

УЧРЕЖДЕНИЕ РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК
ИНСТИТУТ МИРОВОЙ ЭКОНОМИКИ И МЕЖДУНАРОДНЫХ ОТНОШЕНИЙ РАН

**ЦИВИЛИЗАЦИИ
В ГЛОБАЛИЗИРУЮЩЕМСЯ
МИРЕ**

ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ ИТОГИ МЕЖДИСЦИПЛИНАРНОГО ПРОЕКТА

ПО МАТЕРИАЛАМ НАУЧНОЙ КОНФЕРЕНЦИИ

**Москва
ИМЭМО РАН
2009**

УДК 316.722
ББК 71.05
Цивил 579

Серия “Библиотека Института мировой экономики и международных отношений”
основана в 2009 году

Отв. редактор – д.и.н. В.Г. Хорос

Цивил 579

Цивилизации в глобализирующемся Мире. Предварительные итоги междисциплинарного проекта / По материалам научной конференции Отв. ред. – В.Г. Хорос М.: ИМЭМО РАН, 2009. – с.162.

ISBN 978-5-9535-0199-6

В работе подводятся предварительные итоги крупному междисциплинарному проекту ИМЭМО РАН «Цивилизации в глобализирующемся мире». В ходе этого проекта были проанализированы десять цивилизаций (Индийская, Китайская, Западноевропейская, Российская и др.) с привлечением специалистов различных научных центров. В книге рассматриваются как методологические аспекты цивилизационного анализа (в частности, методологическая модель, разработанная организаторами проекта), так и современные проблемы межцивилизационных отношений, возможности диалога цивилизаций в глобализирующемся мире.

Civilizations in the globalizing World. On the base of the conference’s materials. Editors: E.B. Rashkovsky, V.G. Khoros. M.: IMEMO RAS, 2009.

There is the endeavour of a preliminary summary of the large interdisciplinary project by IMEMO RAS “Civilizations in the globalizing World”. Ten different civilizations (Indian, Chinese, European, Russian and others) have been analyzed in the framework of the project with participation of scholars from different scientific centers. In this book the methodological problems of civilizational analysis (namely, the methodological model elaborated by the organizers of the project) as well as contemporary problems of intercivilizational relations and chances for a dialogue between civilizations are examined.

ISBN 978-5-9535-0199-6

© ИМЭМО РАН, 2009 г.
© Хорос В.Г., 2009 г.

СОДЕРЖАНИЕ

1. ХОРОС В.Г. «К МЕТОДОЛГИИ ЦИВИЛИЗАЦИОННОГО АНАЛИЗА (ПО МАТЕРИАЛАМ ПРОЕКТА ИМЭМО РАН)».	с. 4
2. РАШКОВСКИЙ Е.Б. «ЦИВИЛИЗАЦИОННЫЙ ДИСКУРС В ИСТОРИИ МЫСЛИ И ПРАКТИКИ».	с. 12
3. ПЕЛИПЕНКО А.А. «СМЫСЛОГЕНЕТИЧЕСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ ИСТОРИИ ЦИВИЛИЗАЦИЙ».	с. 24
4. ЗАМЯТИН Д.Н. «ГЕОГРАФИЧЕСКИЙ ФАКТОР В ГЕНЕЗИСЕ И ДИНАМИКЕ ЦИВИЛИЗАЦИЙ».	с. 33

ДИСКУССИЯ

ТУРМИЛОВ Д.А.	с. 46
ЧЕШКОВ М.А.	с. 52
ЗАХАРОВ В.К.	с. 54
ФЕДОТОВА В.Г.	с. 59
ЯКОВЕНКО И.Г.	с. 62
ХОРОС В.Г.	с. 67
ПЕЛИПЕНКО А.А.	с. 73
СЛЕДЗЕВСКИЙ И.В.	с. 77
ШЕМЯКИН Я.Г.	с. 89

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

ХОРОС В.Г.	с. 97
------------	-------

1. ХОРОС В.Г. «ЦИВИЛИЗАЦИИ СЕГОДНЯ»	с. 101
2. РАШКОВСКИЙ Е.Б. «ГЛОБАЛИСТИКА И МИР ЦИВИЛИЗАЦИЙ: ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ ВОПРОСЫ»	с. 112

ДИСКУССИЯ

СЛЕДЗЕВСКИЙ И.В.	с. 118
ЗАХАРОВ В.К.	с. 118
ШЕМЯКИН Я.Г.	с. 121
ПЕЛИПЕНКО А.А.	с. 124
РАШКОВСКИЙ Е.Б.	с. 130
АЛАЕВ Л.Б.	с. 134
ЧЕШКОВ М.А.	с. 139
МОЛОДЯКОВ В.И.	с. 144
ПОДБЕРЕЗСКИЙ И.В.	с. 146
ЯКОВЕНКО И.Г.	с. 155

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

ХОРОС В.Г.	с. 159
------------	--------

В.Г. Хорос

К МЕТОДОЛОГИИ ЦИВИЛИЗАЦИОННОГО АНАЛИЗА (ПО МАТЕРИАЛАМ ПРОЕКТА ИМЭМО РАН)

Мы подводим некоторые, пусть предварительные итоги большому проекту «Цивилизации в глобализирующемся мире», осуществлявшемуся в 2002-2007 гг. учеными ИМЭМО РАН в содружестве с представителями других научных центров, в основном российских. За 5 лет было проведено 10 научных конференций, посвященных конкретным цивилизациям – Индийской, Китайской, Африканской, Латиноамериканской цивилизационной общности, Японской, Юго-Восточной Азии как «перекрестку» цивилизаций, Западноевропейской, Североамериканской, наконец, Российской. На эти конференции мы стремились привлечь лучших специалистов – индологов, китаеведов, японистов, исламоведов, американистов и т.п. Содержательные отчеты о конференциях публиковались в журнале «Мировая экономика и международные отношения», уже начали выходить книги, представляющие собой литературную обработку материалов конференций (по Индийской, Тропико-Африканской цивилизациям). Предполагается издать серию из 10-11 книг.

Все конференции проходили по единой схеме, отражавшей методологические подходы к анализу локальных цивилизаций, разработанные организаторами проекта. Позволю себе кратко напомнить об этих подходах. Прежде всего – о дефиниции цивилизации. Мы исходили из того, что в отличие от культуры, составляющей весь комплекс смыслов и ценностей, имеющих хождение в том или ином социуме, цивилизация – это как бы «оплотневшая», кристаллизовавшаяся культура, «осевшая» в некоторых долговременных ценностях и мыслительных парадигмах, прошедших тест на прочность, на длительность, некоторую усредненность и соответственно в той или иной степени общезначимость. Кроме того, цивилизация – это не только ценности, но и институты т.е. определенные учреждения, формы реализации соответствующих ценностей. Полагаю, что в качестве рабочей эта дефиниция оказалась достаточно удобной для исполнения в рамках нашего проекта.

Далее, рассмотрение цивилизации включало три основные блока: 1) Основные ценности и институты цивилизации; 2) Историческая динамика цивилизации (включая эпоху ее модернизации в новое и новейшее время); 3) Цивилизация в эпоху глобализации (последние три десятилетия). В свою очередь в этих блоках выделялись ключевые проблемы и опорные категории. Данной схеме мы стремились следовать на каждой конференции (а сейчас – и в выпускаемых книгах). И хотя это получалось не всегда – все-таки среди соответствующих «отраслевых» специалистов (востоковедов и др.) преобладали историки, философы, экономисты, филологи, которым было непросто настроиться на собственно цивилизационный анализ, – тем не менее какая-то картина той или иной цивилизации вырисовывалась, причем результаты улучшались от раза к разу. Во всяком случае, такой унифицированный подход давал возможность а) составить представление о «механизме» (или «организме») функционирования цивилизации и этапах ее эволюции; б) получить материал для сравнения различных цивилизаций.

В данном докладе я буду говорить о первых двух блоках. Наиболее интересен и труден для анализа 1-ый блок – попытка представить своего рода эвристическую картину цивилизации. Здесь выделялись четыре группы ценностей и институтов: 1)

Мирское – сакральное (духовные, религиозные, метафизические основы цивилизации, соотношение в ней Божественного, природного и человеческого начал); 2) Человек и общество (характер социальной иерархии, степень социальной мобильности, базовые социальные ячейки, город-деревня, индивид-группа); 3) Человек – власть (легитимизация власти, ее идейные и правовые предпосылки, элементы политической культуры, институты управления); 4) Труд и хозяйство (легитимизация собственности, трудовая этика, иерархия форм профессиональной активности и пр.). Наверное, эти срезы не исчерпывают все многообразие цивилизационного бытия, но все же охватывают ведущие его сегменты и к тому же общи всем цивилизациям.

Данная методологическая схема ставит ряд вопросов, касающихся взаимосвязи указанных срезов или «уровней» цивилизации, их взаимовлияния в процессе ее становления, развертывания и функционирования. Эти вопросы организаторы сразу же сформулировали в методологической преамбуле к проекту, они возникали перед участниками на каждой конференции. Попытки ответов на некоторые из этих вопросов (или предварительные ответы) я предложу вашему вниманию.

1. Важнейшие несущие конструкции цивилизации заключены в ценностно-институциональном срезе «Мирское – сакральное». Здесь сосредоточены центральные понятия, образующие «картину мира», концептуально упорядочивающие все его многообразие и располагающие это многообразие в поле базовых смысловых полюсов (мирское – сакральное, временное – вечное, должное – сущее, добро – зло, Бог – Человек и др.). Такое упорядочение, возникшее в период складывания основных цивилизаций («осевое» тысячелетие), было достигнуто за счет исключительной многозначности базовых понятий, имплицитного содержания в них различных значений. Как отмечается в известной работе А.А. Пелипенко и И.Г. Яковенко, такая «глобализация оппозиций... содержит под общим семантическим знаменателем громадное количество потенциальных смыслов»¹.

Эти смыслы актуализируются и реализуются в историческом времени (хотя могут и не реализовываться и оставаться под спудом). Например, доктринальный эгалитаризм христианства – равенство всех перед Богом, принцип «частицы Божией» в каждом человеке – в политическом плане предполагает демократию. Но последняя стала пробиваться к жизни в европейском (а затем североамериканском) социуме лишь с XVI – XVII вв., когда между соответствующими религиозными и политическими установками обнаружилась связь. Если взять исламский мир, то принцип выборности (халифа), возникший в первые десятилетия исламской истории, быстро утратил силу, и затем в политической культуре преобладали наследственность власти и автократия. Но теоретически принцип выборности никуда не исчез, и вполне возможна его реализация в наше время – то-есть возникновение тех или иных форм исламской демократии.

2. Иначе говоря, при попытках установить какую-то корреляцию между духовно-мировоззренческими и институциональными ценностями в конкретной цивилизации, надо различать два аспекта – логический и исторический. Логически сознание «частицы Божией внутри нас», как уже отмечалось выше, предполагает политическую демократию, что на каком-то этапе эволюции христианского мира и

¹ А.А.Пелипенко, И.Г.Яковенко. Культура как система. М.: Изд-во «Языки русской культуры», 1998, с. 309.

осуществилось. Но христианский мир знал и другие формы политического правления – теократию, монархию, авторитаризм, что вполне объяснимо при учете присущего христианству принципа нейтральности по отношению к светской власти («Богу – богово, кесарю – кесарево»).

Столь же неоднозначна корреляция между духовно-мировоззренческими и социальными ценностями. Скажем, в мусульманском мире и логически, и доктринально ислам провозглашает социальную иерархию в обществе по религиозному признаку, согласно усердию и заслугам в вере. Но в исторической реальности дело обстояло сложнее, и социальная иерархия гораздо чаще строилась по родовому, аристократическому и другим критериям, а религиозные атрибуты «подгонялись» к ним.

Если взять, допустим, область трудовой этики, то прямое соответствие между базовыми ценностями и реальной исторической практикой можно зафиксировать, пожалуй, лишь в протестантизме. В регионах же других христианских конфессий или в других, нехристианских цивилизациях связь между сакральными и хозяйственно-трудовыми ценностями далеко не очевидна. Последние в значительной мере определялись природными факторами (трудоголизм в рисоводческих странах, трудовое напряжение в страдную пору в России, перемежающиеся с периодами сброса активности в силу соответствующих природно-климатических условий и пр.).

Между «мирскими» уровнями цивилизации – социальными, хозяйственными, политическими – корреляция проявляется более ясно. Скажем, институт частной собственности способствовал утверждению и развитию рыночного хозяйства, социальная иерархия по аристократическому признаку приводила к установлению монархии и пр. Но и в этих случаях речь идет не об «одномоментной» детерминации, но о долговременно устанавливающейся взаимосвязи, постепенном сцеплении различных ценностей и институтов цивилизации, которые возникали спонтанно – из внутренних предпосылок или в результате внешних воздействий, но так или иначе в конкретных исторических обстоятельствах, – и затем «притирались» друг к другу. Из этих длительных взаимодействий, сочетания духовных, природных и конкретно-исторических факторов и складывался оригинальный облик каждой локальной цивилизации, о корреляции, степени «сцепленности» различных ценностей и институтов которой можно говорить лишь, так сказать, задним числом и с немалыми оговорками.

Повидимому, цивилизации можно ранжировать по степени такой корреляции или взаимосвязи между их различными ценностями и институтами. По большей части эта взаимосвязь исторически опосредована и неявна. В то же время в каких-то цивилизациях она просматривается весьма отчетливо. Например, в традиционной цивилизации Тропической Африки ее мифологически-метафизический каркас (космическая идея Жизни, Жизненной силы) накладывает прямой отпечаток на социальное устройство (ориентированное на сохранение «жизнепорядка»), на политическую сферу (контролирующую распределение «жизненной силы» в обществе) и пр.²

3. Базовым ценностям цивилизации присуща внутренняя диалектика, выражение их через так называемые бинарные оппозиции. То-есть ценности представлены не просто некоторыми постулатами, тезисами, но связками «тезис-антитезис», в рамках которых происходит какой-то синтез. В последнее время в

² Подробнее см. В.Г.Хорос. Заключение в кн. Африканская цивилизация в глобализирующемся мире. М.: ИМЭМО РАН, 2006, с. 82-87, 88-89, 91 и др.

цивилизациоведении этому аспекту уделяется растущее внимание. Говорится, например, о том, что все ценностно-смысловое поле цивилизации состоит из нескончаемого ряда бинарных оппозиций (высокое – низкое, сущность – явление, форма – содержание, правое – левое и т.п.) Утверждается также, что сам тип цивилизации «определяется «выбором» доминирующего принципа оперирования бинарными оппозициями»³ – будет ли это «инверсия», перемена местами полюсов оппозиции («хорошее» может становиться «плохим» и наоборот) или «медиация», то-есть поиск некоего «промежуточного» значения между противоположными полюсами, синтезирование их в «нечто третье», которое в свою очередь дает начало следующему расщеплению на противоположные полюса и т.д.

Эти поиски, конечно, не лишены интереса, но пока выглядят несколько умозрительными и формалистичными. Во-первых, в цивилизационном анализе имеют значение не все оппозиции (иначе пришлось бы перечислять все антонимы, имеющиеся в словарном запасе), а только некоторые из них, имеющие отношение к экзистенциальным параметрам человеческого бытия (типа «мирского – сакрального» или «сущего – должного»). Во-вторых, концепция «инверсии» и «медиации» как способов оперирования бинарными оппозициями, на мой взгляд, недостаточно доказательна, порой просто «вменяется» тем или иным цивилизациям без убедительных подтверждений. Например, инверсионное перемещение смысловых полюсов в системе власти в России иллюстрируется самозванчеством, хотя этот феномен был свойственен самым различным цивилизациям. В общем, не отвергая поиски в этом направлении, думаю, что проблематика бинарных оппозиций в цивилизациях нуждается в дальнейшем исследовании и прояснении.

Поэтому выделю в теме оппозиционности цивилизационных ценностей те аспекты, которые – в том числе на опыте нашего проекта – мне представляются имеющими смысл.

а) Бинарные оппозиции (по крайней мере некоторые из них) выражают, так сказать, онтологическую диалектику бытия, его противоречивость как образующее и движущее начало. Показательный пример этого – китайское инь – ян. В Западноевропейской цивилизации эта идея наиболее ярко представлена в гегелевской диалектике (если брать ее оппозиции не просто как логические категории. Но и как воспроизведение реальных процессов, - как, собственно, и мыслил сам Гегель). (Отсюда оппозиционные схемы познания, свойственные в той или иной мере всем цивилизациям.

б) Бинарные оппозиции также могут отражать различные (в пределе – противоположные) интерпретации базовых ценностей в рамках одной цивилизации, то есть являются показателем присущего ей внутреннего плюрализма. Секты внутри религии, различные идейные направления в общественной и политической жизни – не только неизбежное и в определенном смысле нормальное явление в существовании и эволюции цивилизации, но и показатель ее интеграционного потенциала, в том числе - в плане заимствования тех или иных элементов и ценностей извне. Такую интеграционную способность демонстрировали Индийская, Китайская и Японская цивилизации, в меньшей мере цивилизации Запада, в еще меньшей степени – исламский мир. Механизмы интегративности (или наоборот, отторжения) еще предстоит выяснять. Но есть основания предположить, что «изменчивость» в данном случае связана с «устойчивостью», то-есть способностью

³ А.А.Пелипенко, И.Г.Яковенко. Указ. соч., с. 326.

«терпеть» внутренние противоречия или интегрировать различные элементы извне, не теряя при этом собственного ценностного «ядра».

4. Для оценки внутренней «сцепленности» (или цельности) цивилизации важны такие параметры как соотношение Большой и Малой традиции, «высокой» и народной культуры, иными словами – связь духовно-интеллектуальной элиты и широких масс населения. Этот фактор имеет особенно большое значение в новое и новейшее время, эпоху крупных модернизационных сдвигов. Так, в традиционной Японии уровень грамотности, по разным подсчетам, охватывал от 40% до 60% населения, что создавало каналы, по которым образованная элита, начиная с периода Мэйдзи, могла транслировать остальному населению новые идеи и ценности, и притом в традиционной «упаковке». В этом же плане важна степень социальной мобильности в обществе, которая более высока в цивилизациях с относительно «мягкой» социальной стратификацией (Китай, исламский мир) по сравнению с теми, где социальные перегородки являются более жесткими (Индия с ее кастовой системой, Латинская Америка).

5. Особый случай представляют собой так называемые пограничные цивилизации, к которым в проекте были отнесены Латинская Америка, Россия, а также Юго-Восточная Азия как своеобразный «перекресток» цивилизаций. Правда, сам термин, на мой взгляд, не слишком удачен, поскольку «пограничность» может восприниматься как то, что находится между цивилизациями, а для этого есть свои понятия («лимес», «лимитроф»). Но в общем ясно, что имеется в виду, – социокультурная конгломеративность, различные составляющие, входящие в то, что называют пограничной цивилизацией. В отличие от цивилизаций, многообразие и даже внутренняя противоречивость которых все же «стягиваются» к одному ценностно-институциональному «ядру», пограничные цивилизации включают разнородные элементы или «ядра», сосуществующие или даже конфликтующие друг с другом, находящиеся в состоянии скорее симбиоза, чем синтеза.

Поэтому данным цивилизациям (или цивилизационным общностям) свойственна повышенная внутренняя конфликтность, хотя и в разной степени и в силу различных конкретно-исторических причин. В Латинской Америке она была вызвана Конкистой, в ходе которой были разрушены своеобразные и достаточно развитые аборигенные цивилизации. Новая в социокультурном плане Латинская Америка появилась на свет, что называется, с «родовой травмой». Результатом была духовно-религиозная расколотость, глубокая социальная и расово-этническая поляризация, политическая нестабильность, – что дает себя знать до сих пор.

В отличие от Латинской Америки Российская цивилизация не испытала «родовой травмы» (если не считать монгольского нашествия, относящегося к доколониальным феноменам). Конфликтность в данном случае была связана с рядом исторических и геополитических факторов – обширностью территории и протяженностью границ, необходимостью централизации власти и содержания большой армии, вместе с тем – ограниченностью прибавочного продукта в силу природно-климатических трудностей и утверждением в этих условиях крепостного права, форсированное заимствование в целях сохранения «державы» элементов Европейской цивилизации при недостатке предпосылок для абсорбирования этих элементов в собственной социокультурной среде.

В Юго-Восточной Азии, при всей ее разнородности стран и видов культур, степень конфликтности, по сравнению с вышеназванными примерами, меньше. Это

вызвано тем, что, как показали содержательные выступления Д.В. Деопика и И.В. Подберезского на соответствующей конференции, ценности окружающих «высоких» цивилизаций и религий (индуизма, буддизма, конфуцианства) легли в качестве некоей идейно-духовной надстройки на образующий каркас местных культов и языческих верований, который, будучи «облагороженным» привнесенными извне мировоззренческими идеями, выполнял и выполняет до сих пор своеобразную стабилизирующую, гомеостазную функцию.

6. В цивилизациях просматриваются определенные свойственные им циклы эволюции – внутренние, но и нередко связанные с внешними воздействиями. В Китае это так называемые династическо-демографическо-экологические циклы (экономический, социальный и культурный подъем с начала правления династии, рост населения, ухудшение хозяйственной среды, деградация управленческого слоя, политический кризис, взрыв снизу, образующий новую династию и т.д.). В Японии это были циклы социокультурной «открытости» (Китаю, затем Западу) и «закрытости», относительной автаркии. Для Российской цивилизации характерны перемежающиеся периоды или эпохи в ритме «становление – стабилизация – кризис – смута». В Латинской Америке после обретения независимости были наиболее заметны политические циклы «диктатура-смута». В общем и целом циклы связаны с периодически возникавшими внутренними и внешними «вызовами» и «ответами» на них. При этом внутренние «вызовы» в своей основе – не что иное, как чередующиеся усиления и ослабления социально-культурной энергетики, когда вслед за периодом веры, решимости, оптимизма, созидания следуют периоды усталости, дезориентации, скептицизма, регресса, деструкции, культурного бесплодия, «пофигизма» и т.п. Приливы и отливы...

7. Особый этап в эволюции цивилизации – процесс модернизации. В широком смысле слова модернизация – переход от традиционного общества к современному, от аграрного к индустриальному. Это длительная историческая эпоха – примерно с XVI в. по настоящее время, причем для многих стран она еще не завершена. Модернизация – это комплексный процесс, она захватывает все сферы общества – технологии, хозяйство, социальную жизнь, политику, право, культуру. Последний аспект особенно важен, поскольку речь идет о трансформации ценностей, привнесении ценностей, отличающихся от традиционных (готовность к изменениям и инновациям, рационализм, стереотипы рыночного поведения, демократические установки и пр.) В этом плане модернизационная проблематика пересекается с цивилизационной.

Модернизацию часто смешивают с вестернизацией. На самом деле модернизация это универсальный процесс – в том смысле, что любой традиционный социум (цивилизация) произвольно и постепенно в той или иной мере движется за свои пределы, рождает предпосылки для перехода в новое качество (технический прогресс, становление института частной собственности, развитие рыночных отношений, появление элементов рациональной бюрократии и пр.) Когда этот процесс заходит достаточно далеко, возникает то, что социологи называют «передовым традиционным обществом», в котором уже возможен переход к модернизации. Такими «передовыми традиционными обществами», помимо Европы XII-XVI вв., были средневековые Китай и Япония. Другое дело, что Европа (Запад) стала исторически первым социумом этого рода, в котором с классической определенностью вырастали – «своим ходом», на почве собственных

социокультурных традиций – новые элементы (научно-рациональный подход, секуляризм, правосознание, протестантская этика, демократические институты). В результате Запад получил исторический «гандикап». Он стал для остального мира примером и одновременно угрозой, и с этих пор процесс модернизации в значительной мере был стимулирован извне, что отнюдь не означало простой «вестернизации».

В регионах запоздалой модернизации я различаю – как по характеру процесса, так и по времени его исторического старта – второй эшелон (Россия, Япония, Турция, т.е. страны пусть и отставшие, но имевшие возможность осуществлять модернизацию на национальной основе, политически независимые) и третий эшелон (колониальные и зависимые страны). Но и для тех, и для других центральной была проблема сочетания традиций и инноваций, использования технических, организационных и идейных достижений более развитого Запада в собственном цивилизационном контексте.

Результаты зависели, во-первых, от степени «готовности» того или иного незападного социума (цивилизации) к модернизационной трансформации, от исторического накопления в нем определенных к тому предпосылок (например, опыта межкультурных контактов и международной торговли, прогресса техники и коммерческой культуры, уровня образованности, ориентаций и дисциплины управленческого слоя и др.). Во-вторых, вообще от «прочности» самой цивилизации, то есть ее способности вбирать новые ценности и институты, не теряя при этом собственного базового «ядра», во всяком случае не изменяя его системно.

Когда-то П.Я. Чаадаев на примере России высказал соображение, что отставшая в своем развитии страна может обратить эту отсталость в преимущество и вырваться вперед, потому что имеет возможность заимствовать уже готовые достижения более развитых стран (перенять «весь их опыт и весь труд веков, предшествующих нам»). Но при этом важно, чтобы эта страна (он имел в виду Россию, противопоставляя ее не только более развитому Западу, но и «застывшему» Востоку) не была бы обременена долгими культурными традициями, что делает ее мобильной и «легкой на подъем», своего рода *tabula rasa*, на которой можно писать любые письма⁴.

С тех пор прошло более полутора веков – достаточно времени, чтобы проверить эту гипотезу Чаадаева. Увы, она не подтвердилась. Мировой опыт свидетельствует об обратном: чем более сложившейся и развитой является традиционная цивилизация, тем больше у нее возможностей и ресурсов успешно осуществлять процесс модернизации, сочетая заимствования с сохранением собственного социокультурного облика. Примеры тому – модернизация в Японии, Индии, последние десятилетия – в Китае. Наоборот, если традиционное общество не вышло на определенный уровень, «недосложилось», если ему недостает цивилизационной целостности и дают себя знать внутренние дисбалансы, – модернизация наталкивается на значительные препятствия, осуществляется лишь частично, впадает в периодические кризисы (Россия Латинская Америка, Тропическая Африка), хотя нельзя сказать, что этим цивилизациям модернизация «заказана» и что они обречены на тупиковую ветвь эволюции. Особым случаем является исламский мир, где в течение долгого времени препятствием модернизации выступала специфическая ригидность мусульманской религии.

⁴ См. Чаадаев. Сочинения. М.: Правда, 1989, с. 379.

8. Еще одна тема, немаловажная в методологическом плане, - самосознание цивилизаций, иначе сказать, ее бытие «в себе» и «для себя». В первом случае цивилизация существует объективно, с уже образовавшимся основным набором базовых ценностей и смыслов, с кристаллизовавшимися и характерными для нее институтами, но при этом не квалифицирует себя (разумеется, в трудах своих интеллектуальных представителей и духовных лидеров) в категориях некоей личности. Если же это происходит, то цивилизация становится социокультурной общностью «для себя», субъективно, и неважно, употребляется ли при этом именно термин «цивилизация». Существенно само ощущение «самости», отдаленности от «других». Естественно, что речь идет о противопоставлении «своего» и «чужого» более масштабном и широком, нежели в племенном, этническом и даже государственном смысле.

Понятно, что «бытие в себе» предшествует бытию «для себя». Но разрыв во времени может быть различным. В китайской цивилизации он сравнительно большой – специалисты относят окончательное складывание и осознание «Поднебесной» к ханским временам, когда более или менее сложилась комбинация ее базовых оставляющих (конфуцианства, даосизма, чань-буддизма и легизма). А вот Индийская цивилизация, не менее древняя, осознала себя и свое сложное единство в процессе так называемого «религиозного возрождения» (конец XVIII - начало XIX), возникшего как реакция на господство англичан. О самосознании Российской цивилизации можно также говорить применительно к остаточному позднему времени (30-40-е гг. XIX в., когда общественным событием стали «Философические письма Чаадаева, выступления славянофилов и других деятелей национальной мысли⁵). Хотя, конечно, зачатками цивилизационного самосознания можно считать тезис о Москве как «третьем Риме» и далее «Слово о благодати» митрополита Иллариона (XI в.). А самосознание Латиноамериканской цивилизационной общности вообще проецирует себя в будущее в качестве новой, синтезированной «космической расы», сочетающей природное начало с духовным, материализм – с идеализмом и религией⁶.

* * *

Наверное, это лишь некоторые выводы и обобщения, которые можно сделать из материалов нашей совместной работы, накопившихся за шесть лет реализации столь обширного проекта. Если говорить о его итогах в плане теоретико-методологических аспектов цивилизационного анализа, то какие-то догадки и предположения подтвердились, какие-то наблюдения продвигают наше понимание цивилизационной «материи». Но ясно также: еще многое предстоит понять, обдумать, уточнить, освоить накопленный материал. Да это и неудивительно: при всем обилии литературы по проблемам цивилизаций, включая ее классические образцы (О.Шпенглер, Н.Я.Данилевский, А.Дж. Тойнби), сравнительное изучение такого рода и в таком объеме, предполагающее детальную «инвентаризацию» содержания локальных цивилизаций и сопоставление его по типовым параметрам, предпринимается впервые. Поэтому, естественно, вопросов остается больше, чем ответов. Но проект не окончен: еще предстоит выпустить ряд книг по материалам прошедших конференций. И хочется также надеяться, что к нашей инициативе

⁵ Подробнее см.: И.К.Пантин, Е.Г.Плиман, В.Г.Хорос. Революционные традиции в России. 1783-1883., М.: Мысль, 1986Б с.132-158.

⁶ Латиноамериканская цивилизационная общность в глобализирующемся мире. Том II. М.: ИМЭМО РАН, 2007, с.148-149.

подключатся новые исследователи, которые пойдут еще дальше в отыскании надежных путей по сложным лабиринтам цивилизационного анализа.

Е.Б. Рашковский

**«На земле живых»⁷:
Судьбы и значение цивилизационного дискурса
в истории мысли и практики**

Работа над нашим научным проектом «Мировые цивилизации в глобализирующемся мире» – проектом, начатом и уже несколько лет продолжающемся в стенах ИМЭМО, – проектом, в котором приняли участие не только отечественные, но и зарубежные ученые, не только представители академической, но и университетской науки Москвы и ряда российских регионов, – подходит к концу. И, следовательно, требует обобщений на некотором высоком уровне теоретической рефлексии.

1. Цивилизационный дискурс сыграл огромную и многозначную роль в истории мысли, политики, идеологии, государственного и экономического строительства последних двух-трех веков. Более того, при всех ее издержках, эта форма социогуманитарного мышления необратимо вошла в ткань общечеловеческой истории и культуры⁸. Применение этого дискурса требует огромной философской и политической осторожности, но обойти его невозможно: при всех его мировоззренческих издержках, именно этот дискурс внес особый вклад в изучение содержательных и структурных особенностей жизнедеятельности больших пространственно-временных человеческих массивов, обладавших (или поныне обладающих) той или иной мерой общности культуры и самосознания.

Что же касается идейных и чисто научных издержек цивилизационного дискурса, возобладавшего в той историографической традиции, что отмечена целой вереницей имен от Жозефа де Местра до Освальда Шпенглера и их повсеместных эпигонов, то основная его издержка связана со смешением двух философски несоотносимых подходов: естественно-научного органицизма (цивилизация есть подобие биологического тела с его естественно предопределенным жизненным циклом) и мистического эссенциализма (цивилизация, во всех проявлениях ее судеб, определяется своей невыразимой и вековечной «сущностью»). Смешение идей естественного и провиденциального предопределения выглядело философски сомнительно (на что обращали внимание такие мастера европейской философской мысли, как Соловьев, Бердяев, Кроче или Ортега), но в общественной практике идеологически и мобилизационно это смешение действовало почти что безотказно:

⁷ В этом заголовке – цитата из Псалтири (116/114:9): «бэ-арцот хаййим». На большинство европейских языков, включая церковно-славянский и русский, слово «арцот» (земли) переводится в единственном числе. Однако оригинал гораздо ближе к проблематике нашего последующего рассуждения: речь не об одной «земле», но, скорее, скорее, о множественности «земель». Хотя и европейская традиция библейских переводов далеко не ошибочна: множественность «земель» – согласно основам библейского мышления – атрибут единой общей Земли. В «Good News Bible» дается вольный перевод: “in the world of the living”.

Так что этот краткий библеистический экскурс вводит нас как бы в самую сердцевину последующего разговора.

⁸ Историографический анализ этой проблемы – прежде всего в трудах И.Н.Ионова и В.М.Хачатурян.

те, кто отождествлял себя с таким двойным предопределением, провозглашали свои права на особый витальный статус и на особые исторические прерогативы⁹. Иное дело, что за таковые претензии приходилось расплачиваться геополитическими авантюрами, внешними поражениями и внутренними коллапсами. Разумеется, были попытки смягчить, «либерализовать» этот подход, сделать его менее натуралистичным, но более, если угодно, человечным: связать его не столько с имманентным круговоротом внешних форм или же с сепаратными коллективными «сущностями», сколько с динамикой социальности, культуры, духовных процессов (А.Дж. Тойнби, П.А. Сорокин, С.С. Аверинцев, Ш.Н. Айзенштадт). Но все эти попытки – в конечном счете – так и не стали предметом глубокой исторической рефлексии со стороны широких ученых масс...

А оборотной стороной возобладавшего в академической науке и публицистике цивилизационного дискурса – при всём выпячивании претензий от имени «своей», «собственной» цивилизации – оказалась, как отмечал Ортега, недооценка важности «глубочайших структурных различий между цивилизациями»¹⁰. И стало быть – добавлю от себя – недооценка культурно-исторических предпосылок и условной прогностики своего же собственного развития.

2. В свете сказанного неизбежен вопрос: как «спасти» цивилизационный дискурс как важный эвристический элемент социо-гуманитарного познания – элемент, нацеленный на научное восприятие и описание структуры и содержательной динамики больших и отчасти сознающих свою общность пространственно-временных человеческих массивов, – причем «спасти», преодолев столь опасные квазифилософские притязания иных его адептов?

Для этого, на мой взгляд, следовало бы выделить, по крайней мере, три основных вопроса современного научного мышления к традиционному и расхожему цивилизационному дискурсу. Вопросы же эти могут быть связаны –

во-первых, с постановкой проблемы *наблюдателя* цивилизационных процессов; следствием же ухода от такой постановки оказывается присвоение «себе, любимому» статуса наблюдателя абсолютного;

во-вторых, с недооценкой основной, по существу, проблемы цивилизационного анализа – проблемы *человеческих смыслов*, объемлющих, пронизывающих и отчасти формирующих собою опыт больших пространственно-временных человеческих массивов. Опыт, связанный

- с приспособлением человека к окружающей его эко-географической среде,
- с приспособлением к вызовам исторического времени, определявшихся с несхожестью форм хозяйствования, социальности, языков, технологий, символики и мышления людей;

- с приспособлением человека к самому себе, к своему сложному и нестатичному внутреннему потенциалу, к своей внутренней динамике;

в-третьих, с недооценкой (именно в силу столь распространенного в цивилизационной историографии идеи биологической и/или сущностной предустановленности внутренней динамики цивилизаций) *проблематики свободы* как одной из стержневых проблематик индивидуального и соборного существования

⁹ См.: Рашковский Е.Б. Дон Бенедетто Кроче и другие // МЭиМО. М., 2006. № 9. С. 92-93.

¹⁰ Ortega y Gasset J. Una interpretación de la historia mundial. En torno A. Toynbee. – Md.: Revista de Occidente, 1960. P. 106.

людей в истории¹¹. Ибо сверхдетерминизм оборачивается против самого цивилизационного дискурса: без учета фактора свободы, прорастающего сквозь тысячелетия и века эволюции и действующего в глубинах личности и межличностной коммуникации, – как понять способность иных цивилизаций выживать в непредвиденных внешних обстоятельствах и внутренних ломках, их адаптивность, их способность воспринимать и самим продуцировать новую проблематику отношений человека к природе, к системам человеческого общения, к самому себе?¹²

Так вот, та «ревизия» цивилизационного дискурса ради его достойного приспособления к потребностям современного познания и практики, которая на протяжении многих лет ведется в трудах В.Г.Хороса и пишущего эти строки – «ревизия», связанная с изучением многозначного опыта взаимосвязи и взаимодействия социокультурной архаики, традиционализма, модернизма, а также и постмодерна на протяжении последних веков и десятилетий, – приводит к убеждению, что именно человеческие смыслы самосохранения, саморазвития, самообретения¹³ (или же – что, к сожалению, нередко в истории – антисмыслы деградации и распада) и образуют одну из неотъемлемых и не вполне понятых основ той реальности, которую и принято обозначать нестрогим, но столь насущным для нынешней науки и жизни понятием цивилизации.

3. Как же реконструируются эти смыслы, образующие занимающую нас условную цивилизационную реальность?

Начну прежде с вопроса об *источниках* наблюдения и познания той или иной цивилизационной реальности. Круг таких источников огромен и разнообразен: от созданных в лоне данной цивилизации великих памятников мысли, веры, материального и художественного творчества (памятников, которые не только произведены в лоне данной большой человеческой общности, но и вос-производят эту общность в ходе десятилетий и веков ее исторического развития) до повседневных личных свидетельств – вплоть до непосредственных наблюдений самого исследователя..

Из этой мысли о богатстве и многоплановости источников цивилизационного анализа¹⁴ вытекают, по крайней мере, три следующие соображения.

Соображение первое. В идеале цивилизационный дискурс не может не опираться на учет достижений ученых-социогуманитариев самых различных специализаций. Стало быть, он заведомо междисциплинарен.

Соображение второе. Унифицированная, раз и навсегда утвержденная трактовка цивилизационной проблематики как таковой, раз и навсегда

¹¹ Специальное рассмотрение этой проблемы см.: Рашковский Е.Б. Осознанная свобода. Материалы к истории мысли и культуры XVIII-XX столетий. – М.: Новый хронограф, 2005.

¹² В нынешней российской литературе уже обоснован взгляд (лучше поздно, чем никогда!), что никакая серьезная историология невозможна без признания важности момента личной креативности в родовой истории человечества (см.: Ревич И.М. Жизнь и смерть предложил Я тебе... - М.: Грифон, 2006).

¹³ Русское слово «самообретение» при воспроизведении введенного мексиканским историком и философом Leopoldo Zea понятия “el proyecto asuntivo” было введено мною (я был вынужден выступать под псевдонимом Е.Ю.Соломина) и Ю.Н.Гириним при подготовке русского издания книги Зеа «Философия американской истории. Судьбы Латинской Америки» (М.: Прогресс, 1984).

