. Соловьев).

6. Славянская идея: Россия – славянская цивилизация (отчасти – славянофилы; Н.Я. Данилевский).

7. Мысль о России как специфическом культурно-историческом образовании, включающем черты как Запада, так и Востока (В.О. Ключевский, Н.А. Бердяев, Г.П. Федотов и др.).

8. Универсалистская идея, базирующаяся на мысли о русской самобытности, но предполагающая также способность русского человека быть «всечеловеком» (Ф.М. Достоевский).

9. Идея синтеза: Россия как преодоление односторонности мусульманского Востока и католического Запада (Вл. Соловьев 70-х гг.) [53].

К этому надо, видимо, добавить специфическую евразийскую идею. По мнению Н. Трубецкого, исходная идея евразийства такова: Россия – Евразия представляет собой уникальный географический и культурный мир, который обладает самодостаточностью³. При этом обращается внимание на специфический «идеократизм» по сути этнически, религиозно, культурно разнородного евразийского сообщества [131]. «Идея-правительница», как пишет современный комментатор евразийства, выступает в качестве изначальной основы или архетипа евразийской культуры; она также является структурообразующим фактором «государства-континента» [76, с. 145].

³ Трубецкой Н. Наследие Чингисхана. М., 2000.

Между тем идея евразийства, которой присуща логика «месторазвития», имеет слишком мало теоретических аргументов. Она строится в основном на обсуждении исторического факта. Эта логика существенно проигрывает теориям геополитики и идее устойчивых ареалов цивилизаций А. Тойнби. В ней содержится объясняющий потенциал некой синергии природно-географического и духовно-идеологического факторов, но конкретные аспекты и движущие силы такой синергетики не проработаны. Между тем именно они требуют внимания в свете идеи гетерогенности природных, социальных, культурных факторов развития сообществ.

Факторы такой синергетической логики распределены в разных онтологических планах, но ее аттракторы сфокусированы не в сфере натуральности, а именно в сфере смыслового преобразования. Собственно обретение смысла, сама эта способность человеческого сознание и есть фокусировка синергетического аттрактора – предвидимого, таким образом, сознанием, программируемого, таким образом, культурой. Именно здесь ведущую роль играют факторы смыслообразования (как культурного преодоления бытия), и теперь уже они приводятся в соответствие с факторами естественности, включая тем самым адаптационную функцию культуры в новом витке ее развития. Этим социальное действие и отличается от синергетических процессов в биологии и химии. Конечно, адаптационная функция может выступать первичной и даже единственной, к ней может сводиться все

смыслообразование – но тогда перед нами будет общество примитивного («доосевого») типа, не создающего цивилизации как оригинального культурно-смыслового типа и не стремящегося выходить за рамки органично освоенного ареала. Такой выход возможен только на основе идеи радикального смыслового преодоления естественного бытия. (Акцентуация технологизма, общество потребления – это симптомы новейшей опасности замкнуться в таком освоенном ареале – более широком, чем ареал первобытного человечества, но все же ограниченном принципиальным адаптационным горизонтом, не размыкаемым озарениями переосмысления.)

Возвращаясь к логическим вариантам понимания самобытности российской цивилизации, вспомним, что славянофилы настойчиво проводили мысль о том, что российский уклад народной жизни уникален, неповторим, принципиально отличен от уклада западноевропейского. Самобытность России, ее культурных традиций, общинное владение землей, господство православия как истинного христианства – все это составляет основу особого пути России в мировом процессе. Знаменитая «русская идея» заключала в себе стройную систему доводов в подтверждение особого исторического предназначения России и мессианской роли русского народа в истории.

Размышление о России как о синтезе черт культур народов Запада и Востока, как о калейдоскопе намеренных или ненамеренных заимствований является логически очень

легким и поэтому продолжает воспроизводиться в умах теоретиков. По мнению В.С. Поликарпова, одной из составляющих российской цивилизации является византизм, впитавший в себя парадигмы восточного христианства, иудейский мессианизм и римскую идею мирового господства, каждая из которых, в свою очередь, вобрала в себя паттерны других, более древних цивилизаций вплоть до древнеегипетской и шумеро-месопотамской цивилизаций. Другой составляющей российской цивилизации выступает степная монгольская цивилизация, сумевшая наряду с паттерном эффективной организации присвоить архетипы китайской и других восточных цивилизаций. Российская цивилизация имеет и сильные европейскую и кавказскую компоненты с их культурными архетипами. Именно это многообразие архетипов, паттернов, моделей различных цивилизаций обуславливает необычайный запас цивилизационной прочности России и, соответственно, особенность русского характера, сотканного из противоречий [127].