¹⁴ Этой мыслью я обязан прежде всего трудам историков и этнологов Индии второй половины прошлого столетия, но также – отчасти – и своим собственным исследованиям по истории народов Славяно-российского ареала.

утвержденные перечни и классификации цивилизаций, устоявшиеся и унифицированные описания внутрицивилизационных процессов и истории межцивилизационных взаимодействий, не говоря уж об унифицированных оценках всех этих явлений, – едва ли возможны. Как и всякий научный концепт, концепт цивилизации есть концепт не догматический, но конвенциональный, связанный с важностью учета исследовательских позиций наблюдателя, но, тем не менее, обладающий некоторой непреложной ценностью в общезначимых познавательных процессах..

Соображение третье. И уж если говорить о нашем собственном подходе к цивилизационной проблематике (если угодно, «линия Хороса – Рашковского»), то здесь особо важно подчеркнуть, что эта конвенциональная и меняющаяся во времени цивилизационная действительность *во многих отношениях определяется цепочками по-разному действующих внутри этой действительности (и более того – во многом образующих эту действительность!) оппозиций.* Эти оппозиции многочисленны, в каждой из цивилизационных, субцивилизационных или региональных или даже диаспорных общностей по-разному выстроены и иерархизированы. Но само наличие этих смысловых цепочек, коренящихся в амбивалентном характере человеческой психики, языка и сознания¹⁵ – в плане цивилизационного подхода – остается непреложным.

Можно привести самый элементарный пример такого рода смысловых цепочек, пронизывающих жизнь любой из человеческих общностей, включая и цивилизации:

Божественность – человек, вечность – время, жизнь – смерть (и неразрывная с этой оппозицией оппозиция живых и отошедших), речь – молчание, общество – индивид, богатство – бедность, досуг – труд (и как вариант этой оппозиции: праздники – будни), власть – подданство, центр – периферия, прямодушие – лукавство, право – бесправие...

Эти цепочки можно продолжать и комбинировать до бесконечности. Но в их конкретных бытовых, производственных, этно-культурных и религиозно-философских соотношениях и преломлениях проступают не только исторические лики цивилизаций, но и осмысливаются процессы стихийных или осознанных цивилизационных перестроек и взаимодействий¹⁶.

Попытаюсь немного конкретизировать эту мысль.

В любой из человеческих общностей оппозиция жизни и смерти воспринимается как один из стержневых конструкторов всего комплекса человеческого (и, стало быть, цивилизационного) опыта. Если вынести за скобки столь частые в истории примеры особо жестоких «накатов» варварства и нигилизма (преднамеренное разрушение памятников мысли и веры, глумление над мертвыми

¹⁵ История языков дает разительные примеры таковой амбивалентности, запечатлившей себя в радикальном расхождении смыслов одних и тех же понятий и корнесловий. Так, напр., корень “dev” во многих индо-европейских языках связывается с божественностью, а в языке Авесты – с демонией; слово “domovina” в сербо-лужицких диалектах обозначает родину, а в украинском – гроб; слово “Gift” в немецком обозначает яд, а в английском – дар... Труды по истории и сравнительному анализу корнесловий в индо-европейских и афразийских (семито-хамитских) языках дают огромный материал на сей счет.

¹⁶ Один из блестящих историографических примеров на сей счет – книга тартуской исследовательницы Е.А. Погосян «Петр I – архитектор российской истории» (СПб.: Искусство-СПб, 2001), где рассматривается история официальной символики и государственного праздничного церемониала, а также принципы построения календарей в России на протяжении цивилизационно переломных 1690 – 1730-х гг.

талами, осквернение захоронений, садическое упоение пытками и показательные расправы с неповинными), – то уважение к отошедшему или павшему или же к месту его погребения знаменует собой не только некоторый внутрицивилизационный порядок, но и порядок межцивилизационного (в нынешнем просторечии – «цивилизованного») взаимодействия.

В любой из цивилизаций так или иначе доминирует отношение к жизни как к *сохранению Бытия*, наполненного, однако, амбивалентными связями радости и страдания. Однако локальные акценты в этом, по существу, общечеловеческом подходе расставляются по-разному и в самых различных сочетаниях и соотношениях. Жизнь может толковаться и как благодатный дар, и как предопределение, и как завоевание, и как испытание, и как очищение, и как наказание, и как задача нашего личного и/или группового самоопределения.

В любой из цивилизаций доминирует отношение к смерти как к некоей условной или же безусловной антитезе жизни и одновременно – как к плате за жизнь. Однако и здесь этот, по существу, общечеловеческий круг понятий может дробиться в различных человеческих сообществах и группах – опять-таки – по-разному. Воистину, что есть смерть: уход навсегда? Избавление души от гнета прижизненных искушений и страданий? Рубеж очередного воплощения? Рубеж темного, страдальческого или полусознанного существования или же очищение, просветление в иных мирах? А кто сами отошедшие? – участники анимистического круговорота? Вредоносные или же благодетельные или же безразличные к оставшимся на Земле существа? Существования, обратившиеся в ничто или же отрешенные в своем блаженстве или страдании? Возможные потусторонние ходатаи за живых? Или же объекты почитания или даже попечения со стороны живых?

Из сочетаний вопросов и ответов на них складываются различные лики цивилизаций, различные предпосылки внутрицивилизационной стадильной динамики, различные «позитивы» и «негативы» межцивилизационных взаимодействий, различные модели внутрицивилизационных кризисов и коллапсов.

Вся эта головоломная комбинаторика говорит о несводимости феномена цивилизации, в частности, к ее жестко трактуемым религиозно-философским основам. Однако, не поставив всерьез вопрос об этих основах (или, иными словами, о *базовых религиозно-философских смыслах*), мы тем самым обесцениваем и научный цивилизационный дискурс как дискурс о сложном и противоречивом единстве человеческого рода и как дискурс о структуре и динамике нашего исторического универсума.

Действительно, проблемные блоки мировых цивилизаций, в особенности те, что заданы «осевыми» эпохами истории¹⁷, по существу, родственны, но у них *разная грамматика сочленений*, разные акценты и ударения внутри каждого из блоков. И – разные антиномии, пронизывающие собой цивилизационный опыт: напр., рациональности и веры на Западе; святости и греха в России¹⁸; власти и культуры в

¹⁷ Вслед за Ясперсом и Айзенштадтом можно говорить о двух «осях» истории – религиозно-философской и научно-технологической. Однако на наших с вами глазах формируется и третья, «информационная» ось, не только оспаривающая, но и во многом вбирающая в себя проблематику двух предшествующих.

¹⁸ Для цивилизационного облика послепетровской России стала характерной находящаяся в сложном отношении с антиномией святости и греха болевая антиномия приспособительного коллективизма и личной креативности. Эта новая, послепетровская антиномия легла в основу социальной рефлексии как российской школы «субъективных социологов» (Лавров, Михайловский, Кареев), так и части русских религиозных философов (Соловьев, Бердяев, Федотов). И эта же антиномия определила

Китае; смирения и протеста в исламе; идеализма и практицизма в еврействе; мироотрицания и жизнеутверждения среди народов Индо-буддийского ареала; самоуничтожения (этой оборотной стороны корпоративной солидарности) и компенсирующего самоуничтожение нарциссизма – в цивилизационном опыте народов Латинской Америки¹⁹; преувеличенной осторожности и отчаянного риска – в особой цивилизационной общности народов Кавказа...

Причем столкновение и многоуровневое взаимодействие такого рода антиномий – всегда боль, всегда драма. Таким образом, любая из условно выделяемых цивилизаций предстает нашему теоретическому взору как некое многосоставное и не вполне устойчивое смысловое поле, постоянно испытываемое на разрыв.

4. Если бы мне предложили сформулировать в самом общем виде представление о человеческой реальности (или, по выражению о. Тейяра, о «феномене человека, человеческом феномене» – “*phénomène humain*”), то я прежде всего указал бы на три условных ее пласта:

- социотехника,
- цивилизация,
- духовность.

Условны не только эти три пласта. Условны и рубежи между ними. Более того, любое конкретное социогуманитарное исследование имеет дело не с этими пластами как таковыми, но с процессами их взаимоналожения и взаимодействия. Именно эти процессы и образуют живую ткань человеческой действительности – индивидуальной, коллективной, универсальной. Но пренебрежение теоретическими дистинкциями приводит познание лишь к хаосу. Так что попытаюсь более четко и развернуто выявить представление об этих трех пластах, или мирах.

Мир социотехники. Так обозначил бы я внешний, эмпирический горизонт человеческой активности, наш материальный и институциональный «праксис». Этот мир составляет важнейший предмет исследовательских интересов тех ученых, которые более всего озабочены познанием социально-экономических и политических измерений человеческой истории.

Мир цивилизаций связан по преимуществу с теми нормами, ценностями, образами, понятиями, страстями и т.д., которые явно или неявно образуют основу процессов обучения и самообучения людей, их непрерывно длящейся социализации, внутренней и внешней трансляции культурно-исторической памяти человеческих обществ, их приспособления к меняющимся условиям существования. Хотелось бы указать в этой связи на важность и общественную признанность правовой сферы как на существенную характеристику развитости цивилизационных систем.

Исследование этой сложной образотворческой и информативной области цивилизационных отношений занимает прежде всего тех ученых, чьи интересы лежат по преимуществу в сфере отношений социокультурных.

собой и внутренние цивилизационные противоречия советской и постсоветской эпох, включая не только самое Россию, но и сопредельные ей республики (см.: Молодежь Кавказа. Между прошлым и будущим. Материалы исследовательского проекта. – М.: И.В.Балабанов, 2007).

¹⁹ Собственно, это – одна из разгадок внутриличностной и коллективной «виоленсии» как одной из важнейших цивилизационных характеристик Латинской Америки. Но нечто подобное можно было бы сказать и при расширительной трактовке проблемы «амока» в цивилизации Нусантары (культурно-историческая общность народов Малайзии, Индонезии и Филиппин)...

Важно иметь в виду, что понятие цивилизации относится прежде всего к осознанной истории человечества: бóльшая часть нашей «хронологической истории» (от завершения антропогенеза, имевшего место примерно полмиллиона лет назад – до возникновения земледельчески-городских форм общежития, заявивших о себе не более 10 тыс. лет назад) была обозначена Ясперсом как «непроясненное» (Dunkel). Но всерьез мир цивилизаций конституируется и осознает себя лишь начиная с «осевой» эпохи (две с половиной тыс. лет назад), а ныне – в глобализационную эпоху – обнаруживает себя на некоторой универсальной критической черте. И в этом смысле – здесь я не могу не согласиться с Ортегой – цивилизация выглядит как «умопостигаемое историческое поле» каждого народа именно в период предсовременной осознанной истории²⁰.

Мир духовности связан с отчасти невыразимыми, латентными, во многих отношениях даже невербальными отношениями людей. Он с трудом транслируется, с трудом охватывается национальными программами обучения. Он действует в межсубъективных связях по преимуществу как некая спонтанность или даже как некий дар, хотя и сам передается не без участия многотрудного опыта обучения и самопознания. Опираясь на круг идей философа и науковеда Майкла Поланьи, мы могли бы определить этот мир как мир безмолвного (tacit), неявного, личностного знания. Было бы в корне неверно настаивать, что у этого мира нет особых когнитивных, логических и ценностных структур. Но структуры эти так сложны и парадоксальны, так интимно связаны с человеческой спонтанностью и – если вспомнить Пушкина – с человеческой «тайной свободой», что они могут выходить далеко за пределы всех усредненных житейских или цивилизационно-культурных норм. Будучи глубоко укоренен в этих нормах и прорастая сквозь разнообразные формы их полувербальной трансляции, мир духовности благодаря неявным своим структурам приобретает в любом поколении ту или иную степень внутренней автономии перед лицом своих внешних – цивилизационных или социокультурных – предпосылок.

Мир отношений духовных и есть то присущее развитой человеческой реальности «царство свободы», которое, рождаясь из отношений «царства необходимости» (отношений социотехнических и цивилизационных) и отчасти спасая эти отношения своим присутствием, в конечном счете трансцендирует их.

Заранее предвижу недоуменный и закономерный вопрос: а как же в этой трехчленной схеме обойтись без понятия культуры? И каково возможное соотношение понятий культуры и цивилизации?

Определений культуры – научных, публицистических, обиходных – едва ли не тысячи. И все они, как правило, располагаются между двумя полюсами значений: с одной стороны – набор или система глубинных человеческих регулятивов (так чаще всего у философов), а с другой – комплекс всего сотворенного человеком (так чаще всего в археологии или описательном искусствоведении). А мне бы хотелось, не перечеркивая этой антиномии «чистых» смыслов и комплекса людских трудов (ибо и в ней – важнейший познавательный потенциал, акцентирующий сложность именно *человеческих* основ понятия культуры), поставить вопрос несколько по-иному. Ибо для меня культура есть прежде всего некий *язык (или языки) соотношения* – человека с человеком, человека с природой, человека со Святыней. И – в конце концов – человека с самим собой. Тот язык соотношения, который пронизывает и отношения социотехнические, и цивилизационные, и – отчасти – отношения

²⁰ Ortega y Gasset J. Una interpretación... P. 84.

духовные. Конкретные же языки культуры не только порождаются этими отношениями, но и – в порядке обратной связи – порождают эти отношения. В этом смысле культура, как сказал бы покойный М.К.Мамардашвили, – бытийственна.

Грани между понятиями культуры и цивилизации в высшей степени условны. Здесь важна разница в акцентировках. И всё же – если культура мыслится прежде всего как процесс полагания человеческих смыслов, то цивилизация, скорее, – как процесс их распространения, закрепления, институционализации. И – если угодно – усреднения, осреднения, приспособления к жизненной эмпирике. Если культура во многом связана с процессами внутреннего самоосуществления человека, то цивилизация выглядит как процесс коллективной адаптации (и – опять-таки – закрепления!) культурных реалий. Культура, скорее, персоналистична, тогда как цивилизация – коммуникативна. (Иное дело, что личности не может быть вне коммуникации, а коммуникации – вне личности. Но тем существеннее и насущнее взаимосвязь понятий культуры и цивилизации. И тем насущнее необходимость их условного разведения).

Далее, если принять во внимание то обстоятельство, что в фокусе всего нашего рассуждения лежит именно понятие цивилизации и если позволить себе описание цивилизации именно как *текста* («цепочки Хороса – Рашковского»), то сферу социотехнических отношений можно представить себе как ее (цивилизации) *подтексты*, а сферу отношений духовных – как пронизывающие цивилизацию и трансцендирующие ее *надтексты*.

Или, если позволить себе сравнение цивилизации со структурой человеческой личности или же – что еще точнее – со структурой межчеловеческих связей, то область социотехники можно отчасти уподобить области операциональных умений, область собственно цивилизации – области ментальной, область же духовную – так или иначе осознаваемому и переживаемому смысловому опыту.

Но как бы не описывали мы все эти наши триады, – человеческую реальность невозможно уподобить некоему статичному трехслойному тарту: отношения между пластами всегда динамичны и напряженны; они вопрошают, пронизывают, активизируют, провоцируют друг друга. И всё это – благодаря именно языкам культуры...

Социотехнические новшества иной раз легко, хотя и со всяческими модификациями, передаются в межцивилизационных пространствах; собственно цивилизационный – срединный – пласт выглядит наиболее консервативным и наименее поддающимся «огню» рациональных или ценностных ревизий; область же духовных смыслов питает цивилизационную действительность, образуя высокие ярусы межцивилизационного общения и определяя собой расцветы цивилизаций, но она же и подвержена самым парадоксальным формам отчуждений и извращений²¹. В таком раскладе культура предстает нам в роли универсального посредника и – посему – собирателя и преобразующего фактора (вектор же преобразований – особый вопрос) человеческой реальности.

Питающая глубинные пласты культуры тонкая интеллектуальная и духовная организация – плод веков подспудного человеческого развития – сталкивается в той

²¹ Вспомним, напр., полосы цивилизационной истории Испании XVI – XVII вв.: рядом с великими мистиками, поэтами, художниками, гуманными правоведами – социальный блок инквизиторов, благочестивых стукачей, колониальных авантюристов, пройдох-люмпенов. А случалось и так, что великая гуманная поэзия и инквизиторская практика могли совмещаться в одном лице: Лопе де Вега!

или иной мере с развитыми и подчас отчуждающимися от своих духовных и культурных предпосылок системами социотехническими и цивилизационными²².

Экзистенциальный опыт культуры и коллективный опыт цивилизации – по определению – небесконфликтны. Люди цивилизации нередко преследуют, травят, распинают людей культуры; но и люди культуры иной раз бывают не только критичны, но и агрессивны в отношении людей цивилизации. Однако такого рода столкновения не только накаляют градус дрящущейся сквозь века культурной и цивилизационной действительности, но нередко и сообщают и культуре, и цивилизации некую инъекцию самопознания и, стало быть, человечности, компенсирующей излишнюю жесткость и ригоризм как цивилизационных, так и культурных норм. Что, впрочем, случается не так уж часто. А уж если случается – то на века.

5. Во всяком случае, развитые и жизнестойкие цивилизационные общности, пронизываемые глубокими и подчас универсальными, интеллектуальными, эстетическими и религиозными смыслами, – не «монадны» (как это казалось Н.Я. Данилевскому, К.Н. Леонтьеву или О. Шпенглеру, не говоря уж о нынешних их эпигонах), но гибко структурированы и не даны в состоянии категорического отъединения друг от друга, но – скорее – напротив: в состоянии вызывающего, провоцирующего и духовно пронизывающего *соразвития*. В ходе межцивилизационного взаимодействия транслируются и преобразуются те человеческие смыслы, которые развиваются и проявляют себя в языках и обычаях, в процессах философской, научной, технологической, художественной, религиозной и правотворческой практики и развитие которых существенно корректируется (вплоть до новых творческих форм или же – напротив – вплоть до опустошения и деградации) социотехнической и цивилизационной средой.

Еще Тойнби отмечал, что за каждой из жизнедействующих в нынешнем мире цивилизаций – огромное этнокультурное, лингвистическое, технологическое, социоэкономическое и религиозное *a priori*, и облик каждой из цивилизаций складывается в результате сложнейших пространственно-временных процессов ассимиляций, синтезов, становлений²³. Но кольми паче важно иметь в виду эту мысль великого британского историка именно сегодня, в эпоху глобализации, когда идеи, понятия и смыслы, вынашивавшиеся в лоне конкретных цивилизаций, утрачивают границы, да и сами цивилизации, диаспоризуясь, утрачивают былые строгие географические маркировки и былую строгую культурную стилистику!

Для примера – посмотрим в цивилизационный облик нынешней Индии, обрастающей, кстати сказать, мощнейшей диаспорной инфраструктурой в странах Запада, Южной Африки, Юго-Восточной Азии, Карибского бассейна. Цивилизационное *a priori* нынешней Индии – не только традиционно-индуистское (языки, верования, джато-кастовые системы общежития и свойственная им культура межкастовых иерархий, фракций и коалиций), но и исламское (непрерывные монотеистические искания, в той или иной мере обосновывающие идею родовой, универсальной основы каждого человека) и европейское (столь существенные для Индии XIX – XXI столетий идеи научной и технологической рациональности и правоогражденного статуса индивидов, групп и общества в

²² Этой последней мыслью я обязан своему сыну – историку-гебраисту Борису Рашковскому..

²³ См.: Toynbee A.J. A Study of History. Abridgement of Volumes I-VI by D.C. Sonervell. – N.Y. & L.: Oxf. Univ. Press, 1947. P. 12-13.

целом)²⁴... Или – посмотримся в цивилизационный облик Арабо-исламского мира, еще со времен первоначального ислама и сложения текстов Корана и Хадисов мучающегося унаследованной от древнего Ближнего Востока и античных философских исканий антиномией всеохватной простоты абсолютной монотеистической веры («таухид») и головоломной, да притом и нарастающей во времени сложностью (воистину «языческой» сложностью!) реальной истории...

Далее. Великие мировые религии и традиционные религиозно-философские системы во многом формировали собой традиционные общества прошлого. Последними же во многом определялся весь прежний цивилизационный «атлас» человечества. Однако великие научные и философские открытия Нового времени (посткоперниканская Вселенная, упор посткартезианской мысли на самоанализ мышления в субъекте и в процессах intersубъективных взаимодействиях, открытие социокультурной проницаемости человека в гегельянстве и его производных) вкупе с великими антитрадиционалистскими революциями (от Нидерландской до Китайской) во многом подорвали и релятивизировали этот прежний «атлас». Он, разумеется, существует и поныне, но – уже лишенный прежней и жесткой не только что пространственно-временной, но и смысловой определенности. Глобальные товарные, финансовые, лингво-этно-демографические, информационные и культурные потоки создают уже совершенно иной – грозный и конфликтный, но во многих отношениях качественно новый мир. В этом новом мире несомненно присутствуют и взаимодействуют и подчас даже своеобразно гальванизируются элементы традиционных наследий. Но вот сам *контекст* этих взаимодействий и гальванизаций – качественно и беспрецедентно нов²⁵.

6. Попытаюсь подвести некоторые итоги сказанному.

Что же нового сообщает нам весь этот сложный и драматичный комплекс наблюдений над процессами развития жизни и мысли последних столетий в плане познания этого конфликтного, но проницаемого мира цивилизаций? И каковы новые, остро-современные перспективы осмысления занимающего нас цивилизационного дискурса?

Наблюдение первое. На мой взгляд, цивилизационный дискурс (буде он не доведен до бессмысленной абсолютизации) чрезвычайно важен и полезен для постижения как истории становления великих традиционных («осевых») обществ – истории их культурного и социо-экономического расцвета, истории их частичной эрозии на протяжении последних веков, – так и истории становления сложных и далеко не всегда устойчивых систем глобального общежития, отчасти усваивающих, преобразующих и воспроизводящих наработки великих культурно-исторических традиций прошлого. Не отсюда ли – столь характерный для нынешнего времени жадный (хотя подчас и грубо коммерческий) спрос на религиозное, философское и эстетическое наследие великих традиционных цивилизаций, включая цивилизации

²⁴ Здесь – едва ли не важнейшая из причин столь прочной укорененности англоязычия (включая нормативный English English, компьютерный American English и десятки местных обиходных Indish'ей) в цивилизационном облике Индии XX – XXI веков. Потребность в англоязычии усложняется и этно-лингвистической пестротой не только Индии как таковой, но и многих ее штатов.

²⁵ Эту проблему почувствовал еще Тойнби в первой половине прошлого столетия; разработке этой проблемы посвящены труды прежде всего ученых школы «Анналов», Ш.Н.Айзенштадта, Э.Ласло, И.Валлерстайна и др.; у нас это труды А.С.Ахиезера, А.П.Назаретяна, А.А.Пелипенко, Э.В.Сайко, М.А.Чешкова и др.).

Запада и Востока, Севера и Юга?²⁶ Как тут не вспомнить мысль до сих пор толком не понятого Тойнби, что история человека и человеческих массивов есть непрерывное балансирование как бы «на острие бритвы», когда каждый раз заново решается вопрос о выборе между самоубийственностью безоглядного самоутверждения и «эвтаназией» отречения от самих себя²⁷.

Таким образом, переосмысленный нами цивилизационный дискурс выдвигает на первый план проблематику человеческого *соразвития*, не упраздняющего, но перекрывающего культурно-исторические барьеры между различными массивами человечества. Даже такая, казалось бы, самодовлеющая цивилизационная общность, как традиционно-китайская, не может быть понята, исходя исключительно из ее чисто внутренних предпосылок. Сам ее облик в значительной мере сложился под влиянием значимых контактов с народами Евразийской Степи, с племенами нынешнего китайского Юга и Юго-Запада, с Индией, с народами Юго-Восточной Азии, с исламом и ближневосточным христианством, а в последний, Маньчжурский период традиционной истории Китая на пороге Синьхайской революции – с Западом, Россией и Японией.

Любая цивилизационная действительность во многом подсказывается взаимосвязанными процессами внутренней динамики и внешних контактов, – стало быть, с процессами постоянных дифференциаций, перегруппировок и преобразований определяющих факторов истории. И следовательно – *неравномерностью* всего хода исторических процессов.

А в «неравномерных» исторических ситуациях кто-то – по определению – выигрывает, а кто-то проигрывает. Но и адаптационные процессы среди проигравших иной раз могут оказываться предпосылками новых разворотов не только их собственной, но и глобальной истории. Вот – на сей предмет – элементарный пример из истории отечественной: «проигрыш» и коллапс традиционной цивилизации России, удостоверенный событиями Первой мировой войны, оказался одним из важнейших источников всей последующей динамики истории глобальной. А уж в какой мере «выиграли» сами россияне, вольно или невольно оказавшиеся на ее переднем крае, – вопрос особый, дискуссионный и подлежащий компетенции историков и философов будущих времен...

Так обстоит дело с проблемой цивилизационного дискурса как одного из возможных теоретических ключей к проблеме общечеловеческого соразвития.

Наблюдение второе. «Классики» цивилизационного дискурса, исключая Тойнби, испытавшего на себе мощные влияния христианской теологии, марксизма и – отчасти – венской школы психоанализа, явно недооценивали силу внутренней конфликтности в лоне любой из цивилизационных общностей²⁸: верхи – низы, город – деревня (или степь: смотря по историческим обстоятельствам), центр – периферия, элита – массы, официальные ценности и смыслы – низовые «контркультуры»²⁹...

²⁶ Не потому ли для нас, россиян, становится столь важным сложное культурно-историческое наследие нашей собственной, строившейся на перекрестьях самых разнообразных мировых влияний российской цивилизационной общности?

²⁷ Toynbee A.J. An Historian's Approach to Religion. – L., etc.: Oxf. Univ. Press, 1956. P. 3.

²⁸ Позднее, уже на исходе XX века, эта проблема оказалась в фокусе макросоциологических интересов Ш.Н.Айзенштадта.

²⁹ Это наблюдение вновь возвращает нас к вопросу о «смысловых цепочках» цивилизационного текста. Здесь важно иметь в виду, что тенденции «контркультурного» протеста включают в себя не только прямолинейное сопротивление, но и такие явления, как сектантские и эзотерические искания, юродствование, смеховая культура... За всем этим комплексом явлений угадываются попытки

Глубокая внутренняя амбивалентность, коренящаяся в психо-соматическом и социокультурном становлении человечества, – родовой и неизбывный знак любой человеческой реальности. Однако же накопление внутрицивилизационных противоречий, сочетающееся с неблагоприятным стечением внешних обстоятельств, так или иначе испытывает любую цивилизационную общность, что называется, «на разрыв».

* * *

Покойный Л.И. Рейснер дал едва ли не самое лапидарное определение среди условных понятий цивилизации: способ общения³⁰. Я бы дал определение более пространное: понятие цивилизации означает – в конечном счете – самый общий, внутренне подвижный и вариативный проект (или полусознанную стратегию) человеческого жизнеустройства. Причем проект, ориентированный во времени и пространстве на «среднего» человека, на «среднюю» социо-историческую ситуацию, на «средний» экологический стандарт. Однако, вся сложность в том, что жизненность, жизнестойкость этого условного проекта испытывается на прочность как раз экстраординарными ситуациями или людьми. Причем экстраординарными людьми не только «сверху» (пророками, мыслителями, учеными, поэтами...), но и «снизу» (деспотами, демагогами, диктаторами, аферистами...). И весь процесс цивилизационного развития есть процесс удачного или неудачного приспособления усредненных человеческих матриц к Вызову (у Тойнби – Challenge) экстраординарных обстоятельств и событий.

Действительно, как отвечивал в своей продолжающейся истории Запад на вызов светского рационализма и связанной с ним индустриализации? Как отвечивала крестьянская (социально и ментально крестьянская!) Россия на вызов марксизма? Как отвечает нынешний Арабо-исламский мир на вызов глобализации (с ее сложной и амбивалентной проблематикой социокультурной унификации и непрерывной инновационности, массового конформизма и личной креативности)?³¹ Ни один серьезный историк, философ, политолог, психолог, сталкивающийся с этими вопросами, не в состоянии дать на них гладкий и однозначный ответ.

Вообще, три-четыре последних тысячелетия сколько-нибудь осознанной человеческой истории могут показаться подобием виртуального кладбища прошедших по лицу Земли человеческих общностей. Тех, что либо погибли, либо вымерли, либо растворились в других, либо неузнаваемо изменили свой лик.

экзистенциального ответа на жесткость социальной и духовной регламентации со стороны традиционных (да только ли традиционных?) обществ. – См.: Клибанов А.И. Юродство как феномен русской средневековой культуры // Диспут. М. 1992. Янв. – март. № 1.

³⁰ Рейснер Л.И. Цивилизация и способ общения. – М.: Наука, 1993.

³¹ Одно из интересных проникновений современной литературы в эту проблематику – опубликованный в 1983 г., а у нас переведенный лишь в 2007 г. роман Салмана Рушди «Стыд (Shame)».

Согласно поэтической философии романа, одна из родовых черт «восточного» (т.е. – по существу – традиционного) общежития – «стыд» как страх «потерять лицо», страх признать свою непохожесть на других, страх признать свою неправоту или ошибку, страх, пересилив себя, выйти навстречу непредвиденным людям или обстоятельствам. Но этот «стыд» потерять даже не личность, а личину – стоит на пути развития гражданственности, научного знания, философствования. А ведь самокритика, умоперемена (греч.: метанойя – Мф 3:11), постоянный процесс открытой самокоррекции и перерешения самого себя и образует главную тему «мудрости Запада» (Бертран Рассел) и человеческого прогресса в подлинном, а не имитационном смысле этого слова. И вот эта-то недостаточная способность к умоперемене, к «метанойе» – одна из центральных проблем нынешних ориентальных, да и отчасти латиноамериканских коллективных неврозов и «виолений».

Удивительно, однако, то, что вырвавшиеся из биогенетических предпосылок антропогенеза, возникавшие и слагавшиеся в цивилизационных рамках и существенно перераставшие эти рамки, казалось бы, хрупкие духовные наработки человечества оказались едва ли не самым прочным из того, что связует историю в некое значимое единство, что делает историю кратковременных земных человеческих существований воистину человеческой историей «на земле живых».

Действительно, при изучении любой из сохранившихся в нынешнем мире цивилизационных общностей или систем (сколь бы условны ни были наши цивилизационные «атласы» и классификации) всегда поражаешься многозначному характеру духовного опыта людей в любой из этих общностей. Эта многозначность духовного опыта связана не только с легитимизацией принятых в данной цивилизационной системе институтов прямого или косвенного «присвоения человека»³²; не только с компенсацией крайностей данной цивилизационной системы, ее «бремен тяжелых и неудобноносимых»³³; не только с закреплением, но и с оптимизацией и смягчением социальных «цензов» и иерархий³⁴. Эта многозначность связана и с опытом противления отчуждению/присвоению ради вящего сохранения и развития человека как индивида и человека как рода. Это относится к различным формам человеческого творчества – к языку, искусству, религии – в первую очередь, но также и к философии, науке, праву, технологии (ибо они тоже – в своем роде – духовны).

И эти духовные области – не только области воспроизводящегося отчуждения (иными словами – присвоения человека), но и пространства продолжающейся в веках его компенсации и творческих попыток его преобразования в более достойные формы человеческого существования.

Великие и многозначные человеческие эстафеты социотехники, цивилизации и духовности, пройдя сквозь тысячелетия уже отчасти «закатывающейся» цивилизационной истории, во многом определяют собой противоречивую реальность нынешнего «глобального» мира. Так что наследие великих цивилизаций прошлого и настоящего – пусть в облике неожиданном и преобразованном, – возможно, всё же будет действовать в истории будущих поколений.

А.А. Пелипенко

СМЫСЛОГЕНЕТИЧЕСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ ИСТОРИИ ЦИВИЛИЗАЦИЙ

Как требует академическая традиция, темы подобного рода необходимо начинать с основательной методологической преамбулы. Тем более что именно методология является сегодня камнем преткновения как для цивилизационного анализа, так и для исторической науки в целом, с которой он тесно сопряжен. Однако если даже в предельно сокращенном виде заняться обзором имеющихся на сегодняшний день концепций всемирно исторического развития и, соответственно, теорий цивилизационного процесса, то он займет столько места, что добраться до

³² Термин, введенный и обоснованный в трудах нынешнего русского востоковеда и философа Г.С.Киселева.

³³ Мф 23:4.

³⁴ Тема сострадания и снисхождения к слабому или проигравшему, «милости к падшим» (Пушкин), а также и тема ободрения слабого – одна из важнейших тем высокого культуротворчества, начиная со времен Древнего Египта.

сути дела уже не будет никаких надежд. Поэтому, придется, по необходимости, ограничиться лишь отдельными замечаниями по ходу основного изложения.

Впрочем, если позволить себе некоторые обобщения, почти все означенные концепции нетрудно разделить на две большие группы, которые можно условно назвать эволюционистскими и локалистскими. Обратной стороной этой дихотомии выступает бесконечный спор между детерминизмом и релятивизмом, признании или непризнании правомочности самого понятия всемирной истории и т.д. Есть впрочем, одна причина, отчасти извиняющая уход от подробных методологических прелюдий. Смыслогенетическая концепция вводит в анализ цивилизационного процесса *антропный фактор*, что с одной стороны, соответствует современным тенденциям и ожиданиям, но с другой, принципиальным образом отличает ее от подавляющего большинства вышеозначенных теорий.

Итак, в чем же суть смыслогенетического подхода к историко-цивилизационному процессу? Ключевой тезис таков: разница между культурными соответственно, цивилизационными системами³⁵ коренится в разных способах смыслообразования, т.е. образования, конвертации, интерпретации и трансляции смыслов. Поэтому, ступени анализа восходят от *когнитивных технологий к ментальным структурам, далее к социокультурным практикам и, наконец, к единичным фактам и событиям*. Суть смыслогенетического взгляда на историю заключается в том, что она не есть, прежде всего, история ответов человека на вызовы внешней среды, а история имманентного саморазвития смысловых полей и соответствующих им социокультурных практик, понимаемая как внутренний двигатель эволюции социокультурных и цивилизационных систем. Здесь не уйти от вопроса о внешних и внутренних силах, в совокупности определяющих историческое бытие этих систем. Если вопреки постмодернистским запретам, которые сейчас уже вызывают не столько восторженный ажиотаж, сколько скуку и раздражение, все же признать очевидное: что история не есть бессвязный и бессмысленный набор дискретных эпизодов, то, прежде всего, следует пояснить смыслогенетическую позицию в отношении проблемы детерминизма. Отбрасывая традиционные линейно-провиденциалистские схемы гегелевско-марксистского толка, предполагающие наличие в истории некоего генерального плана и т.п., смыслогенетический подход (в согласии с некоторыми другими) исходит из наличия в истории сквозных векторов, берущих свое начало, («разгон»), на более ранних этапах системно-эволюционного процесса. Смыслогенетическая позиция основывается на том, что в основе исторической динамики лежат системные трансформации способов смыслообразования, выступающие, с одной стороны источником формирования ментальных структур человека как исторического субъекта и, с другой – фундаментом любых социально-исторических практик. Таким образом, можно говорить о двуедином принципе исторической динамики, охватывающем развитие структур человеческой ментальности в их нерасторжимом единстве с генезисом культурно-цивилизационных систем.

Что представляют собой означенные сквозные векторы? В контексте темы доклада отмечу основные, хорошо известные по общей теории систем:

³⁵ В этом положении содержится и смыслогенетическое решение пресловутого вопроса о соотношении культуры и цивилизации; последняя понимается как подсистема первой. Культура, как все системно организованное пространство внебиологической активности человека включает в себя широко понимаемую цивилизацию, а также и мир человеческой ментальности, тогда как цивилизация есть лишь внешнее, эмпирическое проявление культурных практик и их наличных продуктов, да и то лишь начиная с определенного исторического момента.

1. усложнение системных структур, инициирующее расширение комбинаторных возможностей и, соответственно, временное уплотнение эволюционных процессов.

2. нарастание субъектности – автономности и самодостаточности систем. Здесь требуется пояснить, что смыслогенетическая теория постулирует в историко-цивилизационном процессе *двойную субъектность*: человека как субъекта истории и субъектность самой Культуры, представленной всегда конкретными локализованными во времени и пространстве культурно-цивилизационными системами.³⁶

3. Нарастание дифференцированности системных структур

4. Уплотнение пространственно временных параметров эволюционирующих систем. темп эволюции не только ускоряется, но и материалом последней служат все более пространственно сжатые и «упакованные» структуры. (Это обстоятельство, гораздо реже учитывается в анализе, чем общеизвестный фактор ускорения).

Поясню употребление в данном контексте термина *эволюция*. Под ним понимается направленное движение к предельному развитию и проявлению набора качеств, имплицитно (по геному) присущих системной структуре любого уровня с включением также и потенциала системных трансформаций как ответов на вызовы внешней среды. Подчеркну: эволюция – понятие безоценочное. Сама по себе она не хороша и не плоха: позитивные оценки возможны лишь глядя изнутри самой системы.

Смыслогенетика практически не использует понятие прогресса; этот термин в его традиционно сложившемся употреблении есть взгляд на эволюцию из мира «человеческого, слишком человеческого», с неизбежностью ценностно окрашенного и ограниченного горизонтом индивидуального существования, пусть даже экстраполированного на жизнь нескольких поколений в масштабе того или иного общества. Для внутренних структур истории, исследование которых сейчас приобретает все большую актуальность, никакого прогресса не существует.

Следует различать эволюцию отдельных систем и проявление сквозных макроэволюционных векторов. Второе не является простым продолжением первого: макроэволюционные векторы не просто «протягиваются» за рамки отживших свое время систем, прорастая в новых. Направление внутрисистемной эволюции может быть направлено и против общего вектора. Такова диалектика истории: сквозные векторы – это не всеобщий закон, а лишь генерализующая тенденция, опосредованная в реальной истории своей противоположностью – упрощением, унификацией, усреднением, редукцией, что выступает причиной попятных движений в истории. Противоборство этих тенденций носит ритмический характер, что прослеживается в наблюдениях за чередованием инновационных скачков и архаизирующих «откатов», которые, впрочем, далеко не всегда носят деструктивный характер.

Таким образом, говоря об эволюции, следует уточнять в каком направлении идет движение и что конкретно является предметом эволюции: отдельная подсистема, локальная система, стремящаяся эксплицировать свой генотип, или речь идет о макроэволюционном процессе. Соответственно и цели эволюционного процесса двойки. Для локальной культурно-цивилизационной системы – это предельная экспликация и реализация ее имманентного потенциала. Для

³⁶ О субъектности культуры см. подробнее Пелипенко А.А. Дуалистическая революция и смыслогенез в истории. М., 2007.

макроэволюционного процесса – это такое состояние, когда сложность ментальности человеческого субъекта, достигая критической величины, взрывает всю существовавшую до сих пор в истории системную диспозицию, где организующим систему контуром выступала социальность, а человеческий субъект выполнял, прежде всего, роль единичного элемента. Смысл макроэволюционного вектора, направленного на усложнение человеческой ментальности на то и направлен, чтобы превратить человека *в систему в системе* и, предельно развив его субъектность и самодостаточность, перейти к макросистеме следующего уровня – постисторического. Т.е. контур социального (надындивидуального) никуда, разумеется, не исчезает, но трансформируется и вытесняется с доминантных позиций. Такова логика тенденций, а сказать больше из сегодняшней временной точки, не впадая в безответственное фантазирование, почти невозможно.

Этот процесс перетягивания системного центра из социальных структур в самого человека начинается на наших глазах, что свидетельствует о начале нового макросистемного перехода. Можно сказать, что фактором, приводящим к «концу истории» или «эпохи цивилизаций» – это критическое усложнение «первичного элемента» – человеческого субъекта. Таким образом, история не имеет конечной цели – лишь направленности, интенции. Вдоль этих векторов-направлений выстраивается нелинейный эволюционный процесс, состоящий из дискретных итераций. (Итеративность эволюционного процесса определяется наличием означенных векторов). Единица процесса – культурно-цивилизационная система, обладающая своим специфическим геномом и предзаданными им границами имманентного развития. В этом она сходна с биологическим видом. И подобно природе, история не имеет финальной точки. Просто, в какой-то момент внутри исторического пространства рождается инокачественная историческому бытию человека *антисистема, отнюдь не отменяющая фактом своего появления историю*, вступающую в фазу инерционного доразвития.

Общий порядок исторической динамики определяется в контексте уровней системных переходов. Таковых три: *внутрисистемный, межсистемный и макросистемный*. Анализ первого, внутрисистемного, в наибольшей мере задается методологическими и эпистемологическими условностями, т.е. есть тем, что в каждом конкретном случае берется за целое. (Размытость представлений о границах систем – тема отдельного разговора). Другие переходы, обозреваясь с большей исторической дистанции, видятся более отчетливо, хотя и здесь, разумеется, немало разногласий.

Пример внутрисистемного перехода – от Российской Империи к СССР, межсистемного – от античности к христианству, макросистемного – от мифоритуальной системы к логоцентрической, а также переход от логоцентрической системы к постлогоцентрической, который осуществляется сейчас. Впрочем, здесь уже упомянуты понятия, связанные со смыслогенетическим подходом к общей периодизации всемирного культурно-цивилизационного процесса и требующие специального пояснения.

Последний рассматривается в контексте глобальной эволюции систем. При этом в рамках антропосистемы как целого выделяются две внутренние, последовательно сменяющие друг друга макросистемы: *мифоритуальная и логоцентрическая*. А современный системный кризис – начало (преддверие?) перехода от логоцентрической макросистемы к новой, не имеющей пока названия (условно буду называть ее постлогоцентрической). В свою очередь,

мифоритуальная система разделяется на два больших, хотя и неравномерных по времени, периода: *ранний культурогенез и эпоха ранних цивилизаций*.

Ранний культурогенез от олдувая до неолита включительно, как правило, выносится за скобки цивилизационного анализа и трактуется в прогрессистском духе, как некий смутный пролог последующего прогресса цивилизации. Однако, если отбросить прогрессистские aberrации, не смотреть на эпоху первобытности сквозь призму того, что было после нее, то нетрудно увидеть, что эта эпоха представляет собой вполне самостоятельную целостность. Своего рода цикл, начало которого – олдувай и отчасти ашель – эпоха, когда начала культуры еще инкорпорированы в морфофизиологическую оболочку антропогенеза. К эпохе мустье морфофизиологические и культурные факторы эволюции относительно выравниваются, после чего процесс переламывается, и культурные факторы начинают играть ведущую роль, подчиняя себе морфофизиологические. Отставание психо-физиологической эволюции от набирающей динамику культуры, в частности стало, по моему мнению, главной причиной «трагедии неандертальца» и утверждению господства человека современного вида. Но это был уже закат, «декаданс» первобытности. К сожалению, в рамках данного доклада, я не имею возможности остановиться даже на кратких характеристиках каждого из этих периодов, тем более, что доисторическая эпоха традиционно выводится за рамки цивилизационного анализа.

Ответом на системный кризис верхнего палеолита стал неолит – завершающий период раннего культурогенеза. Говоря предельно кратко, перечислю лишь самые главные характеристики этой в высшей степени значимой эпохи. Прежде всего, это фундаментальные изменения в ментальности, позволившие кардинальным образом изменить стратегии жизнеобеспечения, т.е. перейти от *относительно константного совокупного цивилизационного ресурса к перманентно расширяющемуся*. При этом речь не идет только о переходе от присваивающего к производящему хозяйству, но и о взаимосвязанном комплексе глубоких ментальных трансформаций, следствием которых стала и «революция символов» (Ж.Ковен), и окончательное складывание мифоритуального комплекса, после чего началось его ускоренное расслоение, без которого невозможен был бы «прорыв» к цивилизации. Тогда же окончательно сформировался и первый исторический субъект (индивид) – носитель родового и мифологического сознания. Индивид безраздельно господствует в культуре вплоть до заката мифоритуальной системы, которая наступила к концу II тыс. до н.э. и выразилась в упадке ранних цивилизаций.

Кризис мифоритуальной системы, вызванный эрозией мифоритуального комплекса и его неспособностью выполнять системно-интегративные функции выразился, прежде всего, в кризисе экзистенциальном – явлении гораздо более глубоком, в конечном счете, даже более значимым для дальнейшего хода цивилизационного процесса, чем такие внешние факторы как нашествие народов моря, Троянская война, изменение технологий и др., ибо ими были вызваны глубокие изменения в ментальных структурах. Изменения эти и послужили причиной того переворота в культурном сознании и в самой культуре, который, в смыслогенетической теории называется *дуалистической революцией*. Дуализм присущ мышлению и культуре изначально. Но экспликация, рефлексия и кристаллизация бинарного принципа произошла лишь под давлением кризиса мифологического мышления с его необъятным семантическим плюрализмом и смысловой поливалентностью. Эти свойства мифологического сознания на закатном

этапе мифоритуальной системы, когда миф и тем более ритуал перестали справляться с ролью цементирующей оболочки и сакрального ядра, стали выступать деструктивным началом. В условиях нарастающей хаотизации необходимо было собрать все бесконечно размножившиеся смыслы в некую упорядоченную структуру, а для этого, в свою очередь требовалось найти некий общий семантический знаменатель, под который можно было бы подвести критически атомизованную социальную общность и беспорядочный культурный материал. В результате весьма болезненных ментальных трансформаций такой общий семантический знаменатель был найден в виде этических категорий (в широком смысле - Добро и Зло со всеми их изофункциональными коррелятами), которым был придан статус системообразующих онтологических оснований.

Дуалистическая революция стала своего рода ядром мировой истории, ее сердцевинной и организующим центром. Культура, которая до того была все еще системой программ, опосредующих отношения человека с природой (как внешней, так и внутренней), сделала решающий шаг в отрыве от природы, замкнулась на себя и обрела витальные основания в себе самой. Архаический палеосинкретизм, в котором бессознательно прибывал индивид и который создавал тотальный контур неразрывного экзистенциального единства, распался. Его «реконструкция» и концептуализация вызвала к жизни фундаментальный смысловой комплекс, включающий в себя идею онтологического и духовного Абсолюта, эсхатологию и сотериологию, актуализацию архетипической роли культурного героя, презумпцию Должного и ряд других важных аспектов, которые в совокупности позволяют говорить о вступлении культурно-цивилизационного процесса в новую фазу и рождении нового исторического субъекта – логоцентрика. Это название присвоено новому типу культурного субъекта потому, что логоцентризм явился генерализующей и системообразующей характеристикой всей последующей эпохи вплоть до настоящего времени. Причиной тому то, что формой в которой культура утвердила свою отрефлектированную самодостаточность, было Слово (не в узко христианском его понимании).

Весь дальнейший ход истории – это неравномерное развитие логоцентрических дискурсов во всех сферах культурно-цивилизационного бытия. Алгоритм Дуалистической революции, осуществившей переход к логоцентрической парадигме таков: изначально хаотизованный культурный материал стягивается к полюсам, маркированным этическими категориями Добра и Зла со всеми их изофункциональными коррелятами, создавая тем самым концепт мирового дуализма, преодолевающего энтропию поздней мифоритуальной эпохи. Но остановиться в фазе напряженной раздвоенности было нельзя, отчего и происходит снятие онтологически противопоставленных полюсов в синтезе логоцентрического Абсолюта. Таким образом, культура полагает себя в виде трансцендентно-метафизического «гештальта» организующего и направляющего дискурсивные и цивилизационные практики. Это, разумеется, лишь очень грубая схема, но прежде чем ее пояснить, отмечу одно важное обстоятельство. Дуалистическая революция разрушает линейность исторического процесса. Теперь в истории действуют не один, а два типа субъекта, образующие цивилизационные общности: к индивиду прибавился логоцентрик. Это значит, что исторический процесс раздваивается: разные группы цивилизаций живут в разном историческом времени и в разных жизненных режимах. Для краткости, можно соотнести эту разницу с осевой и

доосевой цивилизационными стратегиями.³⁷ Отталкиваясь от этого положения, можно, наконец, избавиться от линейных схем,³⁸ которые словно проклятье довлеют над исторической теорией и постоянно конфликтуя с тяготеющим к локализму цивилизационным анализом.

Становление логоцентризма, частично совпадающее с эпохой ясперсовского осевого времени (800 – 200 до н.э.) и охватывающее период с конца I тыс. до н. э. по VII в., протекает в режиме дискретных фаз, каждая из которых соответствует своей ступени формирования логоцентрической парадигмы и представляет собой самодостаточный *модельный центр*, вокруг которого группируется цивилизационная периферия.

1. Первоначальное состояние – поздняя стадия палеосинкретизма. Она характеризуется общей энтропией – ослаблением мифо-ритуального ядра, что обусловлено, помимо всего прочего, чрезмерным расширением знаковых комплексов и «размазыванием» по ним экзистенциальной энергии партиципационного переживания. Привычное смыслообразование – «текущее» коннотативное вокруг относительно устойчивых ритуальных и «родоцентрических» иерархий – более не способствует сохранению прежней картины мира. *На этой начальной стадии принцип дуального разделения абстрагируется от ситуативной мифологической образности.* Но образное все еще доминирует над понятийным, и бинарный принцип еще прочно связан с конкретной семантикой. При этом связи между элементами смысловых структур сохраняют гибкость и текучесть: инверсионные перекодировки происходят легко, спонтанно и безболезненно для сознания, поскольку взаимоположенные значения оно еще не заключает в рамки жесткого оппозиционирования. Этой первой стадии соответствует модель Индийской цивилизации и ее периферии. Буддизм «всего лишь» придал беспредельному человеческое измерение, а мифо-ритуальный синкретизм лишь немного усилив бинарную структуризацию, впустил в себя абстрактно-понятийные начала, которые не стоит путать с мифологической и квазимифологической образностью индийской философии.

2. Семантика бинарных оппозиций глобализуется. Соотношение образное\понятийное переламывается. Теперь содержание обобщенных умозрительных конструкций доминирует над образно-чувственной конкретностью и выстраивается в структуру иерархического подчинения частного общему. Единичное, эмпирическое, конкретно чувственное становится модусом, частным случаем, внешним проявлением всеобщего – понятийного и умозрительного. Характерный пример – возведение семантем *ян* и *инь*, (первоначально означающих светлый и темный склон горы) в ранг метафизических категорий. На этой стадии глобализующиеся оппозиции уже тяготеют к взаимной поляризации, но в отношениях они находятся скорее *комплиментарных, чем антагонистических.* Это еще одна стадия расслоения и отступления палеосинкретизма. При этом глобализация оппозиций и переосмысление мира еще не вытесняет традиционной мифологической космогонии. Новая модель мира либо развивается на периферии

³⁷ Соотношение смыслогенетической историософии с ясперсовской концепцией осевого времени требует отдельного разговора.

³⁸ Речь идет, прежде всего, о пресловутой «трехчленке»: Древний мир – Средние века – Новое и Новейшее в разных ее модификациях. Первообытность вообще, как правило, выносится за скобки истории.

мифо-ритуального космоса, либо номинально с ней согласуется, не осознавая своей инакости (Конфуций не интересовался метафизикой). На этой стадии выстраивания глобализующихся бинарных структур возникают *симметричные семантические ниши* для категорий Добра и Зла, *Должного и Сущего, этического Абсолюта и его противоположности* в различных модификациях. На этой стадии человек в модусе культурного героя-мессии, центрирующий вокруг себя новообразованные смыслы, обретает более конкретные личностные черты, а степень его божественности определяется мерой компромисса с исходной мифо-ритуальной традицией. Напомню, однако, что функции древних богов-демиургов, если эти синтетические образы их и «наследуют», проявляются довольно вяло, а то и вовсе никак. Мир уже создан и состарился, и надо его спасать, чем собственно, и заняты великие учителя и пророки. Для наступающей эпохи *культурного героя* космология неактуальна. Оттого древняя космологическая семантика, поначалу включаемая в синтетическую образность героя-мессии, прежнюю магическую значимость сменяет, как правило, на *символическую* и оттесняется в область полусознанного. На прежней стадии это выражено в меньшей степени. Функции мирозидателя сохраняются у Будды – у великих учителей Китая их нет вовсе. Вообще, вышеозначенные черты более всего оказались выражены в культурно-цивилизационной системе Китая, который стал следующим шагом после Индии на пути утверждения логоцентрической парадигмы.

3. На следующей стадии дуальная оппозиционность обретает большую определенность и более выраженную структурность. Синкретические когнитивные техники оттесняются в сферу бессознательного. Понятийное господствует над образным, умозрительное – над чувственным, и это господство утверждается на уровне автомодели. Из этого, однако, не следует, что мифологической по генезису образности становится меньше. Просто она оказывается подчиненной по отношению к метафизической семантике модусов абстрактного духовного Абсолюта. Связь знака (образа) и означаемого, прежде основанная на магической эмпатии, становится более условной, конвенциональной и подвижной – сменяется, по существу, символической. Дуальные оппозиции в своих структурных нишах определились настолько, что между полюсами отношения уже не только комплиментарные, но и *антиномические*. А вследствие этого инверсионный и медиативный способы оперирования эксплицируются в их собственных качествах. На этой стадии набор структурных диспозиций наиболее широкий и, соответственно, палитра смыслообразования богатая, как никогда прежде. И тогда же происходит *кризис дуализма*, так что возникает необходимость заново «склеить» половинки разорванного мира и самого сознания. И хотя этот синтез в конечном счете достигается посредством утверждения монистического Абсолюта, пространство культуры представляет собой поле нескончаемой битвы между монизмом и дуализмом, захватывающей все срезы реальности. Это, с одной стороны, создает в культуре постоянное напряжение; с другой же, способствует динамичному развитию системы. Причем, каждая из стадий фиксируется, откristаллизовывается в особой, устойчиво воспроизводящейся культурно-цивилизационной системе. Так дуалистическая раздвоенность фиксируется в Иранской традиции, ранние формы монистического синтеза – в Иудейской.

4. Для завершающей стадии характерны решительный разрыв с древней мифологической традицией, наиболее жесткий антагонизм между полюсами оппозиций и, соответственно, крайне ригористические формы доктринального

монизма. Вся система становится более жесткой, и подспудное предчувствие невозможности окончательного слияния с новообразованным Единством вызывает невротическое напряжение. С этим связаны не только обостренная нетерпимость и ригоризм, но и постоянное стремление убрать, спрятать, завуалировать всякое «неправильное» (не послушное Должному) сущее. При этом отказ от древней мифологической образности отнюдь не означает более полного изживания синкретизма. Напротив, на этой стадии, пространство между исходной синкретичностью и монистическим синтезом предельно стиснуто. Разумеется, нельзя сказать, что синкретизис плавно и незаметно переходит в синтез – так не бывает. Но дистанция между неформулируемым палеосинкретическим единством и новым синтетическим Единым предельно коротка. Сказывается известный закон диалектики – совпадение противоположностей. Предельно разведенные полюса оппозиций «норовят» сойтись – посредством либо симметричного взаимоналожения, либо корреляций по тем или иным частным признакам. Стало быть, новообразованный синтез гораздо более, чем на предыдущей стадии, тяготеет к *неосинкретизису*, ибо структурно-функциональные различия между разведенными значениями так или иначе сглаживаются. Не в силах терпеть чрезмерную поляризацию значений, сознание прибегает к их погашению посредством все того же издревле освоенного «обволакивания» всевозможными коннотациями. Однако результат оно концептуализуется в парадигме монистического синтеза. Так логоцентризм облекается в монистические и уже, монотеистические формы. Эти процессы находят фазовое воплощение в цепочке модельных цивилизационных центров: Иран, Иудея, Греция. В Греции Логос вырвался, наконец, из оболочки мифа и приняв эксплицитный вид, переместился на господствующее место. Правда, такой переворот в ментальности требовал замены самого субъекта-носителя, что и произошло в форме падения античной цивилизации. Христианство как стадийно следующая ступень логоцентризма утвердилось уже в новом этно-культурном контексте. Последняя ступень – ислам, где логоцентризм достигает предельного выражения.

Эпоха Дуалистической революции была ознаменована также и рождением еще одного типа субъекта – *личности*. (Этот термин понимается не в узко психологическом смысле). Личность как максимально самодостаточный и самоактивный субъект, появилась еще в середине I тыс. до н.э., но цивилизация личности могла появиться лишь в Западной Европе в эпоху Ренессанса и Реформации. Эта третья великая революция – революция личности. Надо, впрочем, отметить, что революция эта, при всей ее значимости, протекала в рамках логоцентрической макросистемы. Новоевропейская цивилизация с ее прогрессизмом, индивидуализмом и другими общеизвестными характеристиками, которые нет сейчас возможности подробно перечислять, – финишный отрезок логоцентристской макросистемы. Вырастая из средневекового христианского теоцентризма, западноевропейский антропологический максимализм «перекачал» содержательные атрибуты христианского бога (метафизического Абсолюта) в человека, что отразилось в широко понимаемом новоевропейском гуманизме и персонализме. Но на этом возможности внутренних трансформаций логоцентрической системы исчерпываются, и переход к новой макросистеме оказывается неизбежен.

С выходом личности на арену истории и появлением Новоевропейской цивилизации общеисторический процесс еще более усложняется: к двум первым типам субъекта и двум типам цивилизаций добавляется третья, которая, повторю,

хоть и не выходит за рамки логоцентрической макросистемы, но создает внутри нее критическое напряжение. Постмодернизм в этом смысле – пролог постлогоцентрического состояния ментальности. Кризис логоцентрических дискурсов просматривается буквально во всех срезах реальности, начиная от т.н. «магического ренессанса» и многообразных форм архаизации культурного сознания, до экранной революции, формирования клипового сознания, эрозии Должного и нормативной морали и многое другое. Но случайно, народы, которые в эпоху дуалистической революции были далеки от зрелых форм логоцентризма (индусы и китайцы) в силу соответствующей ментальной конституции, теперь оказываются в выгодном цивилизационном положении. Напротив, крайний логоцентризм, представленный прежде всего ортодоксальным исламом (оговорюсь, что имею в виду не религию как таковую, а прежде всего, ментальную конституцию, структуру ценностей и образ жизни) обнаруживает свою острую неадекватность мировым тенденциям. Не исключено, что главные цивилизационные конфликты наступившего века могут протекать между стихийно объединенными силами отступающего логоцентризма (нисходящая линия) и новым типом субъекта – носителем постлогоцентрической ментальной и цивилизационной парадигмы (восходящая линия). А все геополитические коллизии, включая неизменную борьбу за ресурсы – лишь внешнее опосредование этого процесса. Именно эти процессы, а не какие-то религиозные или иные внешние причины, которые существовали всегда, как мне представляется, и есть действительное содержание пресловутого «конфликта цивилизаций».

Таким образом, даже с поправкой на неизменно присущий исследовательскому сознанию хроноцентризм, трудно не признать, что современная эпоха отмечена процессом макросистемного перехода, завершение которого может стать также и завершением эпохи цивилизаций (в общепринятом понимании) как таковой.

Д.Н. Замятин

ГЕОГРАФИЧЕСКИЙ ФАКТОР В ГЕНЕЗИСЕ И ДИНАМИКЕ ЦИВИЛИЗАЦИЙ

Понятие и образ цивилизации, взятые в их типологическом аспекте, представляют собой, с точки зрения гуманитарной и образной географии, не что иное, как очень важный и существенный этап в развитии представлений и образов земного пространства. Несомненно, что основное содержательное наполнение этого понятия произошло в эпоху Просвещения – тогда же, когда теория географического детерминизма получила свое мощное концептуальное оформление, прежде всего в трудах Монтескье. Не пытаясь непосредственно вывести одно из другого, можно, однако, уверенно сказать: интеллектуальный климат и контекст Просвещения способствовал пониманию значимости географического фактора в историческом развитии человечества, человеческих сообществ³⁹ и, поскольку концепт цивилизации и цивилизаций становится одним из ключевых в европейском (западном) дискурсе, также в историческом развитии цивилизаций.

Заметным и неустранимым обстоятельством проникновения понятия цивилизации в толщу европейского дискурса стало признание западными наблюдателями, исследователями, путешественниками, мыслителями, философами

³⁹ См., например: Руссо Ж.-Ж. Избранное: Исповедь; Прогулки одинокого мечтателя. М.: ТЕРРА, 1996. С. 349, 572—579, 597—599.

явного различия между западными и восточными культурами, между развитыми в политическом и социально-экономическом плане обществами Западной Европы и архаическими социумами Африки, Азии, Австралии и Америки и – как следствие – подтверждение давней, берущей свое начало с античной эпохи, оппозиции цивилизация/варварство⁴⁰. Не будет преувеличением сказать, что, начиная с эпохи Просвещения, образ цивилизации имеет во многом географические концептуальные основания, а географическое положение практически любой цивилизации и культуры приобретает, с точки зрения интерпретатора, не только феноменологический, но и онтологический статус – это проявляется уже в образной насыщенности философско-культурологических терминов «Запад» и «Восток». Существенно также отметить, что в течение XIX века этому идеологическому процессу способствовало активное распространение и применение понятия варварства, взятого также по преимуществу в его культурно-локальных срезах – причем не только в негативных, но и в позитивных аксиологических коннотациях (противопоставления типа «дряхлая цивилизация – молодое и активное варварство»)⁴¹.

Пытаясь рассмотреть роль и значение географического фактора в генезисе и динамике цивилизаций, приходится отказываться от дихотомии «цивилизованные страны/не цивилизованные страны», так хорошо работавшей на протяжении всей эпохи расцвета естественнонаучного и исторического позитивизма, опиравшегося на интеллектуальные достижения Просвещения. Между тем, уже в эпоху позитивизма многим исследователям стал понятен неоднозначный, сложный и не всегда прямо объяснимый характер воздействия географических условий на развитие

⁴⁰ См.: Тойнби А. Дж. Постигание истории: Пер. с англ. / Сост. А.П. Огурцов; Вступ. ст. В.И.Уколовой; Заключ. ст. Е.Б.Рашковского. М.: Прогресс, 1991; Леви-Строс К. Раса и история // Он же. Путь масок. М.: Республика, 2000. С. 323—357; Он же. Неприрученная мысль // Он же. Первобытное мышление. М.: Республика, 1994. С. 111—337; Вернан Ж.-П. Происхождение древнегреческой мысли. М.: Мысль, 1988; Видаль-Накэ П. Черный охотник. Формы мышления и формы общества в греческом мире. М.: Ладомир, 2001. С. 269—281; историко-культурный альманах «Восток – Запад. Исследования. Переводы. Публикации». М.: Главная редакция восточной литературы изд-ва «Наука», 1982—1988; Сравнительное изучение цивилизаций: Хрестоматия: Учеб. пособие для студентов вузов / Сост., ред. и вступ. ст. Б.С. Ерасов. М.: Аспект Пресс, 1998; МакНейл У. Территориальная экспансия цивилизации как преодоление варварства // Там же. С. 168—171; Эйзенштадт Ш. Революция и преобразование обществ. Сравнительное изучение цивилизаций / Пер. с англ. А.В. Гордона под ред. Б.С. Ерасова. М.: Аспект Пресс, 1999; Исаева М.В. Представления о мире и государстве в Китае в III—VI веках н.э. (по данным «нормативных описаний»). М.: Институт востоковедения РАН, 2000; Крюков М.В., Малявин В.В., Софронов М.В. Этническая история китайцев на рубеже средневековья и нового времени. М.: Глав. ред. вост. лит. изд-ва «Наука», 1987; Яковенко И.Г. Цивилизация и варварство в истории России. Статья 1. Варварство как социологическая модель // Общественные науки и современность. 1995. № 4. С. 66-78. Яковенко И.Г. Варварство и цивилизация в истории России. Статья 2. Россия – варварская цивилизация? // Общественные науки и современность. 1995. № 6. С. 78-85. Яковенко И.Г. Цивилизация и варварство в истории России. Статья 3. Казачество // Общественные науки и современность. 1996. № 3. С. 104-111. Яковенко И.Г. Цивилизация и варварство в истории России. Статья 4. Государственная власть и "блатной мир" // Общественные науки и современность. 1996. № 4. С. 87-97; Нойманн И. Использование «Другого»: Образы Востока в формировании европейских идентичностей. М.: Новое издательство, 2004; Терин Д.Ф. «Цивилизация» против «варварства»: к историографии идеи европейской уникальности // Социологический журнал. 2003. № 1 и др. См. также специфическую версию этой проблематики в концепции фронта, первоначально получившей развитие на материале истории США (Turner F.J. The Significance of the Frontier in American History // Proceedings of the State Historical Society of Wisconsin. 1894. # 41. P. 79—112), а затем плодотворно развитой на материалах других регионов и цивилизаций (см., например: Shaw D.J.B. Southern Frontiers of Muscovy, 1550—1700 // Studies in Russian Historical Geography / Bate J.N. & French R.A. (eds.). L., 1983. P. 117—142).

⁴¹ См., например: Сармьенто Д.Ф. Избранные сочинения. М.: Наследие, 1995; Сравнительное изучение цивилизаций... С. 437—464.

цивилизаций, особенно ясный в случае сравнения особенностей динамики разных цивилизаций в примерно одинаковой по природно-климатическим показателям географической среде. Цивилизация как таковая стала постепенно осознаваться как пространственно изменчивое явление, как безусловно территориальный феномен, при изучении которого приходится обращать внимание и на культурную диффузию, взаимодействие и обмен между соседними, а иногда и отдаленными цивилизациями, и на пространственную динамику самой цивилизации, изменяющей в ходе своего территориального расширения, сжатия или перемещения не только собственно физико-географические параметры и рамки своего существования, но и собственные представления о географической среде и способах адаптации к ней⁴².

Осмысление роли культурно-географического пространства для развития цивилизаций, как правило, связывают в наибольшей степени с концепциями Н. Данилевского, О. Шпенглера и Дж. Тойнби. Несмотря на большие содержательные различия – как по методологии, так и по сути их теоретических построений – можно сказать, что концепт локальных цивилизаций, представляемых как пространственно-временная целостность (фактически – территориальный гештальт), был принят и стал "рабочим инструментом" не только в философско-культурологических или историсофских штудиях, но и во внешне позитивистских по духу исторических, этнологических и культурно-географических исследованиях. Географическое пространство стало пониматься как активная среда, способствующая выработке своего рода цивилизационного самосознания; сама по себе локальная цивилизация уже не рассматривалась как нечто внешнее по отношению к территории, где она формировалась и существовала; понятие ландшафта/культурного ландшафта стало просто необходимым при научных описаниях и характеристиках практически любых цивилизаций⁴³.

В методологическом плане понятие варварства, не столько идеологически оформленное с точки зрения значимости географического фактора в его развитии, стало постепенно частью комплекса более общих научных представлений о географической среде и географическом пространстве цивилизаций. По существу, варварство оказалось не равноценным концептуальным элементом в оппозиции цивилизация/варварство, а попросту дополнительным понятием, помогающим изучать и объяснять особенности динамики цивилизаций на их территориальных окраинах – там, где этим цивилизациям приходится вырабатывать новые стратегии адаптации к непривычной географической среде и взаимодействовать с другими цивилизациями, уступающими им в политической и социальной организации, а также с точки зрения технико-экономического уровня развития. Так или иначе, понятие и образ варварства остается до настоящего времени маркером цивилизационно-пространственного перехода, резкого слома, сигнализирующего о существенном дисбалансе между внутренними представлениями цивилизации о самой себе и ее

⁴² См.: Февр Л. Бои за историю. М.: Наука, 1991; Витвер И.А. Французская школа географии человека // Он же. Избранные сочинения / Под ред. В.В. Вольского и А.Е. Слуки. М.: изд-во МГУ, 1998. С. 513—546; Бродель Ф. Средиземное море и средиземноморский мир в эпоху Филиппа II. Часть 1. Роль среды. М.: Языки славянской культуры, 2002.

⁴³ Zelinsky W. The Cultural Geography of the United States. Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, Inc., 1973; The Interpretation of Ordinary Landscapes. Geographical Essays / Ed. By D.W. Meinig. New York, Oxford: Oxford University Press, 1979; Tuan Yi-Fu. Topophilia: A study of environmental perception, attitudes, and values / With a new pref. by the author. New York: Columbia University Press, 1990; Schama S. Landscape and Memory. New York: Vintage Books, 1996; Murrey J.A. Mythmakers of the West: Shaping America's Imagination. Northland Publishing, 2001; Studing Cultural Landscapes / Ed. By I. Robertson and P. Richards. New York: Oxford University Press, 2003.

внешними консолидированными представлениями, помогающими ей, как это ни странно, обрести собственную геопространственную идентичность (понятно, что образ варварства может быть обоюдоострым идеологическим "оружием" – это быстро проявляется в периоды политических и военных конфликтов и войн).

Схема уровней рассмотрения географического фактора в генезисе и динамике цивилизаций (синхрония) в общих чертах совпадает с примерной линией развития самих научных представлений о роли и значении природной (географической) среды, географических условий в становлении и воспроизводстве цивилизаций (диахрония). В общем виде можно говорить о трех когнитивных уровнях:

географический детерминизм, когда ищется строгая причинная связь между географическими условиями и закономерностями развития конкретной цивилизации;

географический пессимизм, когда утверждается вероятностная связь между веером природно-географических ограничений и возможностей и способами географической адаптации определенной цивилизации в их динамике;

и, наконец, *геоспациализм*, или *геоспациализм*, в рамках которого локальная цивилизация и географическая среда представляются неразрывными частями, элементами цивилизационно-пространственной целостности (образа, историко-географического образа).

Более подробно характеристика каждого уровня будет дана ниже, здесь же отметим, что эти уровни не отрицают друг друга при изучении какого-либо четко ограниченного пространственно-временными параметрами цивилизационного феномена. В то же время отмеченный выше диахронический момент (развитие самих представлений) ведет к появлению вполне полноценных научных исследований, чей дискурс может быть ограничен лишь одним когнитивным уровнем (другой вопрос – преобладание, доминирование того или иного дискурса, борьба, сосуществование дискурсов в конкретную историческую эпоху).

Географический детерминизм как специфический исследовательский дискурс основан на предположении, что "природа", природные условия, климат, географические условия, географическая среда в целом представляют собой своего рода внешних агентов, воздействующих в той или иной степени на развитие человеческих сообществ, культур и цивилизаций. По существу, географический детерминизм является сочетанием крайней (сильной) степени абстрагирования (поскольку "природа", осознанно или неосознанно, считается вынесенной как бы за рамки собственно активных и меняющихся человеческих представлений и не зависимой в своем образе от них) и в то же время жестких мыслительных алгоритмов прикладного характера, действующих, как правило, в рамках обыденной логики. Это одновременно есть и сильная, и слабая сторона географического детерминизма, так как выводы о влиянии географического фактора на развитие цивилизаций в контексте данной парадигмы опираются чаще всего на ряды вполне достоверных и проверенных естественнонаучных и этнографических наблюдений, географических описаний, исторических фактов, организованные вполне корректно с точки зрения обыденной логики. Однако сам образ географического фактора, географических условий, географической среды оказывается "вынесенным за скобки", непроработанным, интуитивно "отброшенным" за методологической и практической ненадобностью. Такая формулировка остается верной и при учете тех теоретических и методологических изменений, которые произошли в традиционной науке и в традиционных научных парадигмах в течение XIX – начале XX в. в ходе

открытия эволюционизма, эволюционной концепции, принципов комплексности и принятия их на вооружение в геологии, биологии, географии⁴⁴.

Так или иначе, с помощью географического детерминизма удается обнаружить и зафиксировать весьма существенные аспекты, связанные с ролью географического фактора в генезисе и динамике цивилизаций, которые отнюдь не исчезают в результате их технологического, социального и политического развития, а просто приобретают другой познавательный и практический контекст. Подобная трансформация географического детерминизма проявляется, как ни странно, во все более скрупулезных и детальных исторических, этнографических, географических исследованиях цивилизаций прошлого в их взаимосвязи с окружающей природной средой (например, изучение формы жилищ, маршрутов передвижения, территориальной организации производства, антропогенных ландшафтов). И наряду с этим - в рождении и устойчивом идеологическом и культурном воспроизводстве геополитических концепций, теорий развития империализма, традиционалистских построений паранаучного характера, опирающихся на онтологически сакральную значимость того или иного географического положения⁴⁵.

В любом случае, географический детерминизм оказывается, с одной стороны, вполне "работающим" на традиционных локальных участках социальных и естественных наук, не претендующих на трансцендентальный характер результатов своих исследований; с другой стороны, сами когнитивные формы репрезентации и интерпретации географо-детерминистских построений стали более расширенными и открытыми с точки зрения экологизма, энвайронментализма, ноосферных концепций. Можно сказать, что методологически образ географического фактора, природы как таковой в современном географическом детерминизме сильно расширился, хотя "природа" в данных концептуальных рамках так и остается вне какой-либо включенной в логическое мышление образной рефлексии и образной динамики – способствуя тем самым, как ни парадоксально, все новому и новому возрождению ярких гецивилизационных концепций и теорий с явно иррациональной подосновой (как, например, концепция евразийцев⁴⁶, теория "гидравлических обществ" и «восточного деспотизма» К.Витфогеля⁴⁷ или концепция Л.Н. Гумилева).

Геопоссибилизм, оформившийся концептуально приблизительно в 1910-1920-х гг. благодаря трудам Видаля де ла Блаша, а затем работам французской исторической школы "Анналов" (М.Блок, Л.Февр, Ф.Бродель и их последователи во Франции и других странах), с одной стороны тесно примыкает к географическому детерминизму, а с другой – совершает качественный методологический скачок, с помощью которого исследования гецивилизационного характера приобретают гораздо бóльшую гибкость и теоретическую действенность. Главное, что свойственно в методологическом отношении геопоссибилизму в отличие от

⁴⁴ См., например: Hoskins W.G. The Making of the English Landscape. London: Penguin Books, 1985 (first edition – 1955); Дулов А.В. Географическая среда и история России. Конец XV – середина XIX в. М.: Наука, 1983.

⁴⁵ См.: Хаусхофер К. О геополитике. Работы разных лет. М.: Мысль, 2001; Цымбурский В.Л. Остров Россия. Геополитические и хронополитические работы. 1992—206. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2007; Генон Р. Символика креста. М.: Прогресс-Традиция, 2004. С. 247—355.

⁴⁶ См.: Серио П. Структура и целостность: Об интеллектуальных истоках структурализма в Центральной и Восточной Европе. 1920-30-е гг. М.: Языки славянской культуры, 2001.

⁴⁷ Wittfogel K.A. Oriental Despotism: A Comparative Study of Total Power. New Haven, 1957; Agriculture: Idem. A Key to the Understanding of Chinese Society, Past and Present. Canberra, 1970.

геодетерминизма, – это представление о вероятности воздействия географического фактора на развитие отдельных цивилизаций, когда тот ли иной элемент природно-климатических условий, тот или иной аспект географического положения трактуется достаточно «мягко». Иначе говоря, предполагается, что цивилизация, в зависимости от определенных обстоятельств (иногда случайных, иногда закономерных) может "заметить" или "не заметить" потенциально положительное или отрицательное воздействие конкретных параметров собственной географической среды на ее динамику. Другими словами, всякое цивилизационное исследование в рамках концепции геопоссибилизма становится, по сути, геочивилизационным; цивилизация не вычленяется из географического пространства и географической среды, как некий посторонний, инородный объект; она представляется "органичной" для данного географического пространства, и именно из этого положения проистекает очевидная вариативность как спектра способов адаптации к природно-климатическим условиям, к географическому положению, так и самая "мягкость" определений конкретных составляющих географического фактора. Цивилизация здесь всегда рождается в конкретном географическом пространстве и во многом обязана именно ему своим своеобразием, своей культурной, политической, экономической спецификой; ее динамизм проявляется и в расширении спектра способов адаптации к окружающей среде, что отражается в возникновении все новых типов свойственных ей культурных ландшафтов. Характерно при этом, что геопоссибилизм не теряет вкуса к изучению мелких, подробных деталей взаимодействия цивилизаций и культур с географической средой⁴⁸, что характерно и для геодетерминизма, но, в отличие от детерминизма, геопоссибилизм имеет иные целевые установки и иные контексты для исследования таких деталей, это ведет зачастую к совершенно другим теоретическим и методологическим выводам.

Следует обратить внимание, что в рамках геопоссибилизма частично теряет свой концептуальный смысл понятие географического фактора. Поскольку любая цивилизация имеет свои естественные географические "корни" и обладает в соответствии с этим определенным набором географических представлений, культурных ландшафтов, неких условных "слепок", когнитивных фреймов, связанных с решением конкретных пространственно-средовых ситуаций, то географический фактор, сам по себе, "овнутряется", становится стабильной, постоянной цивилизационной интроспекцией, для обозначения которой, как правило, чаще пользуются понятием географической среды. "Природа", образ природы в таком случае обретает черты переходного феномена с двойным онтологическим статусом: он признается необходимым при исследовании феномена цивилизации вообще и при изучении взаимодействия определенной цивилизации с географической средой; в то же время "природа" остается все же неким тотальным внешним "зеркалом" для всякой цивилизации, но ее абсолютно внешний образ по отношению к самим методологическим и теоретическим манипуляциям и приемам, присущий, например, геодетерминизму, как бы размывается, растекается; "природа" разделяется на отдельные участки, области, в пределах которых отдельные стороны ее образа осмысляются как свои, "домашние" для данной цивилизации, воспринимаются как внутренние характеристики типичных культурных и цивилизационных ландшафтов (например – типичный средиземноморский ландшафт, типичный китайский ландшафт, типичный европейский ландшафт и т.д.).

⁴⁸ См., например: Бродель Ф. Что такое Франция? Кн. первая: Пространство и история. М.: Изд-во им. Сабашниковых, 1994.

Предпосылки к формированию той научной парадигмы, которую можно назвать *геоспациализмом*, начали возникать и развиваться в последней четверти XX – начале XXI в. По всей видимости, понятия постмодерна и глобализации являются необходимыми коррелятами понятия геоспациализма, однако геоспациализм понимается здесь одновременно и уже, и шире, нежели два первых, более устоявшиеся понятия. Применительно к рассматриваемой проблематике, в узком смысле геоспациализм обозначает столь сильное цивилизационное и культурное дистанцирование и опосредование понятий географического фактора и географического пространства, что, по сути дела, теряет смысл сам вопрос о роли географического фактора в генезисе и динамике цивилизаций. Можно сказать, географическое пространство само по себе оказывается в некотором роде ментальным продуктом определенной цивилизации, оперирующей свойственными ей географическими образами⁴⁹. Это не значит, что в рамках подобной парадигмы нельзя говорить об адаптации локальных цивилизаций к конкретным природно-климатическим условиям и географическому положению. Речь, как правило, идет о том, что всякая локальная цивилизация уже в своем генезисе невозможна без первоначальных и присущих только ей специфических пространственных представлений, в которых уже присутствуют "коды" такой адаптации.

В широком смысле под геоспациализмом понимается идеологический, цивилизационный, культурный переход к пространственным формам воспроизводства основных видов человеческой деятельности, причем и человеческое мышление само по себе начинает переходить к специфическим образам пространства, репрезентирующим и интерпретирующим внешне очевидные процессы развития культур и цивилизаций⁵⁰. Начало этого перехода можно проследить, по крайней мере, с эпохи Возрождения. Решительный поворот к развертыванию основных форм и выражений геоспациализма можно отнести примерно к 1900-1930-м гг., когда резко активизировавшиеся процессы политическо-географической и политико-идеологической дифференциации сочетались с концептуальными "взрывами" в науке, искусстве, литературе, философии, в ходе которых проблематика пространства и его интерпретации выходит на первый план⁵¹.

⁴⁹ Замятин Д.Н. Геокультура: образ и его интерпретации // Социологический журнал. 2002. № 2. С. 5—13; Он же. Геокультура и процессы межцивилизационной адаптации: стратегии репрезентации и интерпретации ключевых культурно-географических образов // Цивилизация. Восхождение и слом. Структурообразующие факторы и субъекты цивилизационного процесса. М.: Наука, 2003. С. 213—256; Ср.: Саид Э. Ориентализм. Западные концепции Востока. М.: Русский мир, 2006.

⁵⁰ Ср. по аналогии вполне марксистский подход к проблематике воспроизводства пространства: Lefebvre H. The Production of Space. Oxford: Blackwell, 1991.

⁵¹ См., прежде всего: Флоренский П.А. Абсолютность пространственности // Он же. Статьи и исследования по истории и философии искусства и археологии. М.: Мысль: 2000. С. 274—296; Он же. Анализ пространственности и времени в художественно-изобразительных произведениях // Он же. Статьи и исследования по истории и философии искусства и археологии. М.: Мысль, 2000. С. 81—259; Он же. Значение пространственности // Он же. Статьи и исследования по истории и философии искусства и археологии. М.: Мысль: 2000. С. 272—274; Он же. Обратная перспектива // Он же. Соч. в 2-х т. Т. 2. У водоразделов мысли. М.: Правда, 1990. С. 43—109; Он же. Храмовое действо // Иконостас: Избранные труды по искусству. СПб.: Мифрил, Русская книга, 1993. С. 283—307; Ухтомский А.А. Доминанта. СПб.: Питер, 2002; Панофский Э. Перспектива как «символическая форма». Готическая архитектура и схоластика. СПб.: Азбука-классика, 2004; Хайдеггер М. Бытие и время / Пер. с нем. В.В.Бибихина. М.: "Ad Marginem", 1997; Генон Р. Царство количества и знамения времени // Он же. Избранные сочинения: Царство количества и знамения времени. Очерки об индуизме. Эзотеризм Данте. М.: «Беловодье», 2003. С. 32—39, 135—145; Он же. Символика креста. М.: Прогресс-Традиция, 2004; Юнгер Э. Рабочий. Господство и гештальт. СПб.: Наука, 2000; Беньямин В. Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости. М.: "Медиум",

Не углубляясь в подробное рассмотрение генезиса и содержания геоспациализма, взятого в широком смысле, стоит лишь отметить, что основные концептуальные членения современной географии и ее дисциплинарная матрица как раз и начали "отвердевать" в первой половине XX в.⁵². В этом смысле можно говорить, что фундаментальная проблематика современной географии есть порождение решительного цивилизационного поворота к геоспациализму, и в то же время она может фиксироваться как одна из его существенных черт и проявлений.

Возвращаясь к вопросу о геоспациализме, взятом в узком смысле, применительно к контексту взаимодействия цивилизации и географического пространства, следует остановиться на трех основных моментах. Первый из них формулируется как проблема методологических "ножниц", связанная с содержательными и формальными различиями в репрезентации и интерпретации географических образов какой-либо цивилизации между внешним наблюдателем/исследователем (он может быть современником, но может жить и гораздо позже, в эпоху, когда данная цивилизация исчезла, оставив лишь материальные и ментальные следы и остатки своей деятельности) и представителями самой цивилизации или же материальными и духовными памятниками древней цивилизации, благодаря которым могут быть реконструированы ее доминирующие географические образы⁵³. В такой ситуации можно говорить о переходных географических образах гибридного характера, содержащих интерпретации географического пространства исчезнувшей или чужой цивилизации – так, как они возможны с точки зрения представителя другой

1996; Арто А. Театр и его двойник. М.: Мартис, 1993; Бахтин М.М. Формы времени и хронотопа в романе // Он же. Вопросы литературы и эстетики. М.: Худож. лит., 1975. С. 234—408; Он же. Эстетика словесного творчества. М.: Искусство, 1986; Органика. Беспредметный мир природы в русском авангарде XX века. М.: Изд-во «РА», 2000 и др. В живописи это – возникновение и развитие кубизма, футуризма, супрематизма, конструктивизма; творчество Пикассо, Кандинского, Шагала, Малевича, Филонова, группы «Зор-вед» (М. Матюшин и его последователи). В музыке прежде всего – Шенберг. В кино – творчество С. Эйзенштейна, Л. Бунюэля; в фотографии – творчество Э. Атже, А. Родченко; в архитектуре – произведения Ф.Л. Райта и К. Мельникова. В литературе – произведения Пруста, Кафки, Джойса, Платонова. Отдельного рассмотрения в контексте геоспациализма заслуживают такие социокультурные феномены, как русский авангард и сюрреализм. Естественно, что всех упомянуть здесь невозможно, я концентрирую внимание на наиболее важных явлениях и авторах в рамках данной темы.

⁵² См.: Джеймс П., Мартин Дж. Все возможные миры. М.: Прогресс, 1988. Примерно в это же время происходит теоретическое оформление хорологической концепции в географии, зародившейся в первой половине XIX века и ставшей одной из наиболее влиятельных географических концепций, начиная с 1920-х гг. до настоящего времени, см.: Риттер К. Идеи о сравнительном землеведении // Магазин землеведения и путешествий. Географический сборник, издаваемый Николаем Фроловым. Т. II. М., 1853. С. 353—556; Геттнер А. География. Ее история, сущность и методы. / Пер. с нем. Е.А. Торнеус; Под ред. Н. Баранского. Л.; М.: Гос. изд-во, 1930; Замятин Д.Н. Методологический анализ хорологической концепции в географии // Известия РАН. Серия географическая. 1999. № 5. С. 7—16.

⁵³ См., например: Классический фэншуй: Введение в китайскую геомантию. СПб.: Азбука-классика, Петербургское Востоковедение, 2003; Гране М. Китайская мысль. М.: Республика, 2004; Франкфорт Г., Франкфорт Г.А., Уилсон Дж., Якобсен Т. В преддверии философии. Духовные искания древнего человека. М.: Наука, Гл. ред. вост. Лит., 1984; Кэмпбелл Дж. Мифический образ. М.: АСТ, 2002; Кнабе Г.С. Историческое пространство и историческое время в культуре Древнего Рима // Культура Древнего Рима. Т. II. М.: Наука, 1985. 108—167; Топоров В.Н. Эней — человек судьбы. К "средиземноморской" персонологии. Ч. I. М.: Радикс, 1993; Ошеров С.А. Найти язык эпох (от архаического Рима до русского Серебряного века). М.: Аграф, 2001; Подосинов А.В. Ex oriente lux! Ориентация по странам света а архаических культурах Евразии. М.: Языки русской культуры, 1999; Он же. Символы четырех евангелистов: Их происхождение и значение. М.: Языки русской культуры, 2000 и др.

цивилизации. В любом случае, в методологическом плане геоспациализм предполагает существование и развитие медиативных межцивилизационных пространств с гибкой ментальной структурой, позволяющей фиксировать, изучать и использовать одновременно географические представления, образы, символы различных культур и цивилизаций.

Второй момент следующий. В рамках геоспациализма всякая локальная цивилизация мыслится как пространственно расширяющаяся – причем даже не только и не столько политически (хотя это происходит часто⁵⁴), сколько экономически и культурно, когда образцы и стереотипы определенного цивилизационного поведения, конкретные цивилизационные установки (часто опирающиеся на сакральные представления и господствующую религию) постепенно выходят за границы своего первоначального распространения (цивилизационных границ) и, приобретая различные модификации, начинают проникать в переходные межцивилизационные зоны (зачастую "переформатируя" их), а иногда и в сферы традиционного культурного влияния других локальных цивилизаций⁵⁵. Этот процесс может управляться и контролироваться лишь частично, поскольку ментальные продукты самостоятельной, сформировавшейся цивилизации обладают, как правило, определенной пространственной синергией – они могут быть потенциально востребованы в каком-либо регионе, территории, испытывающих своего рода культурно-цивилизационный "дефицит" или цивилизационный "голод". Так или иначе, локальные цивилизации потенциально чаще всего тяготеют к пространственной экспансии (несмотря на возможные периоды и эпохи сознательной политической изоляции – как, например, Япония в эпоху Токугава, хотя такая изоляция по разным обстоятельствам никогда не может быть полной⁵⁶), причем подобная экспансия может быть выражена соответствующими географическими образами, как бы представляющими и продвигающими исходную цивилизацию на ее новые пространственные рубежи.

Третий момент акцентирует наше внимание на проблеме геопространственной относительности локальных цивилизаций. В рамках геоспациализма пространство любой цивилизации может быть адекватно представлено не столько традиционно-картографически, сколько образно-географически, то есть с помощью целевых системных срезов-построений ключевых цивилизационно-географических образов (образно-географических карт⁵⁷), которые также, в свою очередь, могут быть представлены как пространственные конфигурации. Такая ментальная многомерная "картография" предполагает фрактальный характер обычных, устоявшихся, традиционных цивилизационных

⁵⁴ См. классические образцы подобного «геомессианства» на примере США: История США. Хрестоматия. М.: Дрофа, 2005; один из наиболее ярких образцов: Шурц К. Предопределенная судьба (1893) // Там же. С. 116—129.

⁵⁵ Как правило, это очень ярко может отражаться в классических путевых записках и описаниях путешествий, когда путешественник в ходе своего путешествия попадает в совершенно иную культурную и цивилизационную среду. В качестве примера см.: Дарвин Ч. Путешествие натуралиста вокруг света на корабле «Бигль». Изд-е 3-е. М.: Мысль, 1975; Кюстин А. де. Россия в 1839 году. В 2 т. М.: Изд-во им. Сабашниковых, 1996. См. также очень интересную исследовательскую постановку: Холландер П. Политические пилигримы (путешествия западных интеллектуалов по Советскому Союзу, Китаю и Кубе 1928—1978). СПб.: Лань, 2001.

⁵⁶ См., например: Кин Д. Японцы открывают Европу. 1720—1830. М.: Главная редакция восточной литературы изд-ва «Наука», 1972.

⁵⁷ Замятин Д.Н. Культура и пространство: моделирование географических образов. М.: Знак, 2006. С.118—140.

границ, иногда совпадающих с политическими границами⁵⁸. Цивилизация в геоспациальном контексте – это скорее пространственный образ геопространства, выделяющего себя наиболее репрезентативными культурными, социальными, экономическими, политическими маркерами, говорящими внешнему наблюдателю об очевидной, наглядной специфике конкретного воображения⁵⁹. Иначе говоря, всякое локальное воображение, представляющее себя устойчивыми сериями и системами пространственно сконструированных и построенных образов, может рассматриваться как самостоятельная цивилизация; воображение, включившее в себя пространственность как онтологическое основание, есть безусловная цивилизация. В качестве примера можно отметить, что европейская цивилизация, вне всякого сомнения, может репрезентироваться различного рода ментальными маркерами, чьи физико-географические координаты могут относиться к государственным территориям России, Аргентины или даже Японии.

Как же содержательно соотносится геоспациализм с географическим детерминизмом и географическим попсибилизмом? Сразу стоит указать, что все три описанных кратко концепта являются лишь ментальными схемами. В действительности практически любое исследование географического фактора в генезисе и динамике цивилизаций представляет собой чаще всего, в той или иной пропорции, сочетание двух или трех описанных схем⁶⁰. Тем не менее, можно говорить об определенном методологическом и идеологическом "мейнстриме", господствующем в ту или иную историческую эпоху и оказывающем влияние на большинство научных и научно-популярных работ, а также их репрезентации в обыденной или массовой культуре.

В качестве графического выражения взаимодействия всех трех парадигм можно представить три концентрические окружности, вставленные одна в другую. Самую маленькую из них можно уподобить геодетерминизму, среднюю – геопоспсибилизму, а самую большую – геоспациализму. Интерпретация такого изображения может быть следующей: так же как механика Ньютона не была отменена теорией относительности Эйнштейна, лишь область ее применения было ограничена и локализована, также и появление геопоспсибилизма, а затем и геоспациализма привело не к отмене геодетерминизма, но лишь к сужению той когнитивной области, в рамках которой геодетерминистская парадигма является достаточно эффективной в научно-исследовательском и обыденном планах (то же верно и в отношении геопоспсибилизма к геоспациализму).

Есть, по крайней мере, несколько сквозных содержательных тем, как бы прошивающих всю "ткань" концептуальных представлений о взаимодействии географического пространства и цивилизаций. Среди них можно выделить темы

⁵⁸ См.: Замятин Д.Н. Структура и динамика политико-географических образов современного мира // Полития. 2000. Осень. № 3 (17). С. 116-122; Он же. Географические образы мирового развития // Общественные науки и современность. 2001. № 1. С. 125—138; Он же. Геополитика образов и структурирование метапространства // Политические исследования. 2003. № 1. С. 82—103.

⁵⁹ Ср.: Андерсон Б. Воображаемые сообщества. М.: Канон-Пресс-Ц, Кучково поле, 2001. О борьбе образов см. также: Грузински С. Колонизация и война образов в колониальной и современной Мексике // Международный журнал социальных наук. 1993. № 1. Май. Америка: 1492—1992. Исторические пути и детерминанты развития в их многообразии. С. 65—85.

⁶⁰ См., например: Гаравалья Х.К. Люди и среда в Америке: о понятиях «необходимости» и «вероятности» // Международный журнал социальных наук. 1993. № 1. Май. Америка: 1492—1992. Исторические пути и детерминанты развития в их многообразии. С. 149—161.

локального знания (локальных знаний)⁶¹, феноменологии культурных ландшафтов⁶², адаптации представителей какой-либо цивилизации в чуждом им культурно-географическом пространстве или же в культурно-географическом пространстве, которое в ментальном плане необходимо освоить, «обжить» либо «присвоить» (проблема локальной цивилизационной идентичности в широком смысле⁶³). В каждой из описанных парадигм эти темы в той или иной степени могут быть выделены и изучены; другое дело, что сам характер их интерпретации, а также полученные результаты могут довольно сильно различаться – в том числе и потому, что сами исследователи могут относиться к различным локальным цивилизациям с

⁶¹ Мосс М. Общества. Обмен. Личность: Труды по социальной антропологии / Пер. с франц. М.: Издательская фирма "Восточная литература" РАН, 1996; Леви-Строс К. Структурная антропология / Пер. с франц. под ред. и с примеч. Вяч. Вс. Иванова; Отв. ред. Н.А. Бутинов и Вяч. Вс. Иванов. М.: Наука. Гл. ред. восточной литературы, 1985; Он же. Печальные тропики. Львов: Инициатива; М.: АСТ, 1999; Путь масок. М.: Республика, 2000; Он же. Первобытное мышление. М.: Республика, 1994; Линч К. Образ города. М.: Стройиздат, 1982; Бурдьё П. Практический смысл. СПб.: Алетейя, 2001; Он же. Социальное пространство: поля и практики. СПб.: Алетейя, 2005; Гирц К. Интерпретация культур. М.: РОССПЭН, 2004; Geertz C. Local knowledge. New York: Basic Books, 1983.

⁶² Степун Ф.А. К феноменологии ландшафта // Он же. Сочинения. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2000. С. 804—807; Муратов П.П. Образы Италии. Т. I—III. М.: Галарт, 1993—1994; Он же. Ночные мысли. М.: Прогресс, 2000; Фор Э. Дух форм. СПб.: Machina; Аxioma, 2002; Ортега-и-Гассет Х. Камень и небо. М.: Грант, 2000; Эйзенштейн С.М. Неравнодушная природа. Тт. 1—2. М.: Эйзенштейн-Центр, Музей кино, 2004, 2006; Фуко М. Другие пространства // Он же. Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью. Ч. 3. М.: Праксис, 2006. С. 191—205; Голд Дж. Психология и география: Основы поведенческой географии / Авт. предисл. С.В. Федулов. М.: Прогресс, 1990; Подорога В. А. Выражение и смысл: Ландшафтные миры философии. М.: "Ad Marginem", 1995; Вульф Л. Изобретая Восточную Европу: карта цивилизации в сознании эпохи Просвещения. М.: Новое литературное обозрение, 2003; Каганский В. Культурный ландшафт и советское обитаемое пространство. М.: Новое литературное обозрение, 2001; Лавренова О.А. Культурный ландшафт: семантика культурно-географических взаимодействий // Известия РАН. Серия географическая. 2003. № 3. С. 114—121; Foucault M. Questions on Geography // Foucault M. Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972—1977 / Ed. by G. Gordon. Brighton, Sussex: Harvester Press, 1980. P. 63—77; Tuan Yi-Fu. Space and place: The perspective of experience. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1977; Soja E.W. Postmodern Geographies: The Reassertion of Space in Critical Social theory. London: Verso, 1990; Schama S. Landscape and Memory. New York: Vintage Books, 1996; Jackson J.B. Landscape in Sight: Looking at America / Ed. by H.L. Horowitz. New Haven and London: Yale University Press, 1997; Imperial Cities: Landscape, Display and Identity / Ed. by F. Driver and D. Gilbert. Manchester: Manchester University Press, 1999; Tuan Yi-Fu Perceptual & Cultural Geography // Annals of the Association of American Geographers. 2003. Vol. 93. No. 4. P. 878—881 и др.

⁶³ См., например: Рашковский Е.Б., Хорос В.Г. Проблема "Запад—Россия—Восток" в философском наследии П.Я. Чаадаева // Восток—Запад. Исследования. Переводы. Публикации. Вып. 3. М.: Главная редакция восточной литературы изд-ва "Наука", 1988. С. 110—143; Барабанов Е.В. Русская философия и кризис идентичности // Вопросы философии. 1991. № 8. С. 102—116; Гройс Б. Поиск русской национальной идентичности // Там же. 1992. № 1. С. 52—60; Он же. Россия как подсознание Запада (1989) // Он же. Искусство утопии. М.: Художественный журнал, 2003. С. 150—168; Щукин В.Г. Культурный мир русского западника // Вопросы философии. 1992. № 5. С. 74—87; Мильдон В.И. "Земля" и "Небо" исторического сознания // Там же. С. 87—100; Кантор В.К. Русский европеец как явление культуры (философско-исторический анализ). М.: РОССПЭН, 2001; Рашковский Е. Б. Профессия — историограф. Материалы к истории российской мысли и культуры XX столетия. Новосибирск, 2001; Он же. Осознанная свобода: Материалы к истории мысли и культуры XVIII—XX столетий. М., 2005; Цымбурский В.Л. Остров Россия. Геополитические и хронополитические работы. 1992—206. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2007; Фишман О.Л. Китай в Европе: миф и реальность (XIII-XVIII вв.). СПб.: Петербургское востоковедение, 2003; см. также: Сравнительное изучение цивилизаций: Хрестоматия: Учеб. пособие для студентов вузов / Сост., ред. и вступ. ст. Б.С. Ерасов. М.: Аспект Пресс, 1998.

их специфическими культурными, ментальными и научными традициями и установками⁶⁴.

Вкратце попытаемся описать в разных методологических ракурсах постановки выделенных тем. Если проблематика локальных знаний достаточно уверенно формулируется и исследуется в рамках всех трех геочивилизационных подходов (в рамках геодетерминизма более "приземленно", с большей вероятностью на примерах материальной культуры; в рамках геопоссибилизма – с большим акцентом на вероятностность и методическую гибкость, вариативность самого характера локальных знаний; в пределах геоспациализма – в сторону большего внимания к цивилизационно-пространственному переносу и диффузии, а также к трансформациям самих локальных знаний в зависимости от географической динамики цивилизаций), то тема феноменологии культурных ландшафтов может интерпретироваться в разных методологических традициях столь отличным образом, что ее видоизменения и теоретические постановки могут привести к взаимному культурному непониманию. Тем не менее и здесь можно нащупать некий общий "нерв" темы, а именно роль и соотношение материальной и духовной культуры, артефактов и ментифактов, обыденных представлений и представлений "высокой" культуры в становлении конкретных культурных ландшафтов. Наконец, проблематика культурного и цивилизационного наследия, вполне корректно артикулируемая во всех методологических подходах, оказывается наиболее эффективной в своих теоретической и прикладной постановках как раз в рамках динамически и расширенной понимаемой феноменологии культурных ландшафтов, вбирающей в себя актуальные на данный момент когнитивные достижения и геодетерминизма, и геопоссибилизма, и геоспациализма.

Тема цивилизационной локальной идентичности оказывается на поверку наиболее многогранной, наиболее объемной, поскольку глубоко затрагивает суть описанных ранее методологических дискурсов. Проблематика «свой/чужой» (инвариант оппозиции «цивилизация/варварство») всегда актуализируется принадлежностью к месту, территории, ландшафту; эта принадлежность может маркироваться по-разному и различными способами в зависимости от конкретной культуры и цивилизации. Понимая, что само понятие цивилизации есть научный и идеологический конструкт, оказавшийся достаточно эффективным в определенную историческую эпоху, можно предположить, что понятие локальной идентичности как бы увеличивается посредством "цивилизационной лупы", выходит на первый план благодаря широким возможностям пространственного представления и воображения цивилизационной идентичности.

Так или иначе, проблематика геопространства и геопространственного воображения способствует тому, чтобы мыслить цивилизации образами, представлять их ключевыми образами, формирующими динамично меняющиеся, возрастающие в своем значении или уменьшающиеся цивилизации-образы, чья символика, семиотика, феноменология может в достаточно серьезной степени опираться на онтологически понимаемый цивилизационный статус места, территории, ландшафта. Здесь геоспациализм фактически смыкается, ("по спирали"), в идеологическом отношении с географическим детерминизмом, делая "полный поворот кругом", и становясь, в известной мере, "образно-географическим детерминизмом", в рамках которого локальные цивилизации самоопределяются соответствующими системами специфических географических образов.

⁶⁴ См., например: Castree N. Commodity fetishism, geographical imaginations & imaginative geographies // Environment and Planning A. 2001. Vol. 33. P. 1519-1525.

Цивилизации-образы, будучи в своем ментальном генезисе пространственно расширяющимися, "выталкивают наверх", в актуальное дискурсивное поле проблематику пространственного воображения и пространственной (локальной, региональной) идентичности⁶⁵. В свою очередь пространственное воображение "цивилизуется", активно работая в границах задаваемых концептом цивилизации идеологических, культурных и научных форматов.

⁶⁵ См.: Вирт Л. Локализм, регионализм и централизация // Логос. 2003. № 6. С. 53—67; Роккан С., Урвин Д.В. Политика территориальной идентичности. Исследования по европейскому регионализму // Там же. С. 117—133; Ассман Я. Культурная память: Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности. М.: Языки славянской культуры, 2004; Аттиас Ж.-К., Бенбасса Э. Вымышленный Израиль. М.: Изд-во «ЛОРИ», 2002; Региональное самосознание как фактор формирования политической культуры в России (материалы семинара). М.: Московский общественный научный фонд; ООО "Издательский центр научных и учебных программ", 1999; Китинг М. Новый регионализм в Западной Европе // Логос. 2003. № 6. С. 67—117; Крылов М. Структурный анализ российского пространства: культурные регионы и местное самосознание // Культурная география / Науч. ред. Ю.А. Веденин, Р.Ф. Туровский. М.: Институт Наследия, 2001. С. 143—171; Он же. Теоретические проблемы региональной идентичности в Европейской России // Гуманитарная география. Научный и культурно-просветительский альманах. Вып.1. М.: Ин-т Наследия, 2004. С.154—165; Он же. Региональная идентичность в историческом ядре Европейской России // Социологические исследования. 2005. №3. С. 13—23; Кувенева Т.Н., Манаков А.Г. Формирование пространственных идентичностей в порубежном регионе // Социологические исследования. 2003. №7. С. 77—89; Сверкунова Н.В. Региональная сибирская идентичность: опыт социологического исследования. СПб.: НИИ химии СПбГУ, 2002; Возвращенные имена: идентичность и культурный капитал переименованных городов России. Проектные материалы под ред. А.С. Макарычева. Нижний Новгород: IREX и «Профессионалы за сотрудничество», 2004; Bassin M. Inventing Siberia: Visions of the Russian East in the Early Nineteenth Century // The American Historical Review. 1991. Vol. 96. Number 3. P. 763—794; Geography and National Identity / Hooson D. (Ed.). Oxford, Cambridge (Mass.): Blackwell, 1994; Ayers E.L., Limerick P.N., Nissenbaum S., Onuf P.S. All Over the Map: Rethinking American Regions. Baltimore and London: Johns Hopkins University Press, 1996; Ely C. This Meager Nature: Landscape and National Identity in Imperial Russia. Decalb, Illinois: Northern Illinois University Press, 2002 и др.

ДИСКУССИЯ

Д.А. Турмилов

Признавая полезным методологические основания, разработанные организаторами проекта, я все же хотел бы предложить свой подход к анализу цивилизаций. Несколько предварительных соображений. Выдающийся мыслитель XX века и создатель философии символических форм Эрнст Кассирер уточнил данное Аристотелем определение человека как ζῷον πολιτικόν, определив человека как animal symbolicum. Общественная жизнь и разделение труда наблюдаются и в мире животных. Но именно благодаря символам происходит накопление индивидуального опыта и его трансформация в социальный с передачей последующим поколениям сверх генетической информации, передаваемой через механизм наследственности. Это и отличает от животных человека: “a man is the great symbol maker”, и все области человеческой культуры суть формы его символотворческой деятельности: символические формы. В этих формах символизм охватывает все сферы жизнедеятельности человека от религии до науки⁶⁶. Альфред Уайтхед отмечает, что люди могут плодить символы вплоть до того, что они образуют сплошные заросли, как в джунглях⁶⁷.

Как биологический вид человек давно сложился, и каждое новое тысячелетие он встречает таким же, каким был в палеолите. Однако его головной мозг хотя и давно стабилизировался по весу и объему, тем не менее кора головного мозга по ходу истории обогащается новыми связями нейронов, приспособляясь к информационному обогащению и усложнению среды, порождаемой культурным прогрессом. Американский лингвист Чейф (Wallace L. Chafe) обрисовал процесс экстерииоризации идей и ценностей из понятийной латентной формы в мозгу индивидуального символического животного в явную предметную и объективно доступную окружающим форму звучащего слова⁶⁸. Этот мыслительный процесс является двумерным и происходит одновременно по двум осям, семантической и фонологической, от смысла до звучащего слова. Чейф дал описание траекторий этого процесса как лежащих внутри некоторого квадрата, графическое представление которого дано в⁶⁹. Длины сторон квадрата Чейфа, измеряемые в единицах структурной сложности, необратимо возрастают по мере возрастания словаря человеческого языка, как в понятийном, так и в акустическом аспекте, т.е. по мере количественного увеличения смыслов и их символов, сопутствующего культурному росту. Таким образом, в более продвинутой цивилизации длины сторон квадрата Чейфа будут больше. Поэтому объем неосознаваемой субъектом работы его мозга для генерации высказывания субъектом-потомком возрастает сравнительно с его менее цивилизованным субъектом-предком, а тем более с людьми примитивных цивилизаций.

Из вышеизложенного следует, что во-первых, определение цивилизации будет адекватным только в том случае, если оно опирается на фундаментальное

⁶⁶ Турмилов Д.А. Символизм в организации научного знания. // Научно-техническая информация. Сер.1. М.: 2001, № 1. – с.11 – 19.

⁶⁷ Whitehead A.N. Symbolism, Its Meaning and Effect: Barbour-Page Lectures, University of Virginia, 1927, Fordham University Press, 1985, 88 pages.

⁶⁸ Чейф У. Значение и структура языка. М.: Прогресс, 1975. – 432 с.

⁶⁹ Турмилов Д.А. Символизм в организации научного знания. // Научно-техническая информация. Сер.1. М.: 2001, № 1. – с.16

определение человека по Кассиреру, и, во-вторых, такое определение должно четко разграничивать символы, составляющие основу цивилизации и жизнедеятельности человека, от символического хаоса, сопровождающего символических животных.

Методическую основу такого рода разграничения мы находим у знаменитого лингвиста Фердинанда де Соссюра. Опираясь на концепцию коллективных представлений Эмиля Дюркгейма, де Соссюр провел разграничение для основной символической формы, каковой является человеческий язык: «Разделяя язык и речь, мы тем самым отделяем: 1) социальное от индивидуального; 2) существенное от побочного и более или менее случайного... Язык не деятельность говорящего. Язык – это готовый продукт, пассивно регистрируемый говорящим... Наоборот, речь есть индивидуальный акт воли и разума...»⁷⁰. «Итак, изучение речевой деятельности распадается на две части; одна из них, основная, имеет своим предметом язык, т.е. нечто социальное по существу и независимое от индивида; .. другая, второстепенная, имеет своим предметом индивидуальную сторону речевой деятельности, т.е. речь...»⁷¹

Таким образом, в нашем подходе мы должны разграничить язык, как принадлежность цивилизации и нечто устойчивое, от речи, которая «является не только средством общения, но и применением этого средства, и продуктом, совокупностью различных произведений, созданных и создаваемых, а также воспроизводимых (повторяемых) путем применения этого средства»⁷².

Профессор Александр Смирницкий, рассматривая в вопрос, как существует язык, указывает на множество переходных форм от речи к языку и обратно. Из всех лингвистических объектов наиболее наглядны лексические. Существуют новые слова, которые, возникнув в речи, потенциально могут войти в словарный фонд языка. А с другой стороны, существуют слова в этом фонде, которые почти вышли из употребления и почти неизвестны носителям современного языка, т.е. это также потенциальные единицы словарного фонда живого языка.

Язык является основной и важнейшей символической формой. И также во всех других символических формах культуры мы аналогичным образом по тому же принципу, введенному де Соссюром, можем разграничить символы, принадлежащие цивилизации, т.е. базисные символы, от символов, относящихся только к культуре, в которых, как и в речи, проявляется воля и творческий разум человека. Точно также в каждой из символических форм можно указать переходные единицы между этим разграничением.

Таким образом, под базисными символами мы понимаем те символы и символные структуры, в которых выражаются коллективные представления человеческого сообщества. Так что к базисным относятся символы, ассимилированные всем социумом данной цивилизации.

Итак, мы подошли к определению, утверждающему, что основу цивилизации составляют базисные символы. Цивилизация есть человеческое сообщество, организованное вокруг системы базисных символов, в которых объективированы ценности и идеи сего сообщества, определяющие основные способы восприятия, реагирования и поведения членов данного цивилизационного сообщества. Такое определение акцентирует на архетипических символах и бессознательных мотивах, включая не только аффективные, но и креативные импульсы, идущие из глубин подсознательного через сублимацию к высшим проявлениям человеческого духа, к

⁷⁰ де Соссюр Ф. Труды по языкознанию. М.: Прогресс, 1977, с. 52.

⁷¹ Там же, с. 57.

⁷² Смирницкий А.И. Объективность существования языка. М.: МГУ, 1954, с. 13.

тем самым, которые развивают символические формы данной цивилизации. Цивилизации различаются между собой как системами базисных символов по их набору и структурированию, так и характером и динамикой воспроизводства символических форм культуры, которое может быть расширяющимся (европейцы), простым (арабы) или сужающимся (ацтеки).

Экстенсивно цивилизация может быть поликультурной и полиэтнической, но интенсивность ее функционирования определяется, как правило, ведущей культурой. Первичным носителем этой культуры может быть какой-либо из этносов данного цивилизационного сообщества, хотя по ходу истории цивилизации ее первичный носитель может уступить свое место другому этносу. Важно то, что именно одна, постоянная или очередная, ведущая культура придает когерентность духовным импульсам активных членов сообщества, синергию культурному и духовному развитию и жизнеспособность всей данной цивилизации. Внешне это часто находит свое проявление в преобладании того или иного языка в межкультурных, хозяйственных и дипломатических связях народов, образующих данную цивилизацию.

Так в период эллинизма преобладающим языком в образованных слоях был общегреческий язык κοινῆ. Даже после установления римской гегемонии греческий язык хотя и уступил свои позиции латинскому в государственной сфере, но сохранил их в культурной. Европейская культура веками формировалась и развивалась на основе латинского языка и греко-латинской образованности. И лишь в Новое время латынь была вытеснена конкурирующими за лидерство национальными европейскими языками. Тогда как международным языком Ближнего Востока и Египта со времен ассирийского владычества и далее был арамейский язык, который продержался вплоть до арабского завоевания.

В арабскую цивилизацию самые разные народы, объединившиеся под зеленым знаменем ислама, вносили свои культурные вклады, подчас весьма значительные, на арабском языке и в арабизированной форме. Таковы были, например, великие узбеки аль-Хорезми, создавший понятие алгоритма, и ибн-Сина, написавший «Канон врачебной науки», который стал школой медицины для европейских врачей, также как и другие ученые, писатели и деятели культуры исламского мира независимо от их национальной принадлежности.

И какова бы ни была ведущая культура наиболее консервативной и охранительной силой во всякой цивилизации является религия и ее полномочные представители, обычно жрецы. Цивилизация Древней Греции благодаря отсутствию профессионального жреческого сословия характеризуется уникальной раскрепощенностью личности, устремившейся к высотам во всех областях культуры. И, напротив, мудрые египтяне, у которых поначалу учились греки, после многовекового прогресса оказались обречены на духовную стагнацию, обусловленную засильем борющихся за влияние и власть жреческих групп. Аналогичный египетскому путь проделала спустя тысячелетия и арабская цивилизация, однако, она все же успела передать европейской цивилизации горящий прометеевым огнем факел знаний, оснастив Европу достижениями античной, индийской и арабской культур.

Однако самую пагубную для своей цивилизации социальную роль сыграла религия ацтеков. У них господство жрецов опиралось на тотальный страх всего населения перед своими богами. Апофеозом устрашающих ритуалов была ежегодная публичная процедура разрезания жрецом груди живого приносимого в жертву собрата, вырывания из грудной клетки окровавленного пульсирующего

сердца и его демонстрации цепенеющей от ужаса толпе верующих. Разумеется, ни о какой креативности подавленных своими богами и жрецами индивидов не могло быть и речи. Испанцы просто добились загнившую цивилизацию.

Жизнеспособность всякой цивилизации зависит от ее способности решать ключевую проблему гармонии разума и веры, ибо конфликт ценностей того и другого рода является естественным и неизбежным. И он принимает иной раз весьма драматические формы. Так, например, инквизиция в Риме в 1600 г. сожгла публично великого мыслителя Джордано Бруно, и с 1616 по 1828 годы католическая церковь не признавала гелиоцентризма.

Поэтому судьба цивилизации определяется теми традициями, в русле которых она ищет решение этого конфликта. К сожалению, в редких случаях конфликт разрешается гармонически. Чаще бывает, что низший уровень, вера, в соответствии с концепцией Николая Гартмана о силовом преобладании низших уровней над высшими, доминирует над разумом, что наиболее явно и патологически проявилось у ацтеков. Тем более ценны для всего человечества цивилизации, которые сумели облечь конфликт ценностей в прогрессивную компромиссную форму, способствующую раскрытию способностей человеческого рода.

Рассмотрим два примера успешного решения проблемы: у европейцев и индийцев.

В Англии XVII века религия как символическая форма было обновлена. Новая религия получила название деизма, проникла также и на континент и стала лидирующей духовной силой в образованных слоях. В течение двух веков она эффективно гармонизировала творческий порыв нации в науках, живописи, музыке и прочих искусствах, с глубиной и чистотой религиозного чувства. Устремления к истине, скептицизм и критицизм ученых мужей сочетался у них с искренностью веры, как и у их рядовых сограждан.

Вопрос о добротности индийской религии важен для понимания перспектив индийской государственности и цивилизации. Немного времени остается до того момента, когда Республика Индия станет самым населенным государством на Земле. Рост населения – это не только вопросы демографии, но и культуры, но и политики; и этот рост может оказать пагубное влияние на саму цивилизацию. Так в России на протяжении ее истории с возрастанием числа обитающих в ней людей возрастали также духовные и политические распри. Особую роль сыграл Великий Раскол вышеупомянутого XVII века. Николай Бердяев прослеживает роковую роль этого Раскола вплоть до Великой Октябрьской революции 1917 г.⁷³ Выдающийся экономист XX века Джон М. Кейнс: «необычные происшествия последних двух лет в России, колоссальное потрясение общества, которое опрокинуло все, что казалось наиболее прочным... является, быть может, гораздо более следствием роста населения, нежели деятельности Ленина или заблуждений Николая; весьма возможно, что разрушительные силы чрезмерной плодовитости расы играют большую роль в разрыве оков, налагаемых на народ условностями, нежели могущество идей или ошибки автократии»⁷⁴.

Так не грозит ли и Индии распад в силу роста внутренних противоречий, обуславливаемых небывалым количественным ростом ее населения? Отрицательный ответ на этот вопрос вытекает со всей определенностью из природы индийской духовности, которая несомненно заслуживает большего внимания, чем

⁷³ Бердяев Н.А. Русская религиозная психология и коммунистический атеизм. Paris. YMKA PRESS. 1931, р.8.

⁷⁴ Кейнс Дж. М. Экономические последствия Версальского договора. М. – Л. Госиздат, 1924, с. 21.

система телесных упражнений индийских йогов, нашедшая многочисленных подражателей в Европе и России. В Индии, которая являет собою подлинное царство духа, воплощена во всем ее величии стабильная, устоявшаяся тысячелетиями многослойная структура духовности.

Индуизм представляет собою многоуровневую духовную конструкцию, воплощающую всю природу человеческой духовности, от утонченного философского умозрения до примитивных верований: «В иерархии индуистских идеологических ценностей первое место занимает чистый метафизический монизм (адвайта), доступный пониманию лишь мудрецов. Тем, кому этот идеал кажется слишком абстрактным, остается взять себе более простой, теологический идеал. На данном этапе неличный абсолют выступает как личный бог, совершенство сводится к добру, освобождение – к жизни в раю, а мудрость (джняна) подменяется любовью (бхакти) к индивидуальному богу, которого верующий избирает согласно своим природным склонностям. Если же человеку недоступен и этот уровень, то он должен строго соблюдать определенный комплекс моральных и ритуальных предписаний. В последнем случае индивидуальный бог заменяется его изображением в храме, созерцание и сосредоточение – обрядом, молитвой и произнесением священных формул, любовь – правильным поведением. Отсюда и универсальный характер индуизма; он не навязывает всем и каждому своих догм, он заботится не только о тех, кто находится близко к цели, но о тех, которые до сих пор еще не нашли пути и участие которых в традициях выражается пассивно»⁷⁵. Кстати, бесчисленные местные божества в индуизме являются воплощениями абстрактных национальных богов верхнего уровня, так что местное и конкретное живет в гармонии с общенациональным ко всеобщему благополучию, и к тому же нет идеологических распрей между приверженцами разных духовных уровней. Одним словом, в индуизме мы видим духовный континуум, проходящий через все общественные слои, в отличие от свойственного русским раскольников.

Питирим Сорокин определил цивилизации как сверхсистемы, т.е. как такие системы, которые содержат внутри себя системы культур. Однако своеобразие культур в границах одной цивилизации побуждает некоторых наблюдателей считать их самостоятельными цивилизациями, а не частями единого целого. Это видно на примере англо-саксонской цивилизации, представленной культурами Соединенного Королевства и Соединенных Штатов. Исходя из определения цивилизации, британскую и североамериканскую культуры следует рассматривать как составляющие единую цивилизацию. Переселенцы-пионеры стали носителями английской культуры XVII века на американском континенте, также как и основатели США – отцы американской демократии, которые создавали гражданское общество, независимое от метрополии государство и Конституцию, проникнутые пуританским духом. И в дальнейшем трудовое население Северо-Американских Соединенных Штатов, grassroots, стало носителем и выразителем этого здорового духа, который роднил их с уходящим поколением англичан в большей степени, чем со сменяющим его в метрополии поколением либеральной ориентации.

Иллюзию отдельной от Англии цивилизации создает метафора американского плавильного котла. Но строго говоря, реальные процессы межэтнического общения не соответствуют ей. И крупнейший знаток американской культуры Alistair Cook, участвуя в дискуссии по поводу того, что следует ли объявить английский язык государственным языком США, ведь в отдельных Штатах он признан официальным

⁷⁵ Боги, брахманы, люди. М.: «Наука», 1969,- с. 62.

языком, откровенно признал: “We are not a melting pot, we pretend it”. И действительно, например, такой факт. Перед Первой мировой войной немецкий язык по своей распространенности шел за английским, т.к. число говорящих на нем достигало 8-9%, т.е. больше, чем сегодня число испано-говорящих. Особенно был распространен Deutsch в академической среде, где авторитет германской науки был в то время чрезвычайно высок. Однако блокада немецкими подлодками торговых коммуникаций в Атлантике, а затем и непосредственно война с немцами в Европе, вызвали в американском обществе, сверху донизу, сильнейшие антигерманские настроения, что и привело к исчезновению немецкого языка из обихода. А ведь если бы плавильный котел действовал, т.е. Deutsch был бы вплавлен в американскую культуру, то разве выдул бы его столь быстро политический ветер?

Движущие силы развития цивилизации раскрывает Карл Каутский:

«Если известный уровень сообразительности и развитие рук составляло предпосылку для изобретений и производства орудий, то социальный характер человека представлял предпосылку постоянного накопления новых и усовершенствования старых изобретений, т.е. был условием постоянного развития техники. Этот столь медленный, бессознательный и незаметный процесс развития организмов путем борьбы за существование, неизбежный во всем остальном органическом мире, с этих пор все более уступает в человеческом мире место *сознательному* превращению, приспособлению и усовершенствованию органов; т.е. такому развитию, которое, если применять современные масштабы, в своих зачатках совершается еще бесконечно медленно и незаметно, но все-таки и тогда уже идет несравненно более быстрым темпом, чем развитие путем естественного подбора. С этого момента технический прогресс образует основу всего развития человечества. На нем одном, а не на какой-либо божественной искре, покоится все, чем человек отличается от животного»⁷⁶.

Итак, развитие техники является трансформацией в человеческом обществе той естественной силы, которая на протяжении сотен миллионов лет продвигает эволюцию органического мира на Земле. Однако всякая ли цивилизация способна реализовать естественный потенциал эволюции для своего прогрессивного развития? Вышеизложенное говорит о том, что когда охранительная сила религиозных институтов превосходит некоторый порог, то такого рода развитие прекращается. Причиной тому является повышенная жесткость стереотипов человеческого поведения и конформизма. Заложенные эволюцией в человеческий мозг потенции вариативности и креативности не находят себе выхода в социум, т.к. реализации подлежат только те способности индивида, которые укладываются в прокрустово ложе санкционированных религиозными институтами шаблонов поведения.

Древняя Греция дала пример расцвета человеческих дарований в условиях полного раскрепощения личности. Такие условия неминуемо влекут конкуренцию индивидов во всех видах культуры. Широко известны благодаря Олимпиадам состязания греков в спорте; также известны состязания музыкантов, поэтов, ораторов. И мало кому понятно, что бесчисленные войны между греческими полисами, городами, колониями, государствами были не войнами за экономические интересы, как в наше время, а также состязаниями. Греки воевали друг с другом не только за материальные выгоды, но и за самые иллюзорные. Война для греков

⁷⁶ Каутский К. Этика и материалистическое понимание истории. М.: Едиториал УРСС, 2003. – с. 78.

была, таким образом, продолжением не только политики, но и спортивных состязаний.

Это подтверждается одним из пунктов списка требований, составленного уполномоченным греческим комитетом, сформулировавшим для римлян те необходимые для греческих городов права, которыми они должны обладать в условиях гегемонии Рима. Видное место в этом списке занимает право войны, т.е. право одного субъекта объявлять войну другому и вести против него боевые действия⁷⁷. Разумеется, тут подразумевалось, что воюют субъекты греческой цивилизации, а не отравители колодцев.

В дальнейшей истории конкуренция, и прежде всего в ее наиболее острой форме войны, также продолжала и продолжает оставаться двигателем прогресса, но ее субъектами стали уже не личности и полисы, а государства.

М.А. Чешков

Центральным вопросом для методологического знания является выбор и обоснование основного понятия, в данном случае цивилизации. Для дискуссии было предложено понимать цивилизацию как социо-культурную общность, а точнее – ценностно-институциональное образование, воплощающее совокупность неких базовых оппозиций бытия и сознания человека и человечества. Подобное понимание базового понятия оказалось продуктивным, ибо воплощало в себе то общее, что присуще различным цивилизациям и позволило рассматривать их как социо-культурные образования во всей их полноте и сравнивать опыт различных цивилизаций, имея, как бы общую меру. Или, иначе говоря, развернуть сравнительное изучение различных цивилизаций в их структуре и динамике, не теряя из виду этот общий их инструмент сопоставления. Другое достоинство подобного понимания цивилизации заключалось в том, что на его основе стало возможным соединение усилий разных дисциплин (особенно востоковедческих), удерживая их в общем русле изучения цивилизаций; или, по-другому, повернуть разные дисциплины лицом к проблематике цивилизаций, дав тем самым одновременно новое знание и для этих дисциплин.

В то же время этот подход фокусировал внимание на *отдельных* цивилизациях – их структуре и динамике в ущерб, может быть, специальному изучению взаимосвязей цивилизаций как особой проблемы и как особого фактора в развитии отдельных цивилизаций. В определенной, однако, мере этот перекокс компенсировался изучением проблем цивилизаций современного мира, в эпоху глобализации⁷⁸.

Итак, предмет понятия достаточно четко и продуктивно определен. Но эти достоинства в какой-то мере задали атомарное, что ли, видение мира цивилизаций в историческом процессе.

Отмечу другие пункты, где необходима, на мой взгляд, бóльшая методологическая четкость. К числу таких пунктов относятся: представления о субъектах цивилизаций; о цивилизационном сознании; проблема уровней цивилизационного знания в раскрытии ядра этого знания как совокупности базовых оппозиций; применении системного подхода и – шире – общей теории систем;

⁷⁷ Тарн В. Эллинистическая цивилизация. М.: 1949. – с.

⁷⁸ Об этом см. наше другое выступление.

соотношение понятий цивилизация и культура. Вкратце остановимся на этих узловых методологических моментах.

В ценностно-институциональной модели понятия цивилизации положение о субъекте цивилизаций вообще отсутствует, как и такой параметр этих общностей как цивилизационное сознание. Лишенное субъекта и сознания, цивилизация неизбежно выглядит образованием институционально или структурно детерминированным, но не творимым, создаваемым и трансформируемым своими субъектами и их социально-культурным персонификаторами, в том числе индивидами. Соответственно эволюция цивилизаций имеет характер процесса, заданного, но не открытого и даже не вероятностного. Субъект цивилизаций и культур появляется лишь в содокладе А.А.Пелипенко, но и здесь остаются открытыми некоторые вопросы методологического и гносеологического порядков. Скажем, обоснованно ли видеть культуру и цивилизацию как *систему* и как *субъекта*? Как отличаются социальные персонификаторы культур/цивилизаций от особых типов субъектов, воплощающих культуры как мировые системы (например, в виде типа логоцентрика в соответствующей мировой культуры)? Понятие субъекта ныне настолько широко введено в научный оборот, что требуется усилить несводимость субъекта к его личностной персонификации в его – субъекта – реализации в совокупном, в том числе институционализированном виде. Однако, есть опасность, что такое широкое толкование стимулирует вновь приступ семантической лихорадки (см. опыт понятия глобализация).

Не менее важна и другая проблема, «вечная» для этой темы: цивилизация и культура. В ценностно-институциональной трактовке цивилизация и культура, – как и социум, – понимаются как равноставляющие, равноконституирующие параметры. По другой версии (смыслогенетическая концепция истории цивилизаций А.Пелипенко) цивилизация определена как конкретизация культуры, заданной когнитивными технологиями и включающей ментальность. Причем и в ценностно-институциональной, и в смыслогенетической концепциях «ядра» и культуры (2-ая концепция), и цивилизации (1-ая концепция) равно предстают как совокупности базовых оппозиций. В 1-ой из них проблема развертывания понятия по уровням приближения к реальности отсутствует, а во 2-ой она признается, но не реализуется. В результате в 1-ой версии знание о цивилизации выглядит плоским, то есть одноуровневым, а во 2-ой версии уровни развертывания триады (сознание – культура – цивилизация) лишь декларированы без выявления их вертикальной сквозной динамики. В обоих случаях представления о цивилизациях явно обеднены, и этого, кажется, можно было бы избежать, формулируя базовые не оппозиции, но антиномии, что было бы полезно и для абстрактного («модельного») видения цивилизации, и для понимания цивилизаций как конкретизаций культуры.

Хотя обе версии понятия цивилизаций «замешаны» на системном подходе, таковом, кажется, явно абсолютизируется в русле 2-го подхода. Здесь, «системно» – все, даже, такой тип культуры как мифологическо-ритуальный, который нам представляется то ли несистемным, то ли конгломеративным (в плане когнитивном, культурном и ментальном). Абсолютизация системного подхода (и общей теории систем) сказывается и в описании состояния современного мира, системное бытие которого ныне выглядит весьма проблематичным.

Продуктивность каждого из подходов в понимании понятия цивилизации выражается не только в полноте, последовательности и непротиворечивости развертывания предложенной версии базового понятия. В меньшей, а, может быть, и в большей мере эффективность того или иного подхода зависит от

способностей уяснить *границы, а то и пределы* своих познавательных потенций. Это означает, что выявляется не только гносеологическая ограниченность данного понятия, но и его онтологические границы.

Если ценностно-институциональный подход в принципе не позволяет вывести цивилизационный дискурс за его пределы, то его историософская версия возможность релятивизации – по меньшей мере содержит. Мы имеем в виду идеи А. Тойнби (в трактовке Е.Б. Рашковского), соответственно которым логика цивилизации развернута в виде трехтактной динамики – доцивилизации, цивилизации и постцивилизации. Еще большие возможности релятивизации этого базового понятия представляет концепция А.А. Пелипенко, где фиксируется не фаза постцивилизации, но некое новое содержание этого понятия. Таким образом, ход дискуссии приводит к необходимости не просто релятивизовать наше базовое понятие, но, говоря современным языком, «предъявить контекст» этого понятия, то есть попытаться понять место цивилизаций в современном мире.

В.К. Захаров

В докладе В.Г. Хороса среди прочих тем обсуждалась такая основополагающая тема как дефиниция цивилизации. В качестве рабочей использовалась следующая дефиниция: «... в отличие от культуры, составляющей весь комплекс смыслов и ценностей, имеющих хождение в том или ином социуме, цивилизация – это как бы «оплотневшая», кристаллизовавшаяся культура, «осевшая» в некоторых долговременных ценностях и мыслительных парадигмах, прошедших тест на прочность, на длительность, некоторую усредненность и соответственно в той или иной степени общезначимость. Кроме того, цивилизация – это не только ценности, но и институты т.е. определенные учреждения, формы реализации соответствующих ценностей.». При этом выделялись четыре группы ценностей и институтов: 1) Мирское – сакральное (духовные, религиозные, метафизические основы цивилизации, соотношение в ней Божественного, природного и человеческого начал); 2) Человек и общество (характер социальной иерархии, степень социальной мобильности, базовые социальные ячейки, город-деревня, индивид-группа); 3) Человек – власть (легитимизация власти, ее идейные и правовые предпосылки, элементы политической культуры, институты управления); 4) Труд и хозяйство (легитимация собственности, трудовая этика, иерархия форм профессиональной активности и пр.). Подчеркивалось, что эти срезы не исчерпывают все многообразие цивилизационного бытия, но все же охватывают ведущие его сегменты и к тому же общи всем цивилизациям.

Я хочу предложить несколько более общий подход к понятию цивилизации, включающий как изложенный выше культурологический подход, так и такие стороны цивилизационного бытия, как географическая, демографическая, технологическая, военная, научная и др. с тем, чтобы наиболее полно учесть все многообразие цивилизационного бытия. Ответ дается с использованием понятийного аппарата, разработанного в предшествующей книге⁷⁹.

Кроме указанной выше темы в докладе В.Г. Хороса обсуждалась такая важная тема, как цивилизации в современную эпоху, в контексте глобализации. При этом было высказано следующее понимание глобализации. «...глобализация на

⁷⁹ Губарь О.В., Захаров В.К. Номология как преодоление экономикоцентризма: Монография / РГЭУ «РИНХ». — Ростов н/Д, 2006.

современном этапе, с одной стороны, есть объективный процесс беспрецедентной интенсификации – на основе достижений научно-технической революции – различного рода контактов между государствами и народами, что в принципе создает новые возможности для их сотрудничества и взаимопонимания. Но процесс этот пока идет преимущественно в односторонней форме «западнизации» (термин А.А.Зиновьева), навязывании западными политическими, хозяйственными и культурными элитами, прежде всего США, своих стереотипов сознания, политического устройства, экономических механизмов, культурных ценностей другим, незападным обществам. Это – *субъективная* сторона глобализации, которая чем дальше, тем больше порождает и не может не порождать конфликты и осложнения. Прессинг Запада выступает и рекламируется как демонстрация превосходства Американской и Европейской цивилизаций (инновационность, рационализм, прагматизм, эффективность), поданных в идеологическом облачении либерализма, демократии, прав человека и пр.

В данной статье (при полном согласии с данным выше описанием субъективной стороны глобализации) излагается более широкое понимание глобализации как объективно неизбежного этапа исторической амальгамации, обусловленного стрессом всей имперско-державной ойкумены.

Типы жизнедеятельности общества. Под обществом будем далее понимать организационно-производственную жизнедеятельную систему. Вся жизнедеятельность общества может быть сведена к отдельным неделимым типам (видам) жизнедеятельности. Чтобы выделить отдельный тип жизнедеятельности, нужно сначала задать общий вопрос: «Что люди делают в своей жизни?», - а затем дать на него какой-нибудь частный ответ.

Описание типа жизнедеятельности сводится, как минимум, к описанию: 1) всех жизнедеятельных единиц, осуществляющих этот тип деятельности; 2) всех взаимодействий этих единиц со всеми другими единицами; 3) всех правил и норм (т.е. институций в понимании Т.Веблена и Д.Норта), регулирующих этот тип деятельности; 4) географического и временного пространств, в которых этот тип деятельности осуществляется; 5) состояния всей жизнедеятельной среды во время формирования этого типа деятельности. Отсюда следует, что понятие типа деятельности является более емким, чем понятие институции и института.

Число типов жизнедеятельности огромно. Относительно среза настоящего момента времени, слева от которого – прошлое время, а справа – будущее время, все типы можно подразделить на следующие классы. Один тип классов составляют хроно типы или, иначе, пространственно-временные типы. Эти типы зародились в прошлом, были свойственны данному географическому месту и данному временному промежутку и исчезли в прошлом. Дополнительный класс к этому классу составляют неотипы, которые зародились в прошлом и существуют в настоящее время.

Подкласс класса неотипов составляют стереотипы, которые зародились весьма давно и с тех пор стали устойчивыми. Про них, благодаря их устойчивости на некотором достаточно длинном промежутке времени, можно судить, что они в некотором будущем еще будут существовать.

Подкласс класса стереотипов составляют архетипы, которые зародились в древности и стали устойчивыми. Относительно них, благодаря их древности и устойчивости на большом временном промежутке от прошлого до настоящего времени, имеется огромная доля уверенности, что они еще очень долго будут

существовать в будущем - вплоть до неотменяемости. В некотором смысле противоположным к этому классу является класс паратипов. К нему можно отнести неотипы, которые возникли сравнительно недавно, и о будущем которых еще совершенно невозможно судить.

Механизм силы проявления архетипа в данном месте и в данное время заключается в следующем. Конкретный архетип жизнедеятельности сформировался и закрепился в некотором месте за некоторое время при определенном состоянии жизнедеятельной среды человечества. В общественном подсознании осталась «память» об этом исходном состоянии. Если текущее состояние жизнедеятельной среды значительно отличается от исходного, то архетип себя не проявляет, иначе говоря, «засыпает». Если текущее состояние близко к исходному, то архетип проявляет себя достаточно сильно, причем тем сильнее, чем ближе это состояние к исходному.

Сферы жизнедеятельности. Жизнедеятельность общества можно представлять себе как изменяющийся во времени «сноп» или комплекс типов жизнедеятельности, в котором только архетипы накапливаются во времени. В нем выделяются слаженные и взаимообусловленные подкомплексы типов жизнедеятельности, которые состоят из типов, подходящих друг к другу, существующих вместе, зависящих друг от друга и являющихся необходимыми основаниями для существования друг друга. Такие комплексы будем называть также сферами (способами, системами) жизнедеятельности.

Механизм инерционного наследования. Предыдущая жизнедеятельность наследуется человечеством в форме архетипов и стереотипов жизнедеятельности. Эти архетипы и стереотипы, соответствующим образом определяя жизнедеятельность в настоящем, направляют также дорогу в будущее, исключая абсолютную произвольность новой жизнедеятельности.

Чем дальше в прошлое уходит складывание и закрепление какого-либо архетипа и стереотипа жизнедеятельности, тем меньшее влияние он оказывает на настоящее и будущее. Развиваясь во времени, человечество дифференцирует свою жизнедеятельность, что приводит к добавлению все возрастающего количества все более молодых архетипов, стереотипов и типов жизнедеятельности, изменяющих силу проявления старых архетипов. Этим исключается абсолютная предопределенность новой жизнедеятельности.

Архетипы и стереотипы жизнедеятельности, исключая как абсолютную произвольность, так и абсолютную предопределенность, задают *тенденции* жизнедеятельности, от которых последняя может уклоняться во времени лишь под воздействием новых общественных сил пропорционально величине этого воздействия.

В целом весь подкомплекс архетипов жизнедеятельности рассматривается нами как механизм инерционного наследования (архетипическая инерция) общих способов жизнеобеспечения. Механизм архетипической инерции сравним с механизмом генной памяти в биологии. Здесь напрашивается такая аналогия: один ген – один архетип, генный комплекс биологического организма – подкомплекс архетипов некоторого жизнедеятельного сообщества. Каждый архетип, как и ген, соответствует каким-то сторонам жизнедеятельности, и как среди генов, так и среди архетипов нет самого важного, действует комплекс.

Факторы жизнедеятельности общества. Кроме описания типов жизнедеятельности общества, важное значение имеет описание движущих сил, причин, поводов, побуждений и т.п., определяющих тот или иной тип жизнедеятельности. Так же как сама жизнедеятельность, вся совокупность побудителей жизнедеятельности общества может быть сведена к отдельным неделимым факторам жизнедеятельности (от лат. factor – делающий, производящий, побуждающий). Чтобы выделить некоторый фактор жизнедеятельности, нужно сначала задать общий вопрос: «Почему люди это делают в своей жизни?», - а затем дать на него какой-нибудь частный ответ.

Так же как число типов, число факторов жизнедеятельности огромно. Относительно среза по настоящему моменту времени все факторы можно подразделить на следующие классы. Один классов факторов составляют хронофакторы или пространственно-временные факторы. Эти факторы действовали в прошлом, были свойственны данному географическому месту и данному временному промежутку и перестали действовать в прошлом. Дополнительный класс к этому классу составляют неофакторы, которые начали действовать в прошлом и действуют в настоящее время.

Подкласс класса неофакторов составляют стереофакторы, которые устойчиво действуют с давнего прошлого. Их наличие на достаточно длинном промежутке времени позволяет предположить, что они еще будут действовать в некотором будущем.

Подкласс класса стереофакторов составляют архефакторы, которые проявились в древности, устойчиво действуют до настоящего времени, и их древность и устойчивость на большом временном промежутке из прошлого до настоящего времени порождают уверенность в том, что они еще очень долго будут действовать в будущем вплоть до вечности. В некотором смысле противоположным к этому классу является класс парафакторов. К нему можно отнести неофакторы, которые начали действовать сравнительно недавно, и о действии которых в будущем еще совершенно невозможно судить.

Среды жизнепобуждения. Так же как жизнедеятельность общества, его побудительность можно представлять себе как изменяющийся во времени «сноп» или комплекс факторов жизнедеятельности, поскольку некоторые факторы могут исчезать со временем, а некоторые появляться. Как и для типов, для факторов более содержательным является понятие слаженных и взаимообусловленных комплексов факторов жизнедеятельности. Такие комплексы будем называть средами жизнепобуждения, из которых выделяются среды жизневывуждения. Среды, состоящие только из стереофакторов или только из архефакторов, будем называть стереосредами и архесредами соответственно.

Форматы жизнесодержания. Пару, состоящую из некоторой сферы жизнедеятельности некоторого общества и некоторой связанной с ней среды жизнепобуждения, будем называть форматом жизнесодержания этого общества. Иначе говоря, формат жизнесодержания – это совокупность, состоящая из некоторых слаженных и взаимообусловленных типов жизнедеятельности и некоторых связанных с ними слаженных и взаимообусловленных факторов жизнедеятельности.

Например, если рассматривать некоторую сферу экономической деятельности некоторого общества в связанной совокупности с некоторой средой экономического

побуждения, то получается некоторый экономический формат этого общества. Если рассматривать некоторую сферу политической деятельности некоторого общества в совокупности с некоторой средой политического побуждения, то получается некоторый политический формат этого общества. Аналогичным образом, если рассматривать некоторую сферу идеологической деятельности в связанной совокупности с некоторой средой идеологического побуждения, то получается некоторый идеологический формат этого общества. Если рассматривать все эти три формата в слаженной и взаимообусловленной совокупности, то получается экономико-политико-идеологический формат общества.

Если же рассматривать полный способ жизнедеятельности (т.е. состоящий из всех типов жизнедеятельности) некоторого общества и полную среду жизнепобуждения (т.е. состоящую из всех факторов жизнедеятельности) этого общества, то получается полный формат жизнесодержания этого общества. Описание полного формата жизнесодержания некоторого общества на некотором временном промежутке – задача практически непосильная. Обычно исследователи занимаются изучением и описанием общества лишь в некоторых частных форматах, которые им представляются важнейшими или особенно интересными.

Понятие жизнесодержательного формата позволяет дать объемлющее определение цивилизации. Однако перед этим необходимо рассмотреть ряд важных архетипов.

Архетип номового устройства. Все современные государства, а также все роды, племена, простые государства, державы, империи и т.д. устроены и функционируют по одному архетипу, который мы называем номовый архетип жизнеустройства, (от греческого слова «номос», означающего административно-территориальную область в Древнем Египте, Древней Греции и в современной Греции). Будем называть все указанные образования номами. Подробнее об устройстве и функционировании номов можно ознакомиться в указанной выше монографии двух авторов.

Архетип номовой амальгамации. Следующий используемый нами архетип жизнедеятельности возникает в ходе прохождения человечеством ряда этапов его развития. Этапы эти не произвольны: каждый вытекает из предыдущего и влечет за собой последующий. Процессом, который определяет переход от одного этапа к другому, является процесс исторической амальгамации (объединения с воспроизведением структуры). В результате амальгамации воспроизводится прежняя, но в деталях более усложненная структура, обусловленная расщеплением прежде объединенных функций. Эти амальгамационные этапы мы условно обозначим так: этап малой семьи, этап большой семьи, этап рода, этап племени, этап простого государства, этап державы и этап империи. Малые и большие семьи, роды и племена, простые государства, державы и империи являются историческими примерами номов. Большинство существующих сейчас номов являются номами последних трех амальгамационных этапов: простого государства, державы и империи, причем подавляющее большинство является державами. Следует отметить, что указанные этапы носят не глобальный, а локально-ареальный характер. Происходящая в настоящее время глобализация в свете данной теории оценивается как новый современный этап амальгамационного процесса.

Название этапа не означает, что на этом этапе существующие номы являются только номами этого этапа. На самом деле, на этом этапе в масштабе всего

человечества продолжают существовать и номы всех предыдущих этапов. Например, даже на этапе державы, когда уже существовала держава Великобритания (Соединенное Королевство), объединившая Англию, Шотландию, Ирландию и др., в Америке, Африке и Австралии существовали малые и большие семьи, роды, племена и простые государства как самостоятельные номы, не входившие в совокупные номы. Отметим, что виды номов, возникшие на предыдущих этапах исторической амальгамации, часто продолжают существовать как «подномы» в объемлющих номах. Например, малые семьи продолжают существовать повсеместно в рамках объемлющих государств.

В чем причины амальгамационного процесса? Что дает амальгамация? Ответ на эти вопросы может быть следующим. Человечество в своем развитии пошло по пути перевода естественной среды обитания в искусственную, тем самым уничтожая естественную среду. Поэтому используемые на данном амальгамационном этапе ресурсы, поступающие из естественной среды на душу населения, уменьшаются. Чтобы это уменьшение компенсировать, расширить круг ресурсов, надо использовать более труднодоступные ресурсы, что требует объединения человеческих усилий или кооперации. При этом объединении увеличиваются созидательные возможности рабочей силы не только за счет количественного возрастания ее физических возможностей, но и за счет качественного совершенствования процесса труда: собранные вместе носители интеллекта способны открыть, придумать, выдвинуть идеи использования ранее недоступных ресурсов и организовать ее практическое воплощение.

Кроме того, увеличивается число видов жизнедеятельности в амальгаме, что позволяет сузить (специализировать) деятельность ее членов до меньшего числа видов и за счет развития навыков в этих узких видах деятельности добиться большей эффективности жизнедеятельности всей амальгамы.

В результате амальгамационного этапа плотность заселенности старой ойкумены увеличивается, а также увеличивается интенсивность присвоения и использования окружающей природной среды в среднем на одного члена амальгамы. Кроме того, переход к амальгамам расширяет старую ойкумену жизнедеятельности за счет освоения ранее «непригодных» участков природной среды.

Таким образом, становление нома-амальгамы происходит путем объединения образующих его номов. На определенной стадии амальгамационный этап перерастает в процесс, который мы называем глобализацией.

В.Г. Федотова

Цивилизационный анализ как тип методологии имеет свою немалую историю. Есть, по крайней мере, две традиции:

– немецкая – противопоставление культуры и цивилизации как живого, органического и закрепленного, механического. Она идет не от О.Шпенглера, но выражена им в наиболее драматической форме;

- русская и англосаксонская, согласно которой базисом цивилизации является культура. Цивилизация – это нечто более стабильное, долговременное, чем культура, но возникшее на ее основе.

Среди русских это – Н.Я.Данилевский и его книга «Россия и Европа». Написав свою работу во второй половине XIX века, Данилевский вводит понятие культурно-

исторического типа, равного понятию цивилизации. Культурно-историческими типами являются те культуры, которые внесли вклад в мировую культуру. Так, античная культура ввела понятие красоты, иудейский культурно-исторический тип – принцип единобожия, римский – права, западный – познания. Славянский культурно-исторический тип еще не сложился, читал Данилевский, но, если сложится, то на базе идеи справедливости. Но все-таки в качестве особого славянского этот культурно-исторический тип не сложился.

На Западе точки зрения близости культуры и цивилизации выражены А.Тойнби и С.Хантингтоном. Но тот и другой считают, что не любая культура образует цивилизацию, и они не определяют цивилизацию по величине и могуществу стран. Поэтому для обоих (а Хантингтон во многом следует за Тойнби, в том числе и в тезисе о столкновении цивилизаций) Россия – часть Православной цивилизации. Даже длительные процессы вестернизации и модернизации, по мнению Тойнби, не меняют этой ее сути по той причине, что Россия просто отвечала в своем развитии на ряд вызовов, сохраняя то ценностное ядро, что сформировано в ней Православием.

Он говорит: «Общество в своем жизненном процессе сталкивается с рядом проблем, и каждая из них есть вызов». Иными словами, «можно сказать, что функция “внешнего фактора” заключается в том, чтобы превратить “внутренний творческий импульс” в постоянный стимул, способствующий реализации потенциально возможных творческих наций»⁸⁰.

Согласно концепции «вызова-ответа», вызов — это прежде всего то внешнее воздействие (оно может идти и изнутри), которое способно создать в обществе импульс собственного развития – ответ. Последний невозможен только в том случае, если это «вызов дьявола», прибегает Тойнби к этой метафоре безнадежности. Чаще всего он возможен.

Обе названные традиции связаны с анализом цивилизаций как таковых и не имеют какой-либо иной цели.

Сегодня цивилизационный подход вырос из возникшего понимания фактора культуры в модернизационных процессах как реакции на кризис модернизаторских теорий, прежде всего догоняющей модели модернизации посткоммунистических стран. Эти идеи с трудом пробивали господство неолиберализма, убежденность в направленности развития на то, чтобы догнать Запад и его культуру: Рекультуризация представлялась сутью модернизации догоняющей страны.

Второй причиной интереса к цивилизациям стал колоссальный сдвиг традиционных обществ Японии, Индии, Китая, Бразилии, Индонезии и не завершившей модернизацию России, бурный рост их экономики, городов, университетов, растущая конкурентоспособность на мировом рынке.

В этой ситуации старый метод рассмотрения цивилизации самих по себе сохраняет свое значение, но требует также выяснения готовности разных цивилизаций к применению своих основ для целей развития, что и показано на конференциях проекта, особенно в докладе В.Г.Хороса.

В связи с избранной тематикой подчеркивалась применимость традиционных основ цивилизаций к их развитию, в частности посредством медиации (А.С.Ахиезер) или использования архаических структур в новых целях. Например, послевоенная Япония, несмотря на присутствие американских войск, не преуспела в либеральной реформе, и в 50-е годы по проекту японских социологов перешла от либерализма к

⁸⁰Тойнби А. Постигание истории. М., 1991. С.108.

модели коллективной продуктивности, изъяв из нее милитаристские цели государства.

Однако цивилизации или общества разных цивилизаций имеют различную приспособляемость к переменам. Многие факторы препятствуют переходу к капитализму. Сегодня Китай защищается от радикальных изменений в обществе, идущих от рынка. Политически – коммунистическим строем, и культурно - устоями своей пятитысячелетней цивилизации. Но и западные общества в начале своего пути использовали рыночные структуры для поддержания традиционного характера своих обществ. Поэтому не исключено, что от нынешнего использования рынка как экономического механизма, Китай и другие страны перейдут к развитию, которое я уже характеризовала как новое Новое время для незападных стран⁸¹.

Развитие капитализма требует образования наций. Строительство наций создало буржуазное развитие в истории западного капитализма. Ф.Фукуяма полагает, что то же должно произойти и с незападными странами⁸². Нации формируются в национальных государствах, но в существующих государствах они не всегда сформированы и могут выступить субъектами буржуазного развития. Дилемма реконструкции прошлого и его успешного использования в развитии остается, требуя изменений в идентичности стремящихся к прогрессу народов.

По этой причине цивилизационная идентичность, как и региональная идентичность должны рассматриваться в динамике «как категории политической практики»⁸³, коль скоро цивилизации и регионы устремились к развитию.

В своей работе «Грамматика цивилизаций» Ф.Бродель обращает внимание на смену термина «цивилизация» в связи с происходящим в мире *становлением*. «Мы полагаем, - пишет он, - что происходит проникновение ...индустриальной цивилизации (Запада. – В.Ф.) в коллективную цивилизацию планеты»⁸⁴. Тем самым в методологию анализа цивилизаций вводятся сюжеты о цивилизациях как географических и культурных пространствах, а также понимание цивилизации « в единственном числе» как о том общем достоянии, которое будучи неравномерно распределенным, все же сохраняется в памяти человечества навечно⁸⁵.

Бродель описывает цивилизации как географические и культурные пространства, как общественные формации, как экономические уклады и как различные формы коллективного мышления. И хотя часто цивилизации выделяются по одному из названных признаков, в принципе только наличие всех четырех признаков является не только необходимым, но и достаточным признаком рассмотрения общности как цивилизации.

Будучи автором книги «Модернизация «другой» Европы»⁸⁶ и выдержав по ее поводу немало баталий, я доказывала, что только с точки зрения теории догоняющей модернизации Россию и восточноевропейские страны можно отнести ко «второй» Европе, т.е. второму эшелону развития, тогда как с цивилизационной точки зрения они являют «другую Европу», цивилизационно отличную. Один ретивый либерал доказывал в 90-ые годы, что сюда входит разве что Белоруссия.

⁸¹ Федотова В.Г., Колпаков В.А., Федотова Н.Н. Глобальный капитализм: Три великие трансформации. Социально-философский анализ взаимоотношений экономики и общества. М., 2008. С. 536 – 564.

⁸² Fukujama F. Introduction. Nation-Building and the Failure of Institutional Memory// Nation-Building and Iraq. Ed. by F.Fukujama. Baltimore. 2006. P. 7

⁸³ Карпенко А.М. Региональная идентичность как категория политической практики. Автореф. дис. К. филос. н. М. ИФ РАН. 2008.

⁸⁴ Бродель Ф. Грамматика цивилизаций. М. 2008. С.38.

⁸⁵ Там же. С. 37.

⁸⁶ Федотова В.Г. Модернизация «другой» Европы». М. , 1988.

Бродель называет Латинскую Америку «другим Новым светом», но в понятие «другой Европы» он не включал страны Восточной Европы, полагая, что последнее (т.е. тогдашние страны народной демократии) имеют общие социокультурные корни с Западной Европой. «Другой Европой» он называл Московию, Россию, СССР. Он предлагал отразить: 1) ее истоки и нескончаемое прошлое; 2) восприятие идей марксизма после Революции 1917 года; 3) ее нынешнее состояние, ее *энтелехию*, как сказали бы философы»⁸⁷.

Книга Броделя написана в 1963 году. За это время мы могли увидеть меняющуюся цивилизационную идентичность в контексте политической практики, которая и позволила мне назвать « другой Европой» весь Восточно-европейский посткоммунистический мир.

Несмотря на радикальную неприязнь к России, выступающую в этом мире инструментом для получения западной поддержки, мы видим сходную энтелехию этого цивилизационно особенного региона.

И.Г. Яковенко

Вообще говоря, проблема метода - одна из сложнейших и многоаспектных. В научном сообществе встречаются исследователи, лишенные природной склонности к методологической рефлексии, что объяснимо, в том числе и психологически. Дело в том, что методологическая рефлексия – занятие мучительное. Серьезные размышления о методе, в том случае если речь идет о передовом рубеже познания, всегда сопряжены с пространством неопределенности. Любые выводы открыты для критики и уязвимы. Куда проще жить исходя из того, что есть сложившиеся представления о предмете, есть добротные методики. Но тут ученого подстерегает опасность утраты объекта исследования. Незаметно для себя можно превратиться в комментатора собственных интерпретаций.

В нашем случае сложность объекта, междисциплинарный характер исследования локальных цивилизаций и недостаточный уровень разработки всего этого теоретического пространства делает проблему метода исключительно сложной и остро актуальной. Пространство интерпретаций исследуемой реальности складывается буквально на наших глазах. Его теоретический статус, контуры, место в системе научного знания только-только намечается. Это видно и в материалах нашего проекта. Если я склонен говорить о теории локальных цивилизаций, то Е.Б.Рашковский гораздо осторожнее в своих формулировках. Он говорит о "цивилизационном дискурсе", о "наблюдении и познании цивилизационной реальности", подчеркивает, что концепт цивилизации есть концепт конвенциональный, связанный с важностью учета исследовательских позиций наблюдателя, но тем не менее обладающий некоторой непреложной ценностью в общезначимых познавательных процессах.

Итак, теоретическое пространство складывается, паттерн исследуемой реальности намечается, Наше проект показывает, что конфигурация предмета находится в стадии предварительного картографирования. То же можно сказать и о методологии. Важно зафиксировать, что мы находимся на начальных стадиях формирования этой методологии. Исследователи одновременно уточняют контуры и базовые характеристики исследуемой реальности и нащупывают методы,

⁸⁷ Бродель Ф. Указ. соч. С.

адекватные все более проясняемому объекту. На наших глазах формируется понятийный аппарат, в научном сообществе утверждаются базовые конвенции. Как это и должно быть, методология вырастает из представлений о природе объекта, как сумма исследовательских приемов, изоморфных этой природе.

Организаторы проекта предложили методологические подходы к анализу локальных цивилизаций. Были сформулированы исходные дефиниции (культуры и цивилизации), выделены основные блоки проблем или аспектов исследования. Заявленная теоретическая платформа оказалась достаточно удобной. С ней можно работать, что и продемонстрировал наш исследовательский проект. Но возможны и другие теоретико-методологические основания. В реальном процессе научной коммуникации специалист сходу схватывает, о чем идет речь и может работать с любой здоровой теоретической моделью. Но разные теоретические основания обладают своей особой перспективой, имеют различающийся гносеологически потенциал, позволяют исследовать разные аспекты исследуемого феномена. В нашем случае самым продуктивным будет наращивание теоретико-методологического потенциала цивилизационных исследований.

Начну с одного замечания. По моему убеждению, такие синкретические, неисчерпаемо многоаспектные сущности, как "культура" и "цивилизация", не могут быть выражены в рамках какого-либо одного определения. Суть этих феноменов может быть схвачена лишь в нескольких взаимодополняющих определениях, призванных выявить самые значимые срезы явления.⁸⁸ Те же определения, с которыми мы сталкиваемся, в том числе и в настоящем проекте, имеют статус рабочих. Принимая эти дефиниции, профессионал видит облако дополнительных смыслов. Можно свести культуру к комплексу смыслов и ценностей, помятуя о том, культура шире этих сущностей и не исчерпывается ими. О цивилизациях можно говорить на языке основных ценностей и институтов, но как ценности, так и институты есть сложные конструкторы со своими теоретическими предпосылками. При более пристальном взгляде в предмет возникает масса теоретических проблем.

Еще одно рассуждение, которое может показаться очевидным, но иногда надо проговаривать очевидные вещи. Когда авторы проекта говорят о базовых оппозициях, или смысловых цепочках, таких как жизнь-смерть, право-бесправие, или мирское-сакральное, не следует видеть в этих оппозициях некие элементы структуры конкретных цивилизаций. О структуре или механизмах функционирования цивилизационных феноменов говорить рано. Мы имеем дело с совокупностью черных ящиков, которые тестируют или "прозванивают" по стандартизированной схеме, фиксируя реакции на запросы. Совокупность этих реакций позволяет создать ряд сопоставимых описаний конкретных локальных цивилизаций (что само по себе очень ценно), но как работают эти ящики и как они устроены, мы не знаем. В интересующем нас проблемном пространстве гораздо больше вопросов, чем готовых ответов.

На мой взгляд, приблизиться к пониманию природы обозначенных черных ящиков позволяет обращение к категории *ментальности*. Участники проекта сходятся на том, что культура вариативна, индивидуальна и личностна, цивилизация

⁸⁸ Подробнее см: Яковенко И.Г. Человек и культура: диалектика взаимодействия (к постановке проблемы)//Пространства жизни субъекта: Единство и многомерность субъектнообразующей социальной эволюции/ Отв. Ред. Э.В. Сайко; Науч. Совет «История мировой культуры» - М. Наука, 2004

же надличностна, воплощает нормативно-ценностный аспект и соотносится с областью ментального. С последним утверждением можно согласиться. Ядро конкретной цивилизации действительно составляет доминирующая ментальность. Ее характеристики объективируются в сумме самопроявлений носителей этой ментальности. Исследуя безграничное поле объективаций, мы можем составить представление о природе ментального пространства, его характеристиках, о том, что Евгений Борисович называет "грамматикой сочленений".

Ментальность - не то, что мы думаем, а то, как мы думаем. Она несводима к осознанному - нормам, правилам, уровню дискурса культуры. Ментальность - метаязык культуры и человеческого сознания. Для того, что бы выделить наиболее важные, сущностные черты некоторой цивилизации, исследователи вводят понятие «культурного ядра» или «культурного кода». Я исхожу из того, что понятие "культурного ядра" описывает базовые характеристики ментальности, задающей данную цивилизацию. Применительно к российской цивилизации эта теоретическая модель была развернута в моем докладе на заседании, посвященном России.

Ментальность только-только конституируется как предмет научного исследования. Но это направление исследований представляется наиболее продуктивным и имеет шанс стать одним из ведущих в познании локальных цивилизаций. В этой связи надо обратиться к принципам смыслогенетического подхода к истории, изложенным в докладе А.А.Пелипенко. Прочитую ключевой тезис: "разница между цивилизационными системами коренится в разных способах смыслообразования, т.е. образования, конвертации, интерпретации и трансляции смыслов". Такой подход предлагает исследовать "историю имманентного саморазвития смысловых полей и соответствующих им социокультурных практик".

В такой теоретической перспективе познаваема как упоминавшаяся выше "грамматика сочленений", так и логика генезиса этой грамматики. Однако, надо признать, что смыслогенетическая концепция как теоретическая модель цивилизационных исследований пока не срабатывает. Смыслогенетическое видение истории был заявлено десять лет назад.⁸⁹ А далее теоретическая модель, развернутая в докладе А.А.Пелипенко, неоднократно прорабатывалась как в наших общих публикациях, так и в отдельных работах.⁹⁰ Но до сих пор смыслогенетическое

⁸⁹ См: А.А.Пелипенко, И.Г.Яковенко. Культура как система. М "Языки культуры." 1998.

⁹⁰ Например см: А.А.Пелипенко, И.Г.Яковенко "Манихейская революция" в историческом становлении личности (паллиат как социокультурный феномен процесса). / "Мир психологии" 1999/2., С.179-198.

Пелипенко А.А. Дуалистическая революция и смыслогенез в истории. М., 2007.

Пелипенко А.А. Печальная диалектика российской цивилизации.//Россия как цивилизация: Устойчивое и изменчивое./отв. ред. И.Г.Яковенко; Научн. совет РАН "История мировой культуры". – М., Наука 2007.

Яковенко И.Г. Ментальность в структурировании субъекта и субъектности.// Человек как субъект культуры. М., Наука 2002.

Яковенко И.Г. Доклад «Цивилизационная специфика России» //Цивилизационная специфика России: «каким аршином мерить?» Никитский клуб. Цикл публичных дискуссий «Россия в глобальном контексте» Вып 12. М. 2003.

Яковенко И.Г. Человек и культура: диалектика взаимодействия (к постановке проблемы)//Пространства жизни субъекта: Единство и многомерность субъектнообразующей социальной эволюции/ Отв. Ред. Э.В. Сайко; Науч. Совет «История мировой культуры» - М. Наука, 2004

Яковенко И.Г. Цивилизационные основания социально-экономической динамики.//Мы и они. Россия в сравнительной перспективе. (Под ред. В.А.Мау, А.А.Мордашева, Е.В.Турунцева) М. Изд. Института экономики переходного периода,2005.

видение остается достоянием авторов концепции. Что же касается модели всемирно-исторического процесса, развернутой А.А.Пелипенко, то она очевидным образом выходит за рамки границ исследования локальных цивилизаций, которые были заявлены в нашем цикле. Это другой теоретический уровень и другой масштаб рассмотрения. Я убежден, что названную концепцию надо обсуждать специально и предельно серьезно, но не в рамках наших штудий.

Блистательный методологический доклад Рашковского подкупает широтой и философичностью. Однако, именно это выступление породило серьезные сомнения и возражения. Речь идет о соотношении цивилизации как устойчивой, качественно определенной сущности и творчества; цивилизации и свободы человека. Евгений Борисович выступает против жесткого детерминизма в цивилизационном мышлении, отстаивая роль творческого начала, "личной креативности". По-человечески такая позиция симпатична и притягательна. Она гуманистична, несет в себе оптимизм. Но в этой притягательности и заключена опасность; опасность подменить жесткую действительность комфортным образом желаемого.

Мне это напомнило добрую и старую модель, согласно которой человек - субъект культуры, а культура - продукт человеческой активности. Безгранично развиваясь, человек развивает и совершенствует культуру. Беда в том, что абстрактного человека в природе не существует. Исторический человек - порождение врожденной ему культуры и находится со своей культурой в сложных субъект-объектных отношениях.

Мое видение проблемы состоит в следующем: творчество вне ментальности (а, стало быть, цивилизации) невозможно. Однако ментальность задает своего носителя. Формируя постоянно и непрестанно сиюминутную реакцию человека на окружающий мир, ментальность структурирует воспроизводство культуры. Выступает фактором, задающим сохранение самостождественности цивилизации. И, наконец, оформляет канал ее эволюции, поскольку задает общие ориентиры культурного творчества, направления и формы творческой активности, параметры и критерии отбора инноваций.

Конкретная ментальность возникает в процессе цивилизационного синтеза. Каждая локальная цивилизация - не что иное, как форма объективации некоторой ментальности. Возникшая однажды ментальность обладает определенным резервом адаптации. В рамках этой ментальности возможны разнообразные инновации, подвижки, изменения исходной социокультурной реальности. Причем, и это исключительно важно, речь идет об инновациях укладывающихся в системное качество исходной модели. Ровно на этом пространстве реализуется "свобода, прорастающая сквозь тысячелетия и века эволюции". При всей многозначности характера духовного опыта, о которой справедливо говорит Е.Б.Рашковский, в любой цивилизации есть доминирующая линия. Цивилизация отсекает одно, маргинализует другое, продвигает третье. Человек в своем творчестве безграничен. Но это - уровень отдельной человеческой личности. Фактом культуры, общезначимым достоянием становятся те результаты личной креативности, которые проходят тестирование. Вслед за творчеством происходит оценка, отбор, закрепление либо табуирование инновации.

Я уже не говорю о том, что и рождение, и саморазвитие большой культурной традиции происходит в рамках процессов самоорганизации. И содержание этих процессов, и их телеология, и результат лежат за рамками кругозора субъектов

действия. Их собственные рационализации, как правило, не имеют ничего общего с результатами. Творческая активность масс людей создает "мясо", исходный материал, из которого история лепит то, что соответствует логике исторического процесса.

Наконец, однажды процесс самоизменения упирается в границы системного качества локальной цивилизации. Ее дальнейшее изменение возможно только через разрушение исходной структуры. Исходная ментальная структура перестает работать в кардинально изменившейся ситуации. Здесь и проявляется фундаментальный, неустранимый конфликт между ментальностью заряженной на бесконечное воспроизводство, и объективными интересами человека как родового существа, требующего собственного воспроизводства. Но для этого конкретная ментальность должна периодически разрушаться и сменяться следующей ментальностью. Этот процесс объективируется в разрушении одной и рождении другой локальной цивилизации.

На этапе завершающего кризиса интересы цивилизации и ее носителя кардинально расходятся. Уходящая цивилизация блокирует инновации, всеми силами удерживает своих носителей, порождает апокалиптические настроения. На этом этапе креативного, творческого решения проблемы не существует. И тогда разворачиваются процессы переструктурирования больших человеческих общностей, часто трагические. В самом щадящем случае такое переструктурирование выражается в экзистенциальном выборе человеческих масс, отказывающихся от исчерпавшей себя ментальности.

В данной теоретической перспективе творческая свобода человека выступает внутренним моментом саморазвития локальной цивилизации, жестко ограниченными рамками ее системного качества. Боюсь что, в отличие от ряда авторов нашего исследовательского проекта, я наделен иной исторической оптикой. Я вижу скорбный мартиролог обществ, не просто сошедших с исторической арены, но погибших часто трагически, ровно потому, что эти общества не смогли перешагнуть границы системного качества, выйти за рамки собственной природы. Когда я размышляю над этими материями, мне приходят на ум две знаковые фигуры – митрополит Марк Эфесский и архидук Лука Нотарас, маркирующие негибамую волю византийского общества к движению по пути в историческое небытие.

В конце концов, проблема соотношения человеческой свободы и закономерного относится к философски-мировоззренческим. Имея в виду цивилизационный дискурс, я полагаю важным зафиксировать, что рядом с позицией изложенной Евгением Борисовичем существует другая точка зрения, и у нее есть свои аргументы.

Последний сюжет, на котором хотелось бы остановиться, связан с модернизацией. Соотношение конкретной локальной цивилизации и императива модернизации представляется исключительно важной и остро актуальной проблемой. Эта проблема во многом задает актуализацию цивилизационного дискурса.

Начнем с определений. В.Г.Хорос трактует модернизацию как "переход от традиционного общества к современному, от аграрного к индустриальному". На мой взгляд, это не объясняет существа процесса. Модернизация - процесс перехода от имманентно статичной, либо экстенсивной к имманентно интенсивной стратегии исторического бытия. В этом и состоит качественное различие традиционного и современного общества. Я убежден в том, что не только отдельные общества, но и локальные цивилизации, продемонстрировавшие неспособность к такому переходу

просто исчезнут. Наследников традиции ждет участь охотников и собирателей эпохи палеолита в мире, пережившем переход от присваивающего к производящему хозяйству.

Иными словами, задача модернизации (не вступления в этот процесс, а его завершения) связана с историческим выживанием обществ второго и третьего эшелонов. Однако, по мере разворачивания процесса, обнаруживаются культурная, или, применительно к нашей проблематике, локально-цивилизационная специфика модернизации. История трех последних веков показала, что разные цивилизации вступают в модернизацию в разное время и проходят этот процесс по-разному. Меня не убеждает концепт «передовых традиционных обществ», на который ссылается Владимир Георгиевич. Почему именно в этих обществах накопились необходимые предпосылки модернизации (частная собственность, рыночные отношения, элементы рациональной бюрократии), а в других не накопились? Теоретически это не ясно.

По моему разумению, существующие сегодня локальные цивилизации различаются мерой дистанции от имманентно динамичного, интенсивного качества. Западно-европейская цивилизация исходно несла это качество в себе самой. Оно и выявилось в ходе саморазвития цивилизации Запада. Что же касается остальных цивилизаций, то они в большей или меньшей мере отстояли от имманентно динамичной модели. Чем меньше эта дистанция, тем раньше цивилизация включается в модернизацию, тем меньше усилий необходимо, и тем менее болезненны потрясения, переживаемые модернизирующимися обществами. Чем больше дистанция – тем позже включение, значительнее необходимые усилия и болезненнее потрясения. Кроме того, у нас нет теоретических оснований исключать вариант, когда переход к имманентной динамике невозможен, ибо требует разрушения системного качества локальной цивилизации.

Эти соображения делают исследования специфики модернизации разных локальных цивилизаций исключительно актуальным и важным занятием. А такая специфика существует, причем отличается на разных этапах модернизационного цикла. Скажем, для меня очевидно, что коммунистические режимы были ответом Православной цивилизации на кризис модернизационной трансформации. Также как исламский фундаментализм, или Аль-Каида входят в палитру ответов исламской цивилизации.

На этом поприще исследователя ожидает обширный материал, широкие возможности цивилизационной компаративистики. Необходима адекватная интерпретация этих материалов. А для этого необходимо развивать методологию цивилизационного анализа, создавать и оттачивать методы сопоставления и интерпретации феноменологии модернизирующихся цивилизаций. На проблематику модернизации необходимо смотреть глазами цивилициониста. Нельзя сказать, что на этом направлении ничего не сделано, в том числе и участниками нашего проекта. Применительно к Российской цивилизации названную проблематику разрабатывал А.С.Ахиезер. Но предстоит сделать гораздо больше.

В.Г. Хорос

Хочу отдельно отозваться на доклад А.А.Пелипенко. Конечно, его содержание выходит за рамки нашего проекта. Тем не менее цивилизационная проблематика там присутствует. Другое дело, что она опирается на более широкие теоретические

обобщения, без учета которых те или иные цивилизационные квалификации не вполне воспринимаются. Кроме того, краткость доклада вынудила автора формулировать многие положения очень сжато, тезисно, и для прояснения надо обращаться к недавней книге А.А.Пелипенко⁹¹, а также к его совместной с И.Г.Яковенко работе⁹², на которую я уже ссылаюсь в своем собственном докладе. Все это нелегко осветить в небольшом комментарии, поэтому ограничусь лишь минимумом соображений.

Прежде всего нельзя не отдать должное широте и масштабности предлагаемой концепции. А.А.Пелипенко создает свой особый понятийный мир, чем-то напоминающий гегелевский ансамбль категорий. Предпринимается попытка нового членения мировой истории, динамика всемирной истории культуры просматривается через призму теории систем. Задаются три уровня эволюции систем: внутрисистемный (развертывание внутренних потенциалов отдельной цивилизационной общности, которая выступает в качестве основной единицы культурно-исторического процесса); межсистемный (взаимодействие между различными локальными «единицами», в ходе которого обозначаются направления, векторы мировой культурной эволюции, а также «модельные центры», в которых эти векторы реализуются); наконец, макросистемный, где в результате межсистемных переходов складываются две основные культурно-исторические эпохи – мифоритуальная и логоцентрическая (не считая совсем древней культурной предистории, а также последующей «постистории», грядущей «постлогоцентрической» эпохи). Этим эпохам соответствуют три базовые культурные революции – неолитическая (которая завершает период раннего культурогенеза), дуалистическая (здесь совершается переход от архаического синкретизма с его принципом «все во всем» к ментальности, организуемой вокруг базовых смысловых оппозиций, смысловых полюсов) и революция личности (начиная с Возрождения и Реформации в Европе). Этим эпохам и революциям соответствуют три типа человеческой субъектности: индивид, паллиат («манихей») и личность. В трансформации субъектности, смене одних типов другими складывается, как полагает А.А.Пелипенко, главный вектор всемирной цивилизационно-культурной эволюции: движение от социоцентризма к «персоноцентризму», от общества к личности как «цели в себе и для себя».

В общем, перед нами сложная, детализированная и продуманная концепция – такого охвата и уровня, какие в наш век засилья постмодернистского релятивизма и прагматизма чрезвычайно редки. Кроме того, по ходу изложения концептуальной схемы разбросано немало интересных догадок, параллелей и интуиций.

Однако же, чем объемнее концептуальное системосозидание, тем больше оно порождает вопросов и становится уязвимым для критики – хотя бы по тому известному закону, что по мере расширения границ знания увеличивается и его соприкосновение со сферой незнания. Кроме того, никто не застрахован от каких-то aberrаций и просчетов. Поэтому далее я хочу поделиться своими сомнениями (а порой и недоумениями) по поводу некоторых аспектов смыслогенетической концепции.

Начать в того, что докладчик отмежевывается от «традиционных линейно-провиденциалистских концепций гегелевско-марксистского толка», предполагающих «наличие в истории некоторого генерального плана». Означает ли это невозможность усмотреть в социокультурной истории какие-то закономерные

⁹¹ А.А.Пелипенко. Дуалистическая революция и смыслогенез в истории. Самара: Век # 21, 2007.

⁹² А.А.Пелипенко, И.Г.Яковенко. Культура как система. Изд-во «Языки русской культуры». М., 1998.

тенденции и сквозные линии? Отнюдь нет. Смыслогенетическая теория признает, что каждая локальная культурно-цивилизационная система обладает «своим специфическим геномом» и «*предзаданными* им (курсив мой – В.Х.) границами имманентного развития», что в ней реализуется «ее имманентный потенциал». И в целом культурная эволюция есть не что иное, как «направленное движение к предельному развитию». Чем не «генеральный план»? Точно также, например, логоцентрическая система разворачивается по восходящим, с точки зрения уровня развития, стадиям: сначала Индия, потом Китай, далее Персия, Иудея и т.д. (в чем-то напоминая гегелевскую схему философии истории). Видимо, без некоторой «предзаданной» закономерности, связующей линии при рассмотрении различных процессов не обойтись, если не хочешь ограничиться чистым эмпиризмом. Другой вопрос, какого характера эта закономерность и как выглядит связующая линия.

Объясняя данный аспект, А.А.Пелипенко ссылается на «общую теорию систем». Усложнение системных структур, расширяющее «их комбинаторные возможности»; «нарастание субъектности», т.е. автономности и самодостаточности систем; рост внутренней дифференцированности; уплотнение пространственно-временных параметров – таковы общие закономерности динамики систем. Каких систем? Надо полагать, любых. Однако же должна учитываться специфика различного типа систем – органического и неорганического типа, зоологических сообществ и человеческих социумов. Эта специфика никак не оговаривается. Получается «генеральный план», но на предельно абстрактной и не вполне понятной основе.

Интересно, что наряду со столь абстрактными подходами в смыслогенетическую концепцию вносятся элементы биологизма. В принципе здесь нет ничего предвзятого, ибо культурологам иногда не вредно вспоминать, что человек – не только носитель сверприродной ментальности, но также вполне земное, «животное» существо. Правда, слишком сблизать эти уровни тоже не рекомендуется, о чем свидетельствуют предпринимавшиеся в свое время попытки переносить на человеческое общество принципы устройства колоний муравьев или пчел. Между тем в смыслогенетической концепции биологическое порой как-то уже слишком свободно перемещается в сферу культурного и наоборот. Так, различия между основными типами культурной истории – индивидом, паллиатом и личностью – «аналогичны межвидовым отношениям в биологии». По предположению А.А.Пелипенко, зародыши данных типов могут быть «заложены» в каждом отдельном человеке «на уровне генетического кода», причем «врождена» также и «доминанта» в их соотношении, т.е. предрасположенность к какому-нибудь одному типу «более двух других». И этот «*врожденный* (курсив автора -В.Х.) расклад» определяет, - конечно, с учетом стимулирующих или подавляющих импульсов из окружающей среды, - какие из этих типологических качеств «находятся в состоянии активном, а какие – в латентном»⁹³.

Иначе говоря, А.А. Пелипенко допускает, что «культурные программы наследуются наподобие природных» (с оговоркой, что «прямых эмпирических доказательств» тому «нет», «зато косвенных – более чем достаточно»)⁹⁴. Наследуются примерно так же, как физиологические черты или, скажем, психологические особенности холерика, сангвиника и т.п. (известно ведь, что зародыши этих психологических типов есть в каждом человеке, но один из них становится преобладающим).

⁹³ Дуалистическая революция и смыслогенез в истории, С.349, 362.

⁹⁴ Там же, С.361

На мой взгляд, это уже стирание принципиальной грани между природным (биологическим) и культурным, которое может привести к рискованным выводам. Ниже мы еще увидим, какие обертоны возникают в смыслогенетической концепции в связи с биологическими параметрами.

Смыслогенетическая теория претендует на ценностную нейтральность, безоценочность. Культурная эволюция, по словам А.А.Пелипенко, «не хороша и не плоха», она такая, как есть. На самом деле, конечно же, оценки – имплицитно – присутствуют. Этапы культурной истории, начиная с неолитической революции рассматриваются, с точки зрения развития культуры, по принципу «вышестоящие» по отношению к предшествующему «нижестоящему». Вместе с тем, хотя, к примеру, логоцентрическая эпоха означала движение вперед по сравнению с эпохой мифоритуальной, возникший в логоцентрической эпохе монотеизм лишь упразднил «рабство физическое», установив вместо него «рабство духовное»⁹⁵. Последнее есть не что иное, как подчинение человека некоему Абсолюту, Богу как средоточию Добра, а идея, что Бог есть Добро, есть «одна из самых спорных, шатких и в конечном счете ложных постулативных конструкций, привнесенных монотеизмом»⁹⁶. Освобождение от «рабства» пришло с революцией личности. Эти скрытые оценки, выражающие отношение автора к рассматриваемым феноменам (а я полагаю, что в приведенных суждениях трудно не усмотреть оценочный момент) лишний раз свидетельствуют: абсолютно объективен может быть только Господь бог, и лучше всего на месте исследователя, не ставя себя в позицию наблюдателя *sub specie aeternitatis*, отдавать себе отчет в собственных предпочтениях и пристрастиях, соотнося, конечно, при этом «желаемое» с реальной действительностью.

Нетрудно догадаться, что «предпочтение» докладчика относится к личности, «цивилизации личности». Чем же так привлекательна личность? Своей свободой, стремлением освободиться от любых форм «оглядки» на трансцендентное – религиозные заповеди, моральные предписания, авторитет традиции и пр. Если паллиат, человек логоцентрической эпохи (составляющий до сих пор большинство человечества) подчиняет Сущее Должному, то личность ориентируется на Сущее. Для паллиата противоречие Сущего и Должного должно быть снято в пользу второго. Он вообще стремится разрешить все противоречия, привести их к общему знаменателю – любой ценой, например, через «инверсию» (т.е. меняя полюса противоречий местами), революции, войны и т.п. Личность же, напротив, понимает неизбежность противоречий бытия, пытается примирить или смягчить их посредством «медиации» (нахождения между полюсами противоречий некоего компромисса, середины). Она вообще не настроена на радикальное разрешение противоречий, а лишь на то, чтобы «их освоить и среди них обжиться» (курсив автора – В.Х.)⁹⁷.

«Обжиться» - как это понять? Наверное, так, что, с одной стороны, надо минимизировать противоречия, смягчать их, дедраматизировать. А с другой, - поменьше обращать на них внимание, так сказать, заниматься своими делами, ибо, как показала вся предшествующая история человечества, сакраментальные противоречия типа «сущего-должного», «добра-зла» и т.п. неустранимы. Однако, Божественный Абсолют – да любой Абсолют (например, вера в объективную истину, общезначимую для всех), на который человек ранее привык опираться в поисках верных жизненных ориентиров, в современном западном обществе (где в центре

⁹⁵ Культура как система, С.325.

⁹⁶ Там же, С.319.

⁹⁷ Дуалистическая революция и смыслогенез в истории, С.345.

находится личность) потерял свою силу и убедительность. Утрачивает значение и «социальность», различные императивы коллективизма, социальные проекты, максималистские идеологии, не раз доказывавшие свою фантомность. В результате «контур социального» «вытесняется с доминантных позиций», его место занимает личность. Ее становление означает «переход от идеи служения к идее самореализации», то есть «окончательное отпадение собственного я от всякого рода иноположенных ему априорных ценностей»⁹⁸. Еще резче: для личностного сознания «не существует никаких иных ценностей, кроме презумпции самоудовлетворения субъективного Я»⁹⁹.

Что сказать на это? Честно говоря, мне трудно себе представить личность – именно личность! – отрешившуюся от всякого рода «внеположенных ей априорных ценностей» - религиозных, моральных, политических, интеллектуальных и т.д. Точно также сложно вообразить человека, ощущающего себя независимым или автономным от «контура социального» - ведь личность формировалась и развивалась не на необитаемом острове; все, что ее создало, она получила от общества. Скажем, европейская личность смогла утвердиться лишь под защитой «зонтика коллективности» - разного рода общин, коммун. цехов, городов, корпораций, профсоюзов, гражданских ассоциаций и т.д. Конечно, можно представить себе человека (и на современном Западе, и где угодно), игнорирующего общепринятые предписания, без которых невозможно нормальное неконфликтное человеческое общежитие, и руководствующегося только «презумпцией самоудовлетворения субъективного Я». Но это вряд ли то, что можно считать теоретической характеристикой личности – скорее, простое описание того разнузданного и культурно дезориентированного индивидуализма в современном мире, свидетелями которого мы являемся.

Но и с личностью обстоит все сложно и проблематично. Об этом свидетельствует предпринятый А.А.Пелипенко анализ современной эпохи, который тоже немало озадачивает. Личность, «цивилизация личности» все еще находится в рамках логоцентрической культурной макросистемы – и в прямом, и в переносном смысле. В прямом, - потому что составляет меньшинство и окружена (в том числе в мировом масштабе) большинством, застрявшим в прежних формах дуалистического эсхатологического сознания, то есть паллиатами и индивидами. В переносном, - потому что и сама личность до сих пор не смогла полностью отрешиться от этого дуализма и иллюзий «трансцендентного». В результате «неолиберальная цивилизация Запада» находится в глубоком системном кризисе. Признаки его многообразны: и «смерть Бога», и «тотальная коммерциализация сознания», и постмодернизм, последний интеллектуальный выплеск «закатной эпохи».

«Закат», по мысли автора, неизбежен, поскольку неолиберализм со своими иллюзиями, идущими от классической просвещенческой культуры, неадекватно воспринимает окружающий мир. Он идет со своими лозунгами свободы, права, парламентской демократии и т.п. к большинству, опутанному архаическими культурными пережитками и удивляется тому, что его цивилизаторская миссия лишь провоцирует нарастающие конфликты. Правда, за последнее время интеллектуальный авангард личностей как-то замирял отсталое большинство при помощи массовой культуры с ее колоссальными электронными возможностями мифологизации сознания и его зомбирования. Однако, и это средство действительно лишь до поры до времени, крупномасштабные столкновения рано или поздно

⁹⁸ Культура как система, С. 288.

⁹⁹ Там же, С.289.

случится. И в этом есть своя логика культурной истории. Ибо в грядущих конфликтах и мировых катаклизмах произойдет окончательное крушение логоцентризма и замена его какой-то принципиально иной культурной системой (по логике вещей, более «высокой» стадией культурно-цивилизационной эволюции).

А.А.Пилипенко никак не конкретизирует признаки этой стадии, называя ее просто «постлогоцентрической эпохой»¹⁰⁰. Но вот переход к данной эпохе обещает быть крайне непростым и болезненным. Как можно понять, речь идет о борьбе за выживание, возможно, даже о тесте человечества на существование.

И в этой «борьбе всех против всех» должно родиться новое сознание, которое автор обозначает термином «*новая естественность*».

«Новая естественность» кладет во главу угла критерий «жизнеспособности. В культуре, обществе, как и в природе, действует своего рода естественный отбор: выживает (или побеждает) более жизнеспособный. «Гуманистическая» установка на любовь к ближнему и продление жизни нежизнеспособному, - пишет А.А.Пелипенко, - с неизбежностью приводит к вырождению – природу не обманешь!¹⁰¹.

Здесь автор ссылается на некоего Н.П.Бочкова, который доказывал, что «чересчур благоприятные для каждой особи условия жизни снижают способность популяции... Гарантированное выживание почти всех родившихся детей ведет к накоплению генетического груза, которое, по мнению некоторые ученых, ведет к вырождению»¹⁰². Но дело не только в соображениях биологического характера. Надо ведь противостоять большинству человечества, обладающего архаическим менталитетом логоцентрической эпохи. «Покуда манихеи-паллиаты не навоюются, примирить их невозможно... С варваром следует говорить по-варварски, т.е. на единственно понятном ему языке. Следует признать неизбежность, подчас даже необходимость вооруженных конфликтов и социального насилия как вполне естественный способ разрешить противоречия между субъектами определенного типа – даже если ради того придется пожертвовать такими священными коровами, как «Всеобщая декларация прав человека» и представление о войне как о преступлении»¹⁰³. И – вывод, который звучит как пожелание: «Дай Бог, если обновленный социал-дарвинизм окажется в XXI в. идеологией самой жесткой»¹⁰⁴.

Геополитические аспекты такого видения современной ситуации связаны с вопросом, кто же в мировом сообществе сможет инициировать новую макросистему культуры и защищать «новую естественность». А.А.Пилипенко не возлагает особых надежд на Европу, которая «меняться не хочет» (т.е. отойти от классического европейского гуманизма). Зато «США – авангард цивилизации личности – превращается в империю нового типа»¹⁰⁵. Есть в этой схеме и свой «*clash of civilizations*». Говорится о возможности «нового цивилизационного синтеза: прежде всего на основе евро-атлантической и дальневосточной цивилизаций». Напротив, цивилизации, сформировавшиеся на основе восточного христианства и ислама (в том числе «сходящая с исторической сцены Россия»), хотя и могут на какое-то время «создать центры логоцентрического противостояния и традиционалистского

¹⁰⁰ Надо сказать, что в смыслогенетической теории очень много всяких «пост»: постистория, постцивилизация, даже «постпроизвольный режим» и др.

¹⁰¹ Дуалистическая революция и смыслогенез в истории, с.410.

¹⁰² Н.П.Бочков. Генетика человека. Генетика и патология. М.: Медицина, 1978, С.73.

¹⁰³ Дуалистическая революция, с.410.

¹⁰⁴ Там же, С.411.

¹⁰⁵ Там же.

сопротивления», но в целом обречены, так как являются тупиковыми ветвями культурной эволюции¹⁰⁶.

Я, разумеется, не могу здесь воспроизвести все положения смыслогенетической концепции, а тем более комментировать их, пункт за пунктом, - для этого надо было бы провести специальную конференцию, и не одну. Ограничусь теми моментами в вышеизложенном, которые вызывают сомнения:

Бедность и неопределенность будущей характеристики культурной эпохи («новой естественности»), ради которой человечество, по предположению автора, должно пойти на грандиозную междоусобицу, чуть ли не на «конец света»;

Привнесение избыточного биологизма в понимание социокультурных процессов;

Элитарность как один из исходных принципов. Говорится о «заманивании химерой равенства», о том, что «антииерархичность – один из ключевых деструктивных принципов, можно сказать, код уничтожения культуры»¹⁰⁷. Безусловно, люди не равны. Но из этого не следует, что идея равенства возникла и существует как пустая придумка, - хотя бы для того, чтобы до какой-то степени смягчить существующее неравенство и создать шансы для тех, социальное положение которых ограничивает их жизненные возможности¹⁰⁸.

Что же касается «конфликта цивилизаций» - поскольку это имеет прямое отношение к теме нашей конференции, - то, не вдаваясь в аргументы в пользу «жизнеспособности» одних цивилизаций и «тупиковости» других, отмечу лишь следующее. Цивилизация – это такие «длительности» (по выражению Ф.Броделя), которые неоднократно проходят через подъемы и спады, кризисы и возрождения. Уже по одному этому преждевременно хоронить *существующие* цивилизации. Разве лишь на том основании, что «все когда-нибудь кончится».

На этом я хотел бы завершить свои комментарии. Понимаю, что легче критиковать, чем созидать, задавать вопросы, нежели отвечать на них. И не надеюсь переубедить своего оппонента, который вынашивал смыслогенетическую концепцию в течение ряда лет. Но если высказанные соображения побудят А.А.Пелипенко о чем-то задуматься или даже внести те или иные коррективы в свои построения, буду считать свою реплику не напрасной.

А.А. Пелипенко

Прежде всего, мне хотелось бы поблагодарить уважаемого Владимира Георгиевича за внимательный и обстоятельный анализ моего доклада. Сама полемическая интонация реплик указывает на заинтересованность, что, в конечном счёте, как мне представляется, самое важное.

Многие вопросы, высказанные в реплике, я предвидел, ещё во время подготовки текста доклада. Уже тогда мне было очевидно, что многие положения, лишённые подробных комментариев. «подвиснут в воздухе», другие, ввиду полемической заострённости, покажутся несколько резкими или провокативными. К

¹⁰⁶ Там же, С.414 и др.

¹⁰⁷ Там же, С. 325.

¹⁰⁸ Характерен сценарий будущего, которой А.А.Пелипенко представляется «более вероятным», чем другие: «Мир, где узкая элита экспертов – небожителей с помощью новейших биотехнологий, обеспечивающих себе физическое бессмертие, наподобие античных богов управляет и манипулирует сознанием изрядно поредевших «малых сих» (там же, С.386).

тому же я лишний раз убедился в том, что автор лишь зачинает текст, и далее он живёт самостоятельной жизнью. В данном случае, это относится прежде всего к тексту нашей с И.Г. Яковенко книги «Культура как система». Написанная более 13 лет назад, эта книга, хотя и стала в некотором смысле, основой дальнейших исследований. Но многие её положения, понятия и термины (например «паллиат»), я более не использую. Однако, это не столь важно.

В.Г. Хорос точно уловил и отметил проблемные узлы смыслогенетической концепции, проблематичность которых особенно выпукло проявилась в моём, по необходимости, кратком докладе. Дать подробный ответ-комментарий на все затронутые В.Г. Хоросом, вопросы, как они того заслуживают, у меня, разумеется, нет никакой возможности.

Попробуй предельно кратко остановиться на некоторых моментах.

Вопрос о телеологии истории, который неизбежно встаёт, как только исследователь цивилизаций отрывается от узкой эмпирии – это своего рода проклятье, ахиллесова пята любой методологии. Какую бы позицию не выбрал исследователь: детерминистскую или релятивистскую – он, в обоих случаях попадает под огонь критики. Я всё же склоняюсь к детерминизму, но к такому, который разводит тему развития того или иного *эволюционного принципа* с сомнительной во многих отношениях доктриной *прогресса*. Что же касается собственно проклятого вопроса о конечной цели, то она понимается следующим образом. Если культура – звено в цепи глобальной эволюции систем, то имманентная конечная цель её развития может быть понята только в глобальном контексте, т.е. явно за дисциплинарными рамками и тематическими границами нашей конференции. Разве что в качестве очередной «провокации», отмечу, что в смыслогенетической концепции, вектор глобального развития понимается как направленный в сторону сжатия. Уплотнения и, в конечном счёте, *снятия времени и пространства*. Этим и объясняется неуклонное усложнение системных образований, как на культурно-историческом, так и на всех иных уровнях эволюции. Понимаю, что без должных комментариев, это заявление грешит абстрактной метафизичностью, но комментировать, как уже говорилось, нет возможности.

Второй момент – биологизаторство. Тоже тема «на засыпку». Игнорирование сложности в этом вопросе часто приводит к плоским редуционистским выводам, превращающим лежащие в их основе серьёзные и подчас чрезвычайно интересные научные наблюдения в легковесную публицистику. Так, поведение животных истолковывается в понятиях поведения человеческого и им приписывается; внешнее сходство принимается за тождество или типологическую аналогию, а затем, «обратным ходом» вменяется людям. Что и говорить, «археология» культурных форм преподнесла самонадеянному антропоцентрическому сознанию немало неприятных сюрпризов, обнажив биологическую подоплёку того, что традиционно считалось привилегией человека, дав, тем самым, сильные козыри в руки биологизаторов, которые с поистине сексуальным сладострастием принялись развенчивать претензии человека на исключительность. Однако, как ни наивен самонадеянный антропо- и культурантропоцентризм, и сколь не закономерна за него расплата, биологизаторская крайность, доходящая подчас до полного отрицания различия человека и животного ничуть не более симпатична. Вообще, вопрос о том, что есть человек: венец творения или большое животное давно превратился из научного в идеологический. Научная или квазинаучная аргументация, как некогда построения догматического богословия, лишь внешне оформляют предзаданные мировоззренческие установки, что лишний раз подтверждает ехидную сентенцию, о

том, что научно-философская рационализация – это лишь подпорки для глубинных и априорных интуиций. В этом смысле, спор биологизаторов и культуроцентристов демонстрирует маятниковую смену доминант антропологического минимализма и максимализма не только в сознании, но и в подсознании, т.е. на уровне глубинных и слабо отрефлектированных моделей идентичности. Да и само противопоставление природного и культурного (социального) в духе унылой и отчаянно устаревшей антиномичности по принципу *tertium non datum* более напоминает идеологическую, нежели научно-философскую концепцию. А срединная позиция, обозначающая себя как биосоциальная, часто предстаёт не диалектической, а эклектической, ибо так и не даёт ответа на вопрос о том, каковы режимы и механизмы трансформации (или, говоря языком диалектической логики, *снятия*) природных программ в социокультурных. Свою позицию в этом споре я позволю себе не комментировать в данном контексте, ибо её вовсе нельзя сформулировать в двух фразах.

В.Г. Хорос заостряет внимание на смыслогенетической трактовке личности как историко-культурного типа. Разумеется, и в тексте доклада, и отчасти, в книгах, в этой теме, опять же, присутствует некоторая полемическая провокативность. Поэтому, вопросы и замечания В.Г. Хороса вполне уместны и справедливы. Не столько в оправдание, сколько в пояснение, отмечу, что говоря о трёхслойной структуре ментальности, нельзя забывать о том, что помимо доминанты (индивидуальной, логоцентрической или личностной) в мышлении и деятельности всякого субъекта проявляются и субдоминанты. Это с одной стороны, смягчает, амортизирует выраженность его культурно-антропологического качества, но с другой – усложняет анализ, представляя культурное сознание в виде пёстрой амальгамы, зачастую противоречащих друг другу программ. Сожалею, если мои тезисы дали основания трактовать этот вопрос в виде жёсткой механистической схемы. Во всяком случае, я этого не хотел.

Анализ современности – самый больной из всех больных вопросов. Мало кому здесь удаётся сохранить холодную научную беспристрастность и не начать «подыгрывать своим», впадая в мелкотравчатую публицистичность. Впрочем, и отвлечённое теоретизирование здесь выглядит особенно унылым и бесплодным. Не знаю, удалось ли это мне, но суда по возмущению «обидевшихся за державу», хотя бы отчасти удалось. Чтобы пояснить свою позицию, попробую в предельно кратком виде обозначить видение современной кризисной ситуации, принципиально не прибегая к фигурам смыслогенетической концепции и позволяя себе некоторый уклон в публицистичность.

Одна из самых драматических проблем нашей эпохи заключается в том, что мировое цивилизационное сообщество, независимо от того, желает оно того или нет, будет вынуждено ясно определиться в одном исторически важном вопросе. Или гуманистические ценности, выработанные и утверждённые Западной цивилизацией и основанные на теории и практике либерального гуманизма признаются универсальным путём развития человечества в целом и тогда, с неизбежностью возникает проблема определения допустимого диапазона национально-региональных отклонений от некоего усреднёно понимаемого западного эталона, и, соответственно, вопрос о политико-юридических практиках в отношении международных субъектов, выходящих за допустимые рамки. В этом случае, вполне обсуждаемой независимо от степени вызревания к тому предпосылок, является тема образования мирового правительства, наделённого юридическими полномочиями персонально преследовать и судить представителей верховной власти национальных государств не только за международные преступления, но и за

преступления против собственного населения. Причём речь идёт не только о геноциде, но и о попрании демократических норм, извращения демократических конституций, любые проявления диктаторства и т.п.

Либо западные ценности НЕ признаются универсальными, и в контексте плюрализма путей развития, оказываются равноправны принципиально несовместимые системы ценностей и, в том числе, не только не демократические, но и антидемократические. Не только гуманистические, но и антигуманистические, к каковым относятся, например, ценности социоцентрические (в частности, имперские) и т.п. В этом случае, Запад теряет всякие моральные, не говоря уже о прочих, права учить кого-либо своим единственноправильным ценностям и доктринам и уж тем более, их навязывать.

Пока Западный мир юлит, лицемерит, путается в словах и делах, оттягивая решение проблемы, тем самым её усугубляя. Отчасти это понятно: фрониты между социокультурными субъектными группами проходят, в данном случае, совершенно не там, где их обычно принято усматривать и проводить. Единицей анализа или субъектом, имеющим «право голоса» в решении означенной дилеммы не может выступать ни локальная культура (цивилизация), ни отдельно взятое общество или национальное государство. И мене всего, на роль решающей инстанции может претендовать политическое руководство той ли иной страны. В отношении приверженности западным ценностям почти любое современное общество является в той или иной мере расколотым. Консенсус, да и то, как правило, временный, в таких случаях достигается тогда и только тогда, когда одна часть общества оказывается подавленной другой и смирилась со своим подавлением. Такое, однако, происходит нечасто и большинство современных обществ представляют собой в этом отношении «безнадёжный случай».

Пока плюшевая инквизиция политкорректности и бесстыдный прагматизм *real politic* всячески камуфлируют проблему, в надежде, что всё как всегда как-нибудь само собой обстроится, острота неадекватности западной либеральной философии и стоящими за ней социокультурными и политическими практиками современной ситуации в мире, угрожающе нарастает.

Несомненно, хотя бы теоретическое решение означенного вопроса возможно лишь на путях глобальной смены смысловых координат, заставляющих в корне переосмыслить весь комплекс культурно-антропологических и социально-исторических представлений.

На протяжении бурного 20 века гуманистические ценности неоднократно подвергались серьёзным атакам и испытаниям. Но, как принято считать, они выстояли, и этому немало способствовало, помимо прочего, всеобщее смягчение нравов после 2-й Мировой войны. К настоящему времени, потенциал миролюбия и синдром отторжения массового насилия почти иссяк, и психологически современное сознание, в обобщенном, разумеется, понимании, вполне готово к ревизии «вечных ценностей».

Ещё три-четыре десятилетия назад оперирование во всех социогуманитарных дискурсах образом абстрактного человека, под которым подразумевался человек западной цивилизации, ни у кого не вызывало особых протестов. Сейчас абстрактность человека (культурно-ментально-антропологическое равенство), будучи до основания развенчано наукой, превратилось в чистейшую идеологию. И идеологию, остро неадекватную. Столь же неадекватным выглядит и представительство западного человека за всё человечество в целом, и это становится тем очевиднее, чем более ясным становится то, что западная

цивилизация – не раз и навсегда данный и абсолютный мейнстрим, а не более чем частный случай, исторически ограниченная культурно-цивилизационная парадигма.

Но если нож истории уже занесён над священными коровами либеральной цивилизации, то закономерен вопрос: что из наследия уходящей белой расы будет востребовано «новыми варварами»? И каков будет исторический сценарий ухода?

У смыслогенетической концепции нет, разумеется, однозначных ответов на эти сакраментальные вопросы. Но есть твёрдая убежденность, что без внесения в цивилизационный анализ параметров историзма и психологизма, любые объясняющие модели будут неполны и ущербны. И это – главная мысль, которую я хотел донести в своём докладе, сознательно жертвуя при этом чистотой жанра цивилизационного анализа, что деликатно отметил в своих точных замечаниях и В.Г. Хорос.

И.В. Следзевский

Проект «Цивилизации в глобализирующемся мире» – важное событие в развитии глобалистики и российской цивилизационной компаративистики, да и научного цивилизационного дискурса в целом. Сколько-нибудь полно осмыслить значение достигнутых результатов вряд ли реально – пока не будет издана вся серия трудов, посвященных конкретным цивилизациям. Однако то, что речь идет о создании более объемного, проблематичного и открытого для диалога образа современного мира, – кажется несомненным.

Проект объединил как специалистов в области глобалистики, выдвигающих на первый план проблемы мироцелостности, так и исследователей, которые специализируются на изучении региональной истории, политики, экономики, культуры и в силу этого тяготеют к категориям и образам разнородного регионального знания. Объединение столь разных парадигм понимания мировых реалий создавало опасность разрушения единого смыслового пространства проекта. Обсуждение могло легко соскользнуть в плоскость противопоставления «цивилизационного плюрализма» мира «миросистемному монизму», тенденций к утверждению единства мира и тенденций к усилению разнообразия и специфики региональных общностей, не сводимых к единому типу и не охватываемых каким-либо единством¹⁰⁹.

Очевидно, однако, что размежевания между сторонниками идеи мироцелостности и теми, кто подчеркивает цивилизационное разнообразие современного мира (цивилизации как составляющие глобальной общности, но не как единицы одной универсальной мировой системы), не произошло. И главную роль в этом сыграл, по всей видимости, общий замысел проекта. Проект соединил в едином пространстве интерпретаций мирового развития «мягкую версию» глобализации (как беспрецедентных по своей интенсивности «различного рода контактов между государствами и народами») и версию цивилизационного своеобразия азиатских и африканских обществ как самостоятельного фактора (ресурса, параметра, результата) глобализации.

Впервые, действительно, в глобальном масштабе (на уровне основных макрорегионов современного мира) миросистемный подход в отечественной науке

¹⁰⁹ Что проявилось, например, в анализе и общих оценках основных течений западной глобалистики в 90-е годы (особенно миросистемного подхода И.Валлерстайна). Оценка идей Валлерстайна выявила не столько сближение, сколько противостояние миросистемного и цивилизационного подходов.

получает цивилизационное измерение. Мир представлен как взаимодействие крупных цивилизационных общностей, а не как глобальное расширение одной лишь западной цивилизации или как раскол мировой цивилизации на несколько противостоящих друг другу миров.

Конечно, заявленное в проекте начинание – осуществить «инвентаризацию» содержания локальных цивилизаций и сопоставить это содержание по «типовым параметрам», возникло не на пустом месте. И дело не только в обилии научной и «околонаучной» литературы по проблемам цивилизации в прошлом и настоящем. Уже в 70–80-е годы XX века проблематика цивилизационного разнообразия переходных обществ вошла в теорию модернизации. «Общим местом» этой теории стало признание особой роли в процессах модернизации стран «третьего мира» традиционного культурного наследия, тесной связи принципов модернизации и культурно-цивилизационного самоопределения (самобытности, идентичности) незападных обществ. Уже тогда утвердился подход, который исходит из констатации «крушения» в странах Азии и Африки модели классической модернизации как уподобления их западным экономическим и политическим образцам (Ш.Эйзенштадт, А.Абдель-Малек, Г.Франк и др.). На основе или под влиянием новой (социокультурной) парадигмы модернизации возникло представление о существовании особого – цивилизационного уровня модернизации. Успешность или неуспешность модернизации начала связываться с наличием или отсутствием цивилизационных комплексов социокультурной регуляции и интеграции в рамках мировых религий, сложных взаимоотношений между «большой» и «малой» традициями, непрерывной сети связей различных групп, структур и ячеек социума.

Цивилизационная проблематика проекта также тесно соприкасается и переплетается с тематикой модернизации незападного мира. Фиксируются цивилизационная готовность социума к модернизационной трансформации, стабильность и целостность традиционных цивилизаций как фактор успешного осуществления модернизации, сочетание заимствований с сохранением собственной социокультурной идентичности.

Однако, общий замысел проекта идет значительно дальше цивилизационных аспектов модернизации. На наш взгляд, он вообще отходит от достаточно нормативного понимания модернизации, как преобладающего или должного (идеального) типа цивилизационной динамики - абсолютно универсального типа изменений, связанного с переходом общества от традиционных типов социальности к характерным для развитых стран капитализма экономическим и политическим системам, а также к современной массовой культуре.

Отход от жесткого нормативизма этой позиции заметен в исходных установках проекта (разнообразии форм и типов цивилизационной динамики, несводимость ее содержания к какому-либо одному измерению мировой истории) и – еще больше – в заключительных выводах исследования.

Вне полицивилизационной картины «глобальности» трудно понять и смысл предлагаемой Е.Б.Рашковским «ревизии» цивилизационного дискурса («ради его достойного приспособления к потребностям современного познания и практики»). Вне этой картины не таким уже актуальным и необходимым выглядит «изучение многозначного опыта взаимосвязи и взаимодействия социокультурной архаики, традиционализма, модернизма, а также и постмодернизма на протяжении последних веков и десятилетий». Еще более далеким от динамики модернизации (как непрерывного следования за модернизационными образцами) выглядит предложение обозначать понятием «цивилизация» «человеческие смыслы

самосохранения, саморазвития, самообретения» (и как «антицивилизацию» – «антисмыслы деградации и распада»). В контексте идеалов модернизации не такой уже значимой выглядит и акцентируемая Е.Б.Рашковским мысль Х.Ортеги-и-Гассета о недооценке в современном цивилизационном дискурсе «глубочайших структурных различий между цивилизациями».

Однако, при всей видимой абстрактности предлагаемой в проекте «эвристической картины цивилизации» (помещающей в центр цивилизационного анализа проблемы духовно-мировоззренческих ценностей человеческого субъекта с его стремлением к смыслу и свободе), эта картина кажется более адекватной реалиям глобализации и глобальной политики, нежели сугубо объективистские и всеобъемлющие образы модернизации. Она лучше выражает противоречия глобализирующегося мира, трансформация которого в реальную мироцелостность порождает столь же реальные и важные процессы роста цивилизационного самосознания на основе обращения к мировоззренческому потенциалу собственных культур, консолидации региональных коммуникативных сетей.

Злободневными, более обоснованными и перспективными в этом контексте выглядят именно те установки и задачи цивилизационного анализа, которые положены в основу проекта. Значимость и необходимость полицивилизационного подхода объясняются не только и не столько прошлой историей цивилизаций, сколько заключенным в локальных и региональных культурах потенциалом «всемирности» – мировоззренческих ценностно-смысловых начал и культурно-институциональных образцов их соединения в конкретных цивилизациях. А такой подход, действительно, требует переосмысления и переопределения цивилизационного дискурса, который до последнего времени был связан скорее с дисциплинарным историческим знанием и находился под влиянием таких его современных направлений, как микроистория и история повседневности.

В рамках растущего в разных регионах мира цивилизационного самосознания способны актуализироваться и приобретать атрибут глобальности исторически разные проявления социокультурной динамики: от архаики и традиционализма до образцов модерна и постмодерна. Соответственно, изменяется и культурно-смысловая и культурно-символическая структура мирового целого. Если еще недавно эту структуру определяли дихотомические образы и смыслы противопоставляемых друг другу миров (социализм – капитализм, Запад – Восток, развитые – развивающиеся страны), то сегодня на первый план выходят культурно-региональные типы глобальной идентичности, имеющие особый цивилизационный подтекст. Глобальный дискурс уже невозможно представить без широкого набора разнообразных культурно-смысловых конструктов, выполняющих специфические идентификационные и коммуникативные функции: давосская культура, клубная культура интеллектуалов, мировой ислаимзм, японизация и тайванизация, африканский ренессанс, новое евразийство, новый эллинизм (как всемирная проекция англо-американской цивилизации) и т.д. Характерно, что все эти модели и образы мира, тесно связанные с цивилизационной идентичностью или конструирующие новые варианты цивилизационного самосознания, представляются в качестве мировых проектов, организующих и в то же время разделяющих, дифференцирующих в культурно-цивилизационном отношении мироцелостность.

В подобной структуре мироцелостности и созданные исторической наукой образы локальных цивилизаций как замкнутых в себе форм бытия культуры приобретают новый смысл глобальные проекты жизнеустройства, а глобализация – как смысл взаимодействия, конкуренции и диалога моделей, стратегий мирового

развития. При этом универсалистское понимание термина «цивилизация» как всего общего, что есть у человечества в целом неизбежно релятивизируется. Более четкие контуры приобретает образ цивилизаций как отдельных культурных макрообщностей, разделенных и одновременно взаимосвязанных глубокими различиями.

Таким образом, заявленная в проекте «эвристическая картина» цивилизаций имеет очевидную глобалистскую составляющую. Сопоставление цивилизаций ориентируется не столько на классические идеалы социального и исторического знания (отождествляющих научный дискурс с принципами европоцентризма, детерминизма, объективизма, логоцентризма), сколько на проблематику глобальных со-различий в вариантах человеческого жизнеустройства («человеческого соразвития», в терминологии Е.Б.Рашковского). Эта проблематика вносит в понимание мира как целого осознание разрушения прежних линейных и логоцентрических моделей мироустройства, нового (субъектного) качества культурно-цивилизационных различий.

Глобалистская трансформация цивилизационного подхода (в сторону отхода от европоцентристских, детерминистских и логоцентрических схем), расширяет эвристические и методологические рамки проекта. Систематика цивилизаций приобретает принципиально открытый характер. В нее может быть включен любой регион, обладающий ясно выраженной социокультурной спецификой, особой глобальной идентичностью. На первый план при этом выходит тема самоопределения культурных макрорегионов по отношению к перспективам и смыслам глобализации. Цивилизационная компаративистика, соответственно, оказывается в поле неклассического вероятностного и относительного (проблематизируемого) знания. Вполне допустима, например, постановка вопроса об исчерпании цивилизации как особой формы социокультурной организации человечества, о возможном распаде старых классических цивилизаций или, напротив, возрождении классических цивилизаций Востока, а то и рождении нового типа (поколения) локальных цивилизаций¹¹⁰.

Пожалуй, наиболее четко и открыто деконструкция традиционных моделей сопоставления цивилизаций проявляется в трансформации используемого в проекте цивилизационного дискурса. Дискурсивное поле перестает определяться (по крайней мере, в исходных установках проекта) одномерной концепцией «цивилизованности» избранного круга стран и народов, формирующей устойчивое представление о тотальном и устойчивом превосходстве «сильных» и «успешных» обществ над «слабыми» и «неудачливыми». Релятивизируется распространенная в социологии и культурологии дихотомное макромасштабное деление человеческих обществ на прогрессивный, динамичный Запад и застойный, традиционный Восток. Место классических цивилизационных дихотомий, как распространенного в цивилизационном дискурсе сведения цивилизации к достижениям «высокой культуры», занимают более нейтральные в ценностном отношении метафоры ««оплотневшей», кристаллизовавшейся культуры, «осевшей» в некоторых долговременных ценностях и мыслительных парадигмах» (В.Г.Хорос), «больших и отчасти сознающих свою общность пространственно-временных человеческих массивов» (Е.Б. Рашковский).

¹¹⁰ Эти вопросы сформулировал М.А. Чешков в дискуссии о перспективах Африканской цивилизации в глобализирующемся мире (Африканская цивилизация в глобализирующемся мире. По материалам конференции. М.: ИМЭМО РАН, 2006. С. 52.)

В этом же контексте важна и развиваемая в проекте идея определения ценностно-смысловых доминант различных макрокультурных общностей. Возникает особое дискурсивное поле сопоставления цивилизаций: ценностно-смысловые доминанты отождествляются с собственно «цивилизационной действительностью»; выделять их предлагается по параметрам смысловых оппозиций базовых ценностей и институтов и корреляций между мировоззренческими и социальными ценностями (должным и сущим) в конкретных цивилизациях. Этот подход (линия «Хороса–Рашковского») позволяет представить реальность существования цивилизаций как, с одной стороны, коренящуюся в амбивалентной природе и структуре человеческого сознания, а с другой – как во многом конвенциональную и меняющуюся во времени социокультурную среду, представляющую собой «некое многосоставное и не вполне устойчивое смысловое поле, постоянно испытываемое на разрыв» (Е.Б.Рашковский). Цивилизационный дискурс, таким образом, приобретает не только социально-историческое содержание, но и содержание антропологическое, культурно-психологическое, становится полем диалога различных дисциплинарных подходов.

Оценивая в целом идеи проекта, можно констатировать проявляющееся в них движение к синтезу цивилизационного и миросистемного подхода. Оба подхода настолько важны для успешной реализации проекта, что предлагаемую им программу глобально-региональных сопоставлений можно рассматривать и как исследование глобалистского типа и как вариант (тип) цивилизационной компаративистики. Это очень важно для понимания как междисциплинарной направленности проекта, его места и роли в развитии отечественной глобалистики, так и возможных результатов реализации проекта.

Междисциплинарная основа проекта (объединение миросистемного и цивилизационного подходов) вписывается в рамки достаточно нового для отечественных глобальных и международных исследований направления «цивилизационная глобалистика».

В мировой глобалистике это направление утвердилось в 1990-е годы на волне критики первоначальных версий миросистемных концепций (представленных, прежде всего, школой И.Валлерстайна) за экономический детерминизм, линейность трактовки мировой динамики, игнорирование культур и религий как реальных или потенциальных проектов глобальности (моделей мироцелостности). Начало новому направлению положили работы «культурглобалистов» (М.Мелко, В.Рудометовф, Р.Робертсон), объединившихся вокруг журнала «Сравнительное изучение цивилизаций» (органа Международного общества сравнительного изучения цивилизаций). После критики в их работах метода И.Валлерстайна в миросистемный подход прочно вошла идея цивилизационного разнообразия глобальности. Особый стимул развитию цивилизационной глобалистики предало формирование (как особой отрасли знания) так называемой глобальной истории, одним из основных направлений которой выступает новый миросистемный подход, расширяющий предмет глобалистики до масштабов мировой истории, а ее метод – до идей «нового универсализма» (отрицающий жесткую подчиненность частного и особенного в истории всеобщему и целому)¹¹¹.

¹¹¹ Концептуальные основы глобальной истории и ее влияние на глобалистику обстоятельно рассмотрены в докладах И.Н.Ионова и М.А.Чешкова на заседании клуба ученых «Глобальный мир» (Ионов И.Н. Глобальная история и история мировых цивилизаций // Глобальная история и история мировых цивилизаций. Материалы постоянно действующего междисциплинарного семинара Клуба

Идеи цивилизационной глобалистики (на уровне общих постулатов теории цивилизаций) в отечественной науке отстаивал и развивал Б.С.Ерасов. (С конца 80-х годов он сотрудничал с Международным обществом сравнительного изучения цивилизаций.) В последней своей работе «Цивилизации: универсалии и стабильность» он выступил против «одностороннего понимания» мироцелостности и связанной с ней глобальной культуры или глобальной общности «либо как особой социокультурной субстанции, пронизывающей все области практики», либо как в основном функционального образования – связей и взаимодействий, присущих этим областям¹¹². На основе совмещения как цивилизационных, так и глобальных системно-функциональных факторов, – писал он, – «рождается особое понимание мироцелостности как полисистемного, многополярного, гетерогенного явления», «глобальная общность – это вовсе не “мировое общество” и не “система государств”, тем более не усложняющая сеть коммуникаций и средств массовой информации»¹¹³.

В некоторых российских работах последнего времени по методологии межкультурных взаимодействий начало использоваться понятие «глобалитет культуры». В типичном для цивилизационной глобалистики контексте оно фиксирует связь нарастающей культурной дифференциации мира с феноменом глобализации. В одних работах содержание этого понятия ограничивается метафорическим значением культурных универсалий, обеспечивающих упорядоченность разнообразных культурных феноменов в определенном историческом контексте¹¹⁴. В других культурному глобалитету придается более широкое и определенное значение: обретение многими современными культурами, начиная с последней трети XX века, своего особого качества «всемирности», «общечеловечности»¹¹⁵. Во втором случае родство понятия «глобалитет» с пониманием гетерогенности глобализации становится не только смысловым, но приобретает концептуальные очертания. «Всемирность» как потенциальное универсально-смысловое качество локальных культур превращается в необходимое, актуальное состояние, становится их глобалитетом.

По сравнению с этими, довольно общими идеями цивилизационной глобалистики, реализуемая в рамках проекта программа цивилизационных

ученых «Глобальный мир». Вып. 5. М., 2003. С. 5–45; Чешков М.А. Историческое знание и процессы глобализации // Там же. С. 46–53).

¹¹² Ерасов Б.С. Цивилизации: Универсалии и самобытность. М., 2002. С. 506.

¹¹³ Там же. С. 507.

¹¹⁴ В контексте соотношения индивидуального и универсального опыта культуры понятие «глобалитет» использует теоретик и историк архитектуры Г.И.Ревзин (Ревзин Г.И. Очерки по философии архитектурной формы. М., 2002. С. 11–17).

¹¹⁵ Концептуальный смысл понятию «глобалитет культуры» придает известный историк русской культуры И.В.Кондаков. Ценностно-смысловое содержание культуры в его интерпретации имеет три разных, но взаимосвязанных модуса культурного самосознания: «менталитет культуры, ее локалитет и глобалитет». «Менталитет фиксирует обращенность данной локальной культуры на ее ценностно-смысловое своеобразие... в интер-локальном контексте (т.е. в одном ряду с другими смежными или противоположными ментальностями локального же характера). Глобалитет указывает на вклад локальной культуры во всемирную культуру, на порожденные ею общезначимые ценности, на потенциал ее «всечеловечности» и «всемирной отзывчивости», взятые в глобальном контексте. Локалитет культуры – это ее способность собственными – этническими, социальными, психологическими, художественными и иными – средствами репрезентировать мировую культуру в своем конкретном локусе, преломить всеобщее в ... локальном контексте...» (Кондаков И.В. Глобалитет России (к постановке проблемы) // Современные трансформации российской культуры. М., 2005. С. 83–116).

сопоставлений выделяется более масштабным конкретно-познавательным разворотом. Намечается переход от теоретической (культурно-философской) рефлексии мироцелостности как принципиального гетерогенного образования, основанного на противоречивом взаимодействии разных сил (не только политико-экономических, но и культурно-исторических), к конкретному глобально-цивилизационному знанию. Ясно, что именно такое знание может и должно быть составной частью анализа мироцелостности и ее глобальных тенденций ее формирования.

Отметим в этой связи несколько особенностей подхода авторов проекта к выделению собственно цивилизаций (в качестве глобальных проектов жизнеустройства). Эти особенности имеют прямое отношение к специфике глобально-цивилизационного знания как гетерогенной, противоречивой, многоуровневой картины глобализирующегося мира. Мира, само существование которого как сообщества «нормальных людей», невозможно вне глобального смыслового пространства, прорыва во «всемирность» (образ И.В.Кондакова).

Первая особенность относится к общей схеме сопоставления цивилизационных макрорегионов. Мы имеем в виду метод, модель выявления инвариантов, единых оснований в разноликих по уровням и способам интеграции, формам исторической динамики культурных макрорегионов.

Предлагаемый перечень параметров цивилизаций (основные ценности и институты цивилизации; историческая динамика цивилизаций, включая динамику модернизации в новое и новейшее время; место и роль цивилизаций в процессах глобализации) не вынуждает исследователя подчинять свои выводы столь распространенным в цивилизационной компаративистике историческим теориям, нормативным образам исторических и социальных фактов, телеологическим схемам и т.п. Не ощущается доминирование линейно-стадиальных моделей понимания мировой истории. Характеристика базовых параметров цивилизаций отходит (по крайней мере, в исходных дефинициях) от одномерной, ценностно ангажированной концепции «цивилизированности» страны, общества, народа как основы цивилизационной компаративистики. В том, какое внимание уделяется экзистенциальным аспектам человеческого бытия заметен также разрыв с классическими принципами и схемами цивилизационного дихотомизма (дуальные разделения культур Запада и Востока, традиционных и современных обществ, цивилизационного универсализма и этнографического локализма). Нет и одностороннего отождествления цивилизации с оценочной категорией прогресса.

Таким образом, появляется возможность отделить собственно научный цивилизационный анализ от стереотипов европо- и западоцентристского цивилизационного сознания, абсолютизирующего универсализм европейской культуры и тенденцию доминирования Запада над остальным миром. Идея цивилизаций в предлагаемом сравнительном подходе утрачивает черты нормативного идеала, всеобъемлющей картины прогрессивного развития человечества и приобретает характер модели – особо выделяемых «долговременных ценностей и мыслительных парадигм, прошедших тест на прочность, на длительность, некоторую усредненность и соответственно ... общезначимость» (В.Г.Хорос). Эта модель прежде всего познавательная: она предназначена для релятивизации и проблематизации идеи и образа целостного мира, осмысления его как растущего множества «культурных глобалитетов».

При видимой простоте данной схемы сопоставлений, она внутренне сложна и потенциально полисистемна по возможностям заключенных в ней подходов и типов

знания. Познавательные возможности модели позволяют использовать ее для анализа как отдельных цивилизаций, так и культурно-исторической структуры и динамики глобализации.

В понимании исторического пространства человеческого бытия как сочетания, соединения разнообразных «мирокультур» схема опирается на теорию локальных цивилизаций. Вместе с тем преодолевается – достаточно последовательно – характерное для классической версии этой теории представление о цивилизациях как абсолютно независимых и замкнутых в своей индивидуальности культурно-исторических мирах, типах, организациях. Если идея локальных цивилизаций и используется в обосновании проекта ("глубочайшие структурные различия между цивилизациями»), то в сильно релятивизированном виде. Релятивизация «классики» дает о себе знать в идее глобального соразвития цивилизационных общностей, выдвинутой Е.Б.Рашковским. Эта идея вступает в противоречие с исходными предпосылками теории локальных цивилизаций. «Во всяком случае, развитые и жизнестойкие цивилизационные общности, пронизываемые глубокими и подчас универсальными, интеллектуальными, эстетическими и религиозными смыслами, - не монадны (как это казалось Н.Я.Данилевскому, К.Н.Леонтьеву или О.Шпенглеру, не говоря уже о нынешних их эпигонах), но гибко структурированы и не даны в состоянии категорического отъединения друг от друга, но – скорее – напротив: в состоянии вызывающего, провоцирующего и духовно пронизываемого соразвития. В ходе межцивилизационного взаимодействия транслируются и преобразуются те человеческие смыслы, которые развиваются и проявляют себя в языках и обычаях, в процессах философской, научной, технологической, художественной, религиозной и правотворческой практики и развитие которых существенно корректируется (вплоть до новых творческих форм или же – напротив – вплоть до опустошения и деградации) социотехнической и цивилизационной средой».

Для цивилизационной глобалистики это едва ли не главное методологическое основание для всех прочих определений и выводов: в эпоху глобализации «идеи, понятия и смыслы, вынашивавшиеся в лоне конкретных цивилизаций, утрачивают границы, да и сами цивилизации, диаспоризуясь, утрачивают былые строгие географические маркировки и былую строгую культурную стилистику».

Методологическое основание проекта осталось бы, однако, абстрактным, философско-теоретическим, если бы оно не поддерживалось особым отношением его авторов к цивилизационному знанию как таковому. Мы имеем в виду, во-первых, отношение к цивилизационным представлениям как к определенной познавательной модели и, во-вторых, отношение к этим же представлениям как к определенному мировоззрению, плюралистической картине мира, актуализирующейся в эпоху глобализации.

В концепции проекта отчетливо заметно стремление отделить собственно познавательные аспекты «эвристической картины цивилизации» от ценностных значений, контекстов, коннотаций, которые так или иначе присутствуют в словоформах цивилизация, цивилизационный и т.п. Эту установку мы считаем одной из характерных особенностей проекта. Обнаруживается она в том центральном значении, которое придается идее оппозиционности собственно цивилизационных ценностей, выражению цивилизационного устройства общества через бинарные оппозиции образующих это устройство базовых ценностей.

Система бинарных дифференциальных признаков давно превратилась в универсальное средство познания практически во всех сферах гуманитарных исследований, оперирующих структурированными картинами мира. Но в традициях

цивилизационного анализа бинарные оппозиции как универсальная модель познания оказались прочно соединены с так называемым дихотомным подходом, который строится на метафизических и ценностных предпосылках, порожденных культурой и наукой Запада, и доводит глобальные социокультурные различия до жестких цивилизационных противопоставлений: Запад-Восток, традиции – современность, аграрное общество – индустриальное общество, прогресс – застой, покорение природы – адаптация к природе, производство – распределение (как противоположные элементы экономического базиса) и т.д. Критика цивилизационного дихотомизма подчеркивает его несостоятельность как научного подхода: произвольность и неполноту сопоставлений, отсутствие хотя бы относительно равноправия оппозиций (одной из их сторон придается заведомо ущербное и преходящее значение), отсутствие каких-либо альтернатив цивилизационной динамики в незападном мире, кроме тех, которые задаются Западом. Возникает также проблема универсалий мировой истории и культуры, вне которых невозможно содержательное и целостное сопоставление различных цивилизаций. С дихотомным делением цивилизаций соперничает исторический подход; он выдвигает на первый план принцип подобия разных цивилизационных типов культур. В познавательном отношении цивилизации могут уподобляться по критериям стадильной близости (что особенно характерно для формационного подхода), уровню развития или разнообразия «высокой культуры», по степени и формам размежевания с религиозным мировоззрением и т.д. Но подобные сопоставления также оказываются спорными, они страдают большой условностью, невозможны без существенных исключений и оговорок.

Схема «принципиальной оппозиционности» цивилизационного уровня культуры, с одной стороны, ограничивает возможности произвольного противопоставления одних цивилизаций другим (эти противопоставления оказываются производными ценностно-смысловыми конструктами от механизма бинарных оппозиций), а с другой – задает рамки содержательного, смыслового уподобления различных цивилизаций (сопоставление цивилизаций по универсальным типам, группам ценностей и институтов ограничивается уникальностью заключенного в этих универсалиях многообразия смыслов, интерпретаций, корреляций между высшими и мирскими ценностями). Можно, правда, заметить, что принцип бинарных оппозиций присущ не только цивилизационному, но семиотическому устройству любого культурного феномена как явления смыслового. Однако в концепции проекта речь идет не вообще о бинарных оппозициях, а о «базовых смысловых полюсах (мирское-сакральное, временное-вечное, должное-сущее, добро-зло, Бог-Человек и др.)» и еще более конкретно – о «ценностно-институциональном срезе “мирское-сакральное”» (В.Г.Хорос), о «смысловых цепочках», сочетаний вопросов и ответов в сфере экзистенциального человеческого бытия (Е.Б.Рашковский). Понятие цивилизация в этих рамках сужается до уровня определенного смыслового поля, типа самосознания, связанного с пониманием места человека в Мире, в мирском и сакральном пространстве, и одновременно расширяется до уровня универсальных, глобальных смыслов (потенциальных или актуальных) культуры, культурно-исторического типа. Цивилизационное знание в этом случае, действительно, не может сводиться к «жестко трактуемым религиозно-философским основам» исторических представлений (на что обращает внимание Е.Б.Рашковский), как не может оно ограничиваться и жесткими, однозначными корреляциями «между духовно-мировоззренческими и институциональными ценностями в конкретной

цивилизации», между доктринальным ядром, логикой данной цивилизации и исторической реальностью претворения этой логики (В.Г.Хорос).

Но предлагаемая концепция имеет и более широкий мировоззренческий контекст, который выходит за рамки методологических предпосылок цивилизационных сопоставлений и, по видимости, нейтральной познавательной основы таких сравнений. Потенциально (в сфере теоретических предпосылок) или актуально (на основе выстраиваемого в проекте полицивилизационного дискурса) концепция стимулирует развитие цивилизационного сознания (а не просто цивилизационных исследований) в российской научно-интеллектуальной среде.

Мировоззренческий контекст проекта выходит за рамки какого-либо конкретного цивилизационного идеала (традиционного, либерального). Концепция проекта подчеркнута нейтральна к геополитическим и геокультурным векторам западничества и анти-западничества. Базовый образ («ментальная карта») мирового пространства цивилизаций, его границ, внутренних структурных различий и связей носит глобалистский характер, интерпретируется на основе идей возможного сегодня «конструктивного сотрудничества цивилизаций – на фоне происходящих и предрекаемых конфликтов между ними» (В.Г.Хорос), или «вызывающего, провоцирующего и духовно пронизывающего соразвития» (Е.Б.Рашковский). Ключевое значение в данном случае получает смысл трансграничности, интересубъективности цивилизационных взаимодействий вообще, а в эпоху глобализации – в особенности.

«Ментальная карта», которая соответствует этому образу, релятивизирует представления о жестких культурно-исторических барьерах между различными цивилизациями как особыми социокультурными типами или обособленными мирами, о традициях и современности как особых элементах цивилизационной динамики. Заметим, что на этом уровне знания релятивизируются уже представления о всем мировом цивилизационном пространстве или, как определяет этот образ Е.Б.Рашковский, «цивилизационный “атлас” человечества». Прежний («антитрадиционалистский») «атлас» существует и сегодня, «но – уже лишенный прежней и жесткой не только пространственно-временной, но и смысловой определенности. Глобальные товарные, финансовые, лингво-этно-демографические, информационные и культурные потоки создают уже совершенно иной – грозный и конфликтный, но во многих отношениях качественно новый мир. В этом новом мире несомненно присутствуют и взаимодействуют и подчас даже своеобразно гальванизируются элементы традиционных наследий. Но вот сам контекст этих взаимодействий и гальванизаций – качественно и беспрецедентно нов».

Присутствие (не всегда, правда, явное) темы цивилизационных образов социокультурной реальности – общества, культуры, мира в целом, составляет, по нашему мнению, еще одну важную особенность проекта – особенность принципиально мировоззренческую, определяющую горизонты цивилизационного знания, его культурно-ментальные стандарты и социальные функции.

В отечественной науке проблема цивилизационного сознания, его развития и влияния возникающих при этом разноплановых, разнородных образов цивилизаций на историческое знание только начинает ставиться, единичны исследования, посвященные методам анализа цивилизационного сознания, его конкретной структуре, образуемой цивилизационными образами¹¹⁶. В работах, содержащих

¹¹⁶ Ионов И.Н. Цивилизационное сознание и историческое знание: проблемы взаимодействия. М., 2007. С. 34-108. Он же. Идентификационная, коммуникативная и когнитивная составляющие цивилизационных представлений//История и современность. 2007. № 2. с. 79-121.

критику цивилизационного подхода (работы Г.И.Зверевой, В.А.Шнирельмана) исследуется не столько само цивилизационное сознание как основание развития исторического знания, сколько его конкретные идеологические версии, определенные идеи-образы, клишированные знаки исторического процесса, пригодные исключительно для возрождения старых или создания новых мифологем. В тех же исследованиях, авторы которых придерживаются цивилизационного подхода и делают его основой своих исторических и глобалистских концепций (А.С.Ахиезер, В.В.Лапкин, В.И.Пантин) не различаются собственно исторические процессы (как объект исторического знания) и устанавливающие их смысл цивилизационные образы.

В концепции проекта проблема цивилизационного сознания ставится исключительно в контексте анализа цивилизационного дискурса, его вклада в процесс познания и «идейных и научных издержек» (Е.Б.Рашковский). Дискурсивный ракурс проблемы не охватывает всех аспектов темы развития цивилизационного сознания, но тем не менее он позволяет уловить сам феномен такого развития: возможность и необходимость ревизии, переосмысления привычных цивилизационных образов мироустройства. Та «издержка» цивилизационного дискурса, о которой говорится («смешение двух философски несоотносимых подходов: естественно-научного органицизма... и мистического эссенциализма...»), предполагает совершенно определенный путь трансформации цивилизационных образов. Эти образы должны быть проблематизированы – соединены с проблемой наблюдателя цивилизационных процессов и проблемой человеческих смыслов, охватывающих опыт «больших пространственно-временных человеческих массивов». Для успеха «ревизии» цивилизационного дискурса надо отказаться от «столь распространенного в цивилизационной историографии идеи биологической и/или сущностной предустановленности внутренней динамики цивилизации».

По сути дела, речь идет уже о далеко идущей, целенаправленной релятивизации цивилизационного сознания и определяющих его цивилизационных образов. «Унифицированная, раз и навсегда утвержденная трактовка цивилизационной проблематики как таковой, раз и навсегда утвержденные перечни и классификации цивилизаций, устоявшиеся и унифицированные описания внутрицивилизационных процессов и истории межцивилизационных взаимодействий, не говоря уже об унифицированных оценках всех этих явлений, – едва ли возможны». Релятивизацию цивилизационных образов Е.Б.Рашковский рассматривает прежде всего как проблему познавательную (когнитивную), выдвигая при этом на первый план собственно конвенциональный элемент цивилизационных идей. «Как и всякий научный концепт, концепт цивилизации есть концепт не догматический, но конвенциональный, связанный с важностью учета исследовательских позиций наблюдателя но, тем не менее, обладающий некоторой непреложной ценностью в общезначимых познавательных процессах».

Следует, впрочем, заметить, что нынешняя критика в отечественной историографии цивилизационных идей и концепций также делает упор на их когнитивный элемент: теоретическую основу и методы цивилизационных исследований. Однако, развитию цивилизационного сознания в направлении его релятивизации, отказу от жестких, догматических схем это, в общем, не способствует. Видна тенденция к восстановлению в упаковке сциентистского подхода цельных и априорных образцов цивилизационных представлений (сведение цивилизаций к цельным структурам и системам, «цивилизационным кодам», формам «общесоциального устройства» и т.п.). Как показано И.Н.Ионовым, преобладанию

жестких, непроблематизируемых (аподиктических) образов цивилизаций соответствует доминирование в структуре этих образов идентификационной составляющей – формы исторической самоидентификации исследователя (наблюдателя), которая смещает цивилизационное сознание в сторону фантазии, воображения, отталкивания от образа Иного как ущербного, неприемлемого, отвратительного и т.п.¹¹⁷. Идентификационная составляющая в этом случае не овладевает смыслом Иного, а отрицает такой смысл, что, естественно, ограничивает круг познания. Зато зыбкие исторические представления (в условиях кризиса исторического сознания) получают в результате устойчивую самоочевидную опору.

Смягчить жесткость идентификационных образов «цивилизованных» и «нецивилизованных» обществ, цивилизованного человека и варвара и выйти на уровень рефлексии цивилизационного сознания (что так необходимо для его развития) позволяет коммуникативная составляющая цивилизационных образов – отношение к Иному как к равному субъекту. В том числе (подчеркнем это) – и как к субъекту глобализации, способному развить (до глобального уровня) «цепочку смыслов» собственной культуры. Для успешной (бесконфликтной) реализации в пространстве «стихийных или осознанных цивилизационных перестроек и взаимодействий» (Е.Б.Рашковский) необходимы диалогические образы цивилизаций, предполагающие релятивизацию бинарных оппозиций, медиацию заключенных в них противоположных ценностных и мировоззренческих позиций. Важная особенность проекта заключается, как кажется, именно в этой интенции, не просто важной, но жизненно необходимой для конструктивного развития цивилизационной глобалистики.

Характерные особенности проекта, которые мы выделили, относятся, очевидно, скорее к логике положенных в его основу идей, идеальному варианту синтеза миросистемного и цивилизационного подхода, а не к реально достигнутому уровню такого синтеза. Надо, конечно, учитывать, что в теоретическом плане новые версии глобалистских идей могут значительно опережать реально достигнутый уровень становления глобального знания. К такой «сложной материи», как цивилизационное сознание, неразрывно связанной с общим состоянием исторического сознания в обществе, борьбой различных и противоположных геокультурных и геополитических дискурсов, это относится в первую очередь. Трансформация цивилизационного сознания не может быть быстрым и простым делом, не может происходить иначе, как через разнообразные соединения, наложения друг на друга старых и новых цивилизационных образов. При этом неизбежно должны возникать сложные познавательные и коммуникативные ситуации, колебаться рамки цивилизационного знания (как составной части знания исторического и глобального). С этой точки зрения было бы интересно взглянуть на общий массив представленных в рамках проекта региональных версий цивилизационного анализа. Эти версии могут заключать в себе общий «срез», «коллективный портрет» цивилизационного сознания российского научно-экспертного сообщества, состояния этого сознания, включая степень его рефлексии и проблематизации, динамику развития в контексте глобальных проблем и вызовов. Концепция проекта создает предпосылки для ревизии цивилизационных представлений, но возникает ли реально вокруг идей проекта новое познавательное пространство?

¹¹⁷ Идентификационная, коммуникативная и когнитивная составляющие цивилизационных представлений. С. 109.

Предварительные результаты, представленные в докладах В.Г.Хороса, Е.Б.Рашковского и А.А.Пелипенко, не дают ясного ответа на этот вопрос и, скорее, создают ощущение конгломерата идей, образов, представлений, лишь отчасти объединенных новым цивилизационным дискурсом. При этом заметны некоторые противоречия в акцентах, интерпретациях, способах проблематизации цивилизационного анализа в основных тематических блоках проекта. То понимание цивилизаций, которое развивают В.Г.Хорос и Е.Б.Рашковский, как будто исключает представление цивилизационных различий в образах жесткой стадильности, имманентного развития систем, метафизических законов бытия как основы цивилизационного познания. Но все эти образы мы находим в концепции А.А.Пелипенко, которая онтологизирует соответствующие формы цивилизационного сознания и выстраивает вокруг них весь мировой исторический процесс.

Тематические блоки проекта уже сами по себе предполагают создание специфических коммуникативной ситуации вокруг анализа локальных цивилизаций, направленной на проблематизацию их исторического и нынешнего состояния. Такой формат исследования, бесспорно, располагает к созданию диалогических образов разных цивилизаций, включению (на равных) образа Иного в наше собственное цивилизационное сознание. Однако легко заметить, что ситуация диалога ограничилась почти исключительно российскими участниками, которые «достраивали» смыслы других цивилизаций до уровня своих цивилизационных представлений. При всей обширности познаний и научного опыта привлекавшихся экспертов, предлагавшиеся ими интерпретации остаются таки в основном «взглядом извне». Кроме того, не исключены потери смыслового содержания иных цивилизационных ценностей, в силу нарушения тех логико-смысловых отношений, которые выстраиваются внутри языка данной культуры, предполагают соотнесенность одного смысла с другими и, по настоящему, доступны и понятны лишь носителям данной культуры. Это может невольно создавать в интерпретации других цивилизаций ситуацию субъект-объектных отношений, где «субъект» – это мы, логика нашего языка и формируемой под его влиянием картины мира, а «объект» – это Иное, логика (внутренний мир) его смыслов.

Я. Г.Шемякин

Масштабы задач, поставленных перед участниками научного проекта «Мировые цивилизации в глобализирующемся мире», поистине впечатляют. Его значение – уже в том, что цикл прошедших конференций четко фиксирует тот уровень знания о цивилизациях, который достигнут отечественной наукой. Насколько удалось расширить горизонты этого знания? Определенные результаты здесь, на мой взгляд, были достигнуты. Однако еще больше выявилось вопросов и проблем, требующих дальнейшего продумывания. Сейчас я хотел бы сосредоточиться на проблеме «пограничных» цивилизаций.

Данная проблематика уже достаточно давно разрабатывается рядом исследователей, в том числе и автором этих строк. Принимая в целом характеристику цивилизаций Латинской Америки, России, а также Юго-Восточной Азии как «пограничных», В. Г. Хорос пишет вместе с тем: «Правда, сам термин, на мой взгляд, не слишком удачен, поскольку «пограничность» может восприниматься как то, что находится между цивилизациями, а для этого есть свои понятия («лимес», «лимитроф»). Но в общем ясно, что имеется в виду, - социокультурная

конгломеративность, различные составляющие, входящие в то, что называют пограничной цивилизацией»¹¹⁸.

С последним утверждением никак нельзя согласиться прежде всего потому, что термин «конгломерат» предполагает «механическое соединение чего-либо разнородного, беспорядочную смесь»¹¹⁹. Между тем в случае с цивилизациями «пограничного» типа речь должна идти о системности особого рода. Размышляя над результатами работы над нашим проектом, я пришел к выводу о необходимости углубить и уточнить содержание понятия «пограничность» применительно к социокультурным общностям цивилизационного уровня. Анализ наших дискуссий и работ за последние 15-20 лет показывает, что понятие это трактуется различными авторами по-разному. И это прямо обусловлено далеко не одинаковым толкованием исходной, «корневой» категории *границы*. Данная категория, в свою очередь, неразрывно связана с понятием *перехода*, которое также интерпретируется самым различным образом¹²⁰. Наибольшее распространение получило максимально широкое понимание термина «граница» (речь идет, разумеется, о границах в культуре). Так, согласно М.М. Бахтину, вся культура «расположена на границах, границы проходят повсюду, через каждый момент ее»¹²¹. Ю.М.Лотман, исходя из несколько иных методологических оснований, высказывал по сути дела ту же идею: границы структурируют все пространство семиосферы на всех уровнях, организуют иерархию этих уровней и функционирование данной сферы¹²².

Среди современных исследователей особо выделяется, на мой взгляд, глубиной своего проникновения в тему В.Б. Земсков. По его определению, «каждый момент существования культуры есть изменение и переход, а значит жизнь на границах и в отношении смыслов, и в отношении хронологии их трансформации»¹²³. Причем «переход, как одна из форм изменения, - это универсалия, обнаруживающая себя на всех уровнях - от субъекта культуры до культуры как мегасубъекта, объемлющего всю смысловую целостность»¹²⁴. Исходя из сказанного, Земсков концептуализирует «ситуацию перехода как пограничную эпоху. Это предшествующий период времени – время предварительных рубежей, канунов и малых переходов – и период, последующий большому Кануну и большому Рубежу – Большой Границе, когда выявляются смысл и масштаб произошедших изменений. И, соответственно, можно говорить о свойственном этому периоду специфическом типе пограничного сознания, которое, отражая и воплощая хаотизированное состояние культуры, может быть связано и со старой, и с новой систематикой»¹²⁵.

В данном контексте следует упомянуть, пожалуй, еще работы Э.В. Сайко. Вот ее ключевые положения в изложении Земскова. Согласно трактовке Сайко, переход – это необходимый структурный элемент эволюции, который «предполагает

¹¹⁸ Хорос В.Г. К методологии цивилизационного анализа. Тезисы. Препринт. М., 2007, ИМЭМО РАН, с. 4.

¹¹⁹ Словарь иностранных слов. М., 1987, с. 243.

¹²⁰ См., например: Хренов Н.А. Переход как повторяющееся явление в истории культуры: опыт интерпретации// Искусство и наука об искусстве в переходные периоды истории культуры. М., 2000; Сайко Э.В. Переход как феномен социальной эволюции (хаос и конструктивные характеристики)// Искусство и наука об искусстве в переходные периоды...; Культура в эпоху цивилизационного слома. М., 2002.

¹²¹ Бахтин М.Н. К эстетике слова.// Контекст – 1973. М., 1974, с. 265.

¹²² Лотман Ю.М. Семиосфера. СПб., 2000, с. 258-260.

¹²³ Земсков. В.Б. Одноглазый Янус. Пограничная эпоха – пограничное сознание. – «Кануны и рубежи. Типы пограничных эпох – типы пограничного сознания». Часть I. М., 2002, с. 6.

¹²⁴ Земсков В.Б. Указ. соч., с. 6.

¹²⁵ Там же, с. 9.

состояния «пограничья», хаоса и порядка, хаотическое состояние и вариативные поиски, большие скачки – бифуркации, «точки перелома». Переход – особое состояние на уровне межсистемного движения как сочетание хаоса и конструирования. Интегративность – главное свойство перехода»¹²⁶.

Многообразие интерпретаций понятий «граница», «пограничность», «переход», свойственных современному научному сообществу, нашло особенно яркое отражение в материалах совместной российско-французской конференции «Кануны и рубежи. Типы пограничных эпох – типы пограничного сознания»,¹²⁷ некоторые из которых уже цитировались выше.

Предпосылкой выхода на новые грани данной проблемы стало для меня осмысление той трактовки темы границы, которую изложил в одной из последних своих больших работ А.С. Ахиезер. Не касаясь всех ее аспектов, отмечу лишь то, что дало толчок моим собственным размышлениям.

Ключевое значение имеет, на мой взгляд, сформулированное А.С. Ахиезером положение, согласно которому «граница расчленяет культуру прежде всего на два полюса дуальной оппозиции. Это наиболее простое членение, которое лежит в основе всей бесконечной сложности культуры, ее усложнения.

Дуальную оппозицию можно рассматривать как первичную клеточку культуры, организации общества, воспроизводственной деятельности, необходимый принцип объяснения социальных явлений, основу формирования социокультурных альтернатив. Каждый полюс дуальной оппозиции – фокус организации культуры. Дуальная оппозиция – содержание мышления..., субкультуры субъекта, но одновременно она – отношения разных субъектов. Каждый полюс дуальной оппозиции может быть освоен разными субъектами, каждым – один из полюсов»¹²⁸.

Подобное цитирование можно было бы продолжать еще очень долго. Такого рода максимально расширительная трактовка рассматриваемых понятий (и прежде всего центрального понятия границы) в принципе вполне правомерна. Однако она, как я постараюсь показать далее, отнюдь не исчерпывает всего содержания проблемы «пограничности».

* * *

Главное, что необходимо сказать, предваряя дальнейшее изложение: когда мы говорим о *цивилизациях* «пограничного» типа, речь идет отнюдь не о всякой границе; имеется в виду особая ее разновидность. В данном случае граница, не переставая играть роль перехода от одного типа (стадии, полюса) бытия к другому, получает новый модус существования, который приобретает определяющее значение: она сама становится бытием особого рода, воплощенным в специфической разновидности социокультурной системности.

Если первичная граница в культуре – между полюсами дуальной (бинарной) оппозиции, то самую глубокую основу подобной системности нужно искать именно на этом уровне. Здесь следует добавить кое-что к тем общим определениям концепта границы, которые приводились выше.

Что такое первичная граница как форма действительности? Это нечто, не являющееся ни одним из полюсов дуальной оппозиции и в то же время неразрывно с ними связанное, одновременно разделяющее и соединяющее их. Если в

¹²⁶ Кануны и рубежи... Часть I, с. 8. См.: Сайко Э.В. Указ. соч., с. 74, 76, 77.

¹²⁷ Кануны и рубежи. Типы пограничных эпох – типы пограничного сознания. Ч. I-II, М., 2002.

¹²⁸ Там же, с. 432-433.

«пограничных» цивилизациях граница обретает статус особого типа бытия, то в этом последнем необходимом образом должны сочетаться характеристики обоих полюсов, причем сочетаться крайне противоречиво, являя картину переплетения тенденций взаимного притяжения и взаимного отталкивания. Граница, разделяя, сопрягает и, сопрягая, разделяет. Итак, особое качество границы как типа бытия формируется противоречивым сочетанием обоих полюсов. Но что скрывается под термином «сочетание»? Важно подчеркнуть, что речь идет в данном случае не только (и не столько) о чем-то промежуточном между полюсами, но об ином по сравнению с ними; качественно ином, хотя и содержащем в себе определенные характеристики обоих полюсов. Из сочетания этих характеристик рождается нечто, от них обоих принципиально отличное.

Мы выдвигаем следующую гипотезу. По-видимому, возможны разные пути развертывания дуальной оппозиции, реализация которых влечет за собой появление различных типов социокультурной системности. В том случае, если составляющее содержание бинарной оппозиции противоречие разрешается на базе четко выраженного преобладания одного из полюсов, который доминирует в новом качестве, определяя лицо системы, то возникает относительно устойчивое качественное состояние. По-видимому, достижение подобного состояния в принципе возможно лишь как результат выбора одного из полюсов как базы разрешения противоречия. Разумеется, это не означает исчезновения другого полюса; но в этом случае он оказывается включен в качестве подчиненного элемента в структуру, определяемую противоположным полюсом.

Подобного рода качественные состояния «отливаются», по общему правилу, в исторически устойчивые символические и институциональные формы, закрепляющие определенный способ разрешения противоречия – на основе преобладания того или иного из полюсов дуальной оппозиции.

Если основные, наиболее важные бинарные оппозиции развертываются только что охарактеризованным способом, возникает континуум качественно устойчивых состояний, определяющих человеческую реальность цивилизаций «классического» типа.

Однако возможен и совершенно иной «режим функционирования» дуальной (бинарной) оппозиции, когда ее полюса находятся в состоянии постоянного взаимоперехода, когда ни один из них не преобладает качественно и каждый находится в процессе превращения в собственную противоположность. То есть, иными словами, оба полюса находятся на грани трансформации, взаимного превращения друг в друга, не переходя эту грань. Иными словами, в «пограничном» состоянии. Можно сказать, что в подобном состоянии вся дуальная оппозиция как целое, включая оба полюса, становится границей, бытием особого рода. «Первичная клеточка» культуры кардинальным образом меняет здесь свою структуру: система определяется не преобладанием какого-либо из полюсов, а границей между ними, которая включает в себя оба полюса. В данном случае, когда нет сколько-нибудь отчетливого преобладания одного из полюсов, возникает континуум качественно неустойчивых состояний, которые предстают как переходные – состояния взаимного перехода полюсов. Если подобный континуум определяет функционирование основных бинарных оппозиций культуры, появляется на свет «пограничная» человеческая реальность. Один из главных и самых поразительных ее парадоксов – в том, что само неустойчивое состояние взаимоперехода полюсов дуальных оппозиций также может «застывать» в определенных институциональных и символических формах.

Следует особо отметить: состояние, характеризующееся отсутствием качественной определенности, возникающей вследствие разрешения противоречий на базе одного из полюсов дуальных оппозиций, как правило, обусловлено лобовым, без опосредующих звеньев, столкновением полярностей. Подобное столкновение как раз и не может породить устойчивого нового качества, характеризующегося отчетливым преобладанием одного из полюсов. Именно отсутствие опосредующих звеньев между сторонами противоречия – свойство, обычно определяемое как антиномичность, - обуславливает появление континуума качественно неустойчивых состояний.

Основные бинарные (дуальные) оппозиции культуры, определяющие главные черты ее исторического облика, - это не что иное, как ключевые экзистенциальные противоречия: мирское – сакральное, человек – природа, индивид – социум, традиция – инновация. Типичное для цивилизационного «пограничья»¹²⁹ крайне противоречивое сосуществование в «теле» одной и той же социокультурной макрообщности противоположных подходов к разрешению подобных противоречий – это как раз и есть проявление континуума качественно неопределенных, неустойчивых состояний.

* * *

Как мне уже неоднократно приходилось отмечать, определяющей структурной характеристикой «пограничных» цивилизаций является преобладание начала многообразия над началом единства. Подобный тип социокультурной системности чрезвычайно трудно поддается любым попыткам теоретического осмысления. Учитывая, что «дискуссии по поводу смысла понятия «система» продолжаются в науке до сих пор», и «определенно можно утверждать, что мы пока не имеем однозначного, общепринятого определения этого термина»¹³⁰, выдвижение идеи об особой разновидности систем, характеризующихся доминантой многообразия (при сохранении единства) представляется вполне соответствующим современному уровню системных исследований. Такой тип системности вполне вписывается, в частности, в определение классика системного анализа Л. фон Берталанфи: «Система может быть определена как совокупность элементов, находящихся в определенных отношениях друг с другом и со средой»¹³¹.

Если дуальная оппозиция – это «элементарная клеточка» культуры, ее «первокирпичик», то в чем на этом уровне может быть выражено многообразие? Очевидно, единственно возможная форма его проявления здесь – разнообразие вариантов связи между полюсами бинарной оппозиции. Количество подобных вариантов по необходимости ограничено в ситуации структурной определенности, когда достигнуто разрешение противоречия на базе преобладания одного из полюсов. И оно неизбежно увеличивается в ситуации, когда такая определенность отсутствует, соотношение между полюсами быстро меняется в условиях их взаимоперехода.

* * *

¹²⁹ См.: Шемякин Я.Г. Европа и Латинская Америка: Взаимодействие цивилизаций в контексте всемирной истории. М., 2001, с. 246-261.

¹³⁰ Системные исследования. Методологические проблемы. Ежегодник 2003-2005. М., 2006, с. 107.

¹³¹ Там же.

Для адекватного понимания «пограничной» проблематики принципиально важно иметь в виду, что социокультурное качество «пограничности» может отличаться различной степенью зрелости. К этому выводу меня привела попытка обобщить опыт дискуссий с коллегами – латиноамериканистами. В свое время, принимая в целом ту характеристику «пограничных» («неклассических», «агрегированных») социокультурных объектов, которую дают И.Г. Яковенко и автор этих строк (гетерогенность, несостыкованность различных блоков цивилизационной системы, «разрывы» социокультурной ткани, раскол между правящей элитой и народной «почвой», незавершенность формирования, преобладание инверсионного типа разрешения основных бинарных оппозиций, ключевая, стратегическая роль симбиотического типа связи разнородных элементов, составляющих цивилизацию и др.), В.Б. Земсков сделал основной упор на мысли об относительности отличий между «пограничными» и «классическими» цивилизациями. Он расценил все те характеристики, которые свойственны «агрегативным» образованиям, как исторические, которые в принципе могут быть преодолены в ходе развития. Обосновывая свою точку зрения, Земсков писал: «Ведь и те центровые культуры, что образуют ядро европейской («либеральной», «современной») цивилизации, в свое время были периферийными ... и пограничными зонами экспансии романской (а точнее, греко-иудейско-романской) цивилизации, и только с утверждением христианства они превратились из периферийных зон в центровые». И далее: «Западноевропейские культуры, образующие центр европейской цивилизации, до определенного исторического уровня обладают всеми основными характеристиками пограничных образований, включая расколотую идентичность, фрагментарность системы культурных ценностей, инверсионную цикличность развития, напряжение бинарных глобальных оппозиций (Реформа - Контрреформа), внутренние конфликты, неоднородность цивилизационной основы, наконец, повышенную роль симбиоза как культуuroобразующего механизма (со времен экспансии Христианства до средних веков и Ренессанса и далее)»¹³².

В сущности, Земсков приходит к выводу (хотя он его и не формулирует) о том, что свойства, трактуемые как отличительные онтологические характеристики «пограничных» цивилизаций, в принципе свойственны всем цивилизациям на этапе становления. Однако тем самым, по существу, стирается качественная разница между «классическими» и «неклассическими» социокультурными объектами, между различными типами цивилизаций, онтология которых отличается кардинально. Тем не менее аргументация В.Б. Земскова заслуживает серьезного внимания.

Действительно, те черты, которые автор этих строк и И.Г. Яковенко характеризовали как отличительные особенности «пограничного» цивилизационного типа (отсутствие монолитной духовно-ценностной базы, ее разнородность, столкновение и конфликтное сосуществование различных традиций, а также разделенных герменевтическими барьерами разнотадимальных пластов исторического бытия народа, антиномичность, преобладание инверсии над медиацией, ключевая стратегическая роль симбиотического типа связи элементов социокультурной системы и др.) можно обнаружить на определенных этапах

¹³² Земсков В.Б. Указ. соч., с. 97. См. также работы этого автора: «От изучения литературного процесса к осмыслению цивилизационной парадигмы. Латиноамериканистика в Институте мировой литературы» // «Латинская Америка», 2001, № 4, с. 118-134; «Праздник в устойчивой и формирующейся цивилизациях» (Введение к сборнику «Iberica Americans. Праздник в ибероамериканской культуре». М., 2002, с. 5-17), а также принадлежащие его перу разделы 5-томной «Истории литератур Латинской Америки» (М., 1985, 1988, 1994, 2004, 2005).

развития любой цивилизационной системы. Причем не только на этапе генезиса (когда духовно-ценностный фундамент еще не сформировался, не обрел цельности), на что, собственно, и обращал внимание Земсков, но и на этапе кризиса, когда сформировавшаяся ранее цивилизационная основа теряет цельность в результате «надлома» (по Тойнби). В последнем случае цивилизация либо перестраивает себя, переходя на какой-то качественно новый уровень, либо распадается окончательно.

И в том, и в другом случае имеет место ситуация выбора той или иной социокультурной макрообщности пути дальнейшей эволюции. Это переходная или «пограничная» (на грани различных эпох) ситуация. Ее можно наблюдать в истории довольно часто: вспомним, к примеру, Западную Европу в эпоху перехода от античности к средневековью: здесь обнаруживаются все те признаки «пограничности», о которых шла речь выше¹³³.

Однако, как показывает исторический опыт, возможен и такой вариант развития событий, когда полярные альтернативы развития системы (распад или обретение нового целостного основания на качественно новом уровне) взаимно нейтрализуют друг друга, в результате чего социокультурная общность так и не выходит из переходного «пограничного» состояния на протяжении длительного исторического срока. В этом случае черты переходности постепенно становятся онтологическими характеристиками данной общности, «пограничное» состояние становится способом ее бытия, она вырабатывает механизмы, обеспечивающие воспроизводство переходной ситуации, которая закрепляется соответствующей системой ценностей и социальных институтов, обеспечивающих сохранение «пограничного» состояния. Это означает, что возникло новое социокультурное качество, особая системность: «пограничная» ситуация становится «пограничной» цивилизацией.

* * *

Различение понятий «пограничная цивилизация» и «пограничная ситуация», по моему убеждению, необходимо для правильной расстановки акцентов как в интерпретации исторического процесса, так и в анализе современной ситуации в мире. Каков критерий различения «пограничной цивилизации» и «пограничной ситуации»? Как следует из вышесказанного, признаками, свидетельствующими о том, что «пограничное» социокультурное качество «созрело» до цивилизационного уровня, являются историческая длительность и, как следствие, историческая устойчивость. Здесь следует подчеркнуть, что у «пограничных» (как и у всех иных) цивилизаций свой тип времени – *la longue durée*, «большая длительность» или «длительная временная протяженность» (по Ф. Броделю)¹³⁴. Он качественно отличается от того типа времени, который имеет место в исторических «пограничных ситуациях». То есть, в случае создания «пограничной» социокультурной системности, происходит качественная трансформация временных параметров, обусловленная формированием пространственно-временного континуума цивилизации. По-видимому, здесь можно проследить действие закона перехода количества в качество: сохранение «пограничного» состояния в течение определенного количества «астрономического» времени при достижении определенного предела ведет к качественной трансформации.

¹³³ См. например: Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада. М., 1992, с. 9-123.

¹³⁴ Бродель Ф. Материальная цивилизация, экономика и капитализм. т. 3. Время мира. М., 199, с. 10-11, 640-641.

Можно ли определить конкретно ту количественную грань меры, достижение которой приводит к превращению «пограничной ситуации» в «пограничную цивилизацию»? Очевидно, эта грань в каждом случае должна определяться конкретно-исторически.

Так, например, создавшаяся на Ближнем и Среднем Востоке в ходе и в результате походов Александра Македонского «пограничная ситуация», по всей видимости, достаточно быстро (уже к III в. д.н.э., по крайней мере, к его середине) трансформируется в эллинистическую «пограничную» цивилизацию со своей специфической социокультурной системностью¹³⁵. Изучение трудов испанских историков, а также аналитических обобщающих трудов (в том числе отечественных авторов)¹³⁶ приводит к выводу о том, что иберохристианская цивилизационная общность на Пиренейском полуострове возникла раньше, чем Испания стала единым государством: процесс перерастания «пограничной» ситуации в «пограничную» цивилизацию охватывает здесь, по-видимому, XII – XIV вв. Именно тогда в «христианской зоне» Иберийского полуострова складывается особая общность, формируется сложная система взаимодействий различных традиций.

В Латинской Америке «пограничная» ситуация становится «пограничной» цивилизацией, по-видимому, в XVII – XVIII вв. Ибероамерика на рубеже XVIII - XIX вв. – это не просто континент в ситуации перехода через исторический рубеж, а новый человеческий мир в процессе становления¹³⁷.

В том, что касается отечественной истории, процесс трансформации «пограничной ситуации» в «пограничную цивилизацию» оказался особенно сложным и прерывистым. Впервые «пограничное» цивилизационное качество возникает на Руси в XI – XII вв. Однако процесс генезиса этой «пограничной» цивилизационной общности был прерван татаро-монгольским нашествием, и, после определенного перерыва, начался заново. Причем, хотя само качество пограничности сохраняется и закрепляется, характер ее меняется: в системе межцивилизационных взаимодействий резко усиливается восточное начало, которое начинает играть преобладающую роль. На базе именно этого типа «пограничности» происходит первичное становление российско-евразийской цивилизации, которая уже в XVI - XVII вв., по мере продвижения на Восток, обретает планетарный масштаб.

Разумеется, будучи ограничен рамками этого по необходимости небольшого текста, я могу высказать лишь предварительные соображения по рассматриваемой теме. По моему убеждению, существует настоятельная потребность дальнейшего изучения тех аспектов проблематики цивилизационной «пограничности», которые были здесь затронуты.

¹³⁵ См. обоснование этого тезиса: Шемякин Я. Г. У истоков цивилизационного «пограничья». Готовится к печати.

¹³⁶ См., например: Sánchez Albornóz Cl. España – un enigma histórico. Buenos Aires, 1957; Castro A. La realidad histórica de España. México, 1962; Mitre Fernández E. Cristianos, musulmanes y hebreos. La difícil convivencia de la España Medieval. Madrid, 1988; Menéndez Pidal R. Los españoles en la historia. Madrid, 1982 у отг.; Пограничные культуры между Востоком и Западом: Россия и Испания. СПб., 2001; Багно В.Е. Россия и Испания: общая граница. СПб., 2006. Там же см. библиографию.

¹³⁷ Подробное обоснование этого тезиса см. в уже упоминавшихся трудах: монографии Я.Г.Шемякина («Европа и Латинская Америка: Взаимодействие цивилизаций в контексте всемирной истории», М., 2001), 5-томнике «История литератур Латинской Америки» (М., 1985, 1988, 1994, 2004, 2005), сборниках Iberica Americans (СПб., 1991, М., 1994, 1997, 2002), а также в недавно увидевшей свет книге «Латиноамериканская цивилизационная общность в глобализирующемся мире». тт. I-II, М., 2007.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В.Г. ХОРОС

Наша дискуссия по методологическому блоку, на мой взгляд, была продуктивной – как в плане предложения тех или иных идей, так и постановок проблем на будущее. Прежде всего хотелось бы отметить, что разработанная организаторами проекта исследовательская программа в целом служила ориентиром для участников и была признана «достаточно удобной» (И.Г.Яковенко) – ее исходные дефиниции, основные срезы цивилизационного анализа и пр. Эта схема позволила дать сопоставимые описания рассмотренных локальных цивилизаций, хотя компаративный аспект нашего проекта нуждается в дальнейшем углублении. Разумеется, возможны и другие методологические модели рассмотрения цивилизационной материи.

Очень ценный материал для размышления дан в докладе Д.Н.Замятина. К сожалению, в ходе реализации проекта мы недостаточно уделяли внимание географическому фактору в жизни конкретных цивилизаций. Безусловно, географическая, природно-климатическая сфера задает определенные параметры локальной цивилизации – как способ организации пространства, «кормящего ландшафта», как «образ» цивилизации (например, А.Н.Мещеряков говорил о «замкнутом пространстве» Японии). Вместе с тем роль географической среды может преувеличиваться. Достаточно вспомнить недавние исследования по России (Л.В.Милова и др.), где доказывалось, что в силу неблагоприятных природных условий, минимизирующих производство прибавочного продукта, Россия была обречена на экономическую отсталость, крепостное право, политический деспотизм. На самом же деле люди (и цивилизации) приспосабливаются к «своим» природным условиям и оптимизируют формы этого приспособления. Поэтому нельзя не согласиться с Д.Н.Замятиным, что по сравнению с географическим детерминизмом предпочтительнее «географический поссибилизм», т.е. признание относительной роли географического фактора – как одного из факторов, формирующих цивилизацию.

В дискуссии были подняты некоторые важные вопросы, требующие дальнейшего размышления. Например, вопрос о субъекте цивилизации (М.А.Чешков). Кто является таким субъектом – то есть создающим основы цивилизации, хранящим ее традиции, развивающим их? Я полагаю, что субъект цивилизации никоим образом нельзя связывать только лишь с образованным слоем, культурной элитой. Разумеется, ее роль не подлежит сомнению, но цивилизация «держится» также крестьянской средой, городским «мещанством», купечески-предпринимательским слоем. Каждый из них обладает особой субкультурой, но их объединяют и общие ценности – религиозные, политические, хозяйственные и пр. Вопрос в том, насколько прочно это объединение, какова степень «совместимости» этих субкультур (или степень жесткости социокультурной иерархии).

С данным аспектом связана проблема внутренней конфликтности цивилизаций, о чем говорил Е.Б.Рашковский. Речь идет о разного рода столкновениях (межгосударственных или гражданских войнах, расколах) не «своих» и «чужих», а между «своими». Достаточно вспомнить, что две мировых войны возникли в цивилизационных рамках Европы. Хотя в том или ином случае происходившим конфликтам находились конкретные объяснения, но очень редко причины их рассматривались с цивилизационной стороны. Являются ли

антагонизмы внутри цивилизации нормальным явлением в ее существовании или отклонениями от нормы? Характерны ли тенденции раскола для всех цивилизаций или только для некоторых из них? (Например, начиная с работ А.С.Ахиезера феномен раскола стал одним из базовых признаков Российской цивилизации). Или, допустим, как расценить вражду индусов и мусульман в Индии – как противоборство внутри Индийской цивилизации или между различными цивилизациями (Индийской и Исламской)? Все эти вопросы нуждаются в серьезном изучении.

Е.Б.Рашковский также поставил интересную проблему «наблюдателя» в цивилизационном анализе. Проблема, как я понимаю, состоит в том, что «участник» цивилизации нередко не может объяснить или выделить присущие ей ценности, стереотипы поведения и пр., потому что многое усваивается им незаметно, через систему воспитания, обучения, семейные традиции и т.п. В каких-то аспектах цивилизация лучше открывается наблюдателю извне, то есть представителю другой цивилизации, но он при этом лишен способности непосредственного сопереживания цивилизационного бытия первой. Проблема, по-видимому, решается таким образом, что необходимо соединять, сличать свидетельства обоих наблюдателей – внешнего и внутреннего.

В дискуссии немало говорилось о дуальных оппозициях (даже о «цепочках Хороса-Рашковского») как неких смысловых «клеточках» цивилизации или о типовых моделях смыслообразования. Однако, как представляется, продвинулись мы недалеко. Я не очень понимаю, как можно ставить рядом такие оппозиции как «Бог-человек» и «прямотушие-лукавство» (Е.Б.Рашковский) – эти две антитезы несопоставимы по своей значимости в контексте смысловой структуры цивилизации. Еще менее понятен тезис Я.Г.Шемякина (при попытке раскрыть феномен «пограничной цивилизации») о «границе», пролегающей между двумя полюсами дуальной оппозиции. Не внесли ясность и представители смыслогенетического подхода (И.Г.Яковенко, А.А.Пелипенко) в свою трактовку дуальных оппозиций и способа оперирования ими как характеристики «ментальности», присущей той или иной цивилизации. Хотя постановка проблемы ментальности («не то, что мы думаем, а то, как мы думаем») и различных ментальностей локальных цивилизаций в принципе представляется интересной и перспективной.

Вышеупомянутая тема «пограничных» цивилизаций тянет за собой вопрос о демаркации цивилизаций вообще. Ведь «пограничность» отличает не только сложносоставные цивилизации по сравнению с более «цельными», но и то, что лежит между цивилизациями - так называемые лимитрофы или лимесы. Эти термины уже прижились в научном цивилизационоведении, но содержание их не вполне ясно. Скажем, группу балканских стран иногда называют отдельной цивилизацией, а иногда – лимесом между европейским и исламским миром. Можно ли говорить о «кавказской цивилизации» или характеризовать ее как лимес, включающий различные цивилизационные характеристики? Ясно, что эти и подобные вопросы подлежат специальному изучению.

В нашем проекте мы рассматривали цивилизации существующие и, что называется, имеющие быть дальше. И.Г.Яковенко поставил непростой и, я бы сказал, деликатный вопрос об их «выбытии», конце. Деликатный – потому что одно дело исходить из того, что ничто не вечно и ссылаться на исчезнувшие в прошлом цивилизации (египетскую, античную и др.), и другое – констатировать приближающийся финал некоторых нынешних цивилизаций как изначально менее жизнеспособных и ограниченных своим «системным качеством». Это примерно

также, как если бы отдельному человеку не только напомнили, что он когда-нибудь умрет, но указали бы дату его смерти и причину ее.

Не обращаясь к шансам конкретных существующих цивилизаций на здравствование или «выбытие», я пока хотел бы возразить в принципе. Ф.Бродель рассматривал локальные цивилизации как большие «длительности», не имеющие некоего заданного им отпущенного срока. Они могут переживать взлеты и падения, кризисы, порой даже впадать в состояние анабиоза, но затем возрождаться. Такой подход мне близок. Возьмем, к примеру, Китайскую цивилизацию – через сколько кризисов, смут и нашествий она прошла! В XIX – первой половине XX в. она пребывала в перманентных нестроениях. Кто бы мог тогда предсказать, что к рубежу XX-XXI веков произойдет такой подъем китайского общества и цивилизации? Точно также на Индию колонизаторы-англичане смотрели как на безнадежно отсталую страну, - и тем не менее цивилизационное возрождение Индии, начавшееся еще в XIX в., продолжается и сейчас. На Японию середины XIX в., до