Надо заметить, что сам термин «российская цивилизация» предстает иногда как дискуссионный и проблемный. «Россия, понятно, еще не Западная Европа, но и не особая цивилизация, существующая и развивающаяся по собственным правилам и законам. ...Заметное каждому отличие России от Европы свидетельствует, скорее, не о существовании особой цивилизации, а об еще сохраняющейся цивилизационной недостаточности» [103]. К прискорбию считающе-

го так В.М. Межуева хочется сказать, что эта «недостаточность» будет сохраняться всегда, так как то, что он, несколько сбивая значение, понимает под «цивилизацией», не является доминирующей ценностью в рамках того культурного типа, который представляет собой Россия.

Такая фатальная «недостаточность» цивилизации в России часто мыслится в ключе категориально понимаемых «Европы» и «Азии», образующих таким образом особое евразийское цивилизационное пространство. В контексте таких рассуждений Россия (российская культура) выглядит как своего рода «недоцивилизация», как такой тип социально-культурного существования, который в своих существенных образующих факторах противодействует складыванию цивилизационных форм. Причем это свойство можно считать хроническим – трактовать ли его как «вековую» отсталость или как фундаментальную предрасположенность. Здесь для обоснования понятия цивилизации действует один только критерий устойчиво овеществленных, рационально выверенных форм как оснований для поддержания целостной социально-культурной конструкции. А именно такой способ поддержания и развития идентичного социально-культурного целого как раз оказывается хронически не характерным для России. И это, с одной стороны, вызывает тенденцию цивилизационной разорванности – ориентации на устойчивый цивилизационный образец Запада; а с другой – как раз не позволяет твердо перейти к ориентации

на этот образец. Россия исторически страдает от факта промежуточного цивилизационного положения страны.

Означает ли это, что Россия – это цивилизационная потерянности между Востоком и Западом, что она не есть цивилизация, что русский человек – это гетерогенный социокультурный тип, означает ли это, что он не есть вообще тип, а есть только эклектика типов? Конечно нет, культура России представляет собой особый тип смысловой координации культурно-ценностных мотивов, между которыми он не просто выбирает, а согласует эти альтернативы как возможные в динамично воссоздающемся смысловом космосе. А.С. Панарин верно отмечает, что «было бы опасным заблуждением из самого факта открытой истории делать вывод о возможности перманентного пребывания на перекрестке «безвременья», бесконечно оттягивая или отклоняя выбор, эклектично сочетая противоположные возможности. Парадокс открытой истории состоит в том, что она требует выбора из имеющихся альтернатив» [122, с. 74]. Неустойчивость России как социокультурного типа связана, таким образом, не столько с промежуточным геополитическим положением как таковым, сколько с проблематичностью тех синтезов, которые российское общество создавало в разные моменты своей истории. Следует добавить, что эта неустойчивость не является перманентной; скорее, более правильно говорить о динамично поддерживаемой устойчивости – о поисковых колебаниях относительно аттрактора устойчивости.

Но ни эта «неустойчивость», ни эта «недостаточность» развития рационально-технологических форм не говорят о том, что в России не создана особая цивилизация. Она существует давно и довольно давно успешно конкурирует с цивилизацией Запада. Правда, как это неизбежно должно быть в конкуренции между сообществами разных культурных типов, ее параметры и даже критерии асимметричны.

Со своей стороны, Запад – это отнюдь не столько «христианская цивилизация», сколько, рассуждая предельно обобщающе, – цивилизация разума. Если же сузить границы этого понятия до Запада Нового и Новейшего времени, то это именно индустриальная и постиндустриальная цивилизация, лидирующие достижения которой в области технологий, как военных и производственных, так и социальных, имеют универсальное значение и по мере этого значения и на которые могут равняться другие цивилизации, поскольку идут по пути интеграции, позволяющей компенсировать их собственную цивилизационную конкурентоспособность. Главное отличие Запада от других типов культур, и причину в том числе и его опережающе-транслирующих функций по отношению к другим, можно усмотреть в том, что цивилизация разума, прежде всего, как раз предполагает целевую акцентуацию цивилизационной оформленности жизни в противовес другим культурно-смысловым факторам. Цивилизация разума – это цивилизация в особой превосходной степени – это именно цивилизационный тип организа-

ции жизни по преимуществу, если понимать под цивилизованностью рационально-технологическое начало социальной адаптации в мире, а именно: правовой, властно-политический, познавательный, технический. Этому типу как бы предназначена опережающая роль в продвижении особых понятийно выделяемых цивилизационных форм, что не избавляет ее от отставания по другим векторам культурного и социального развития.

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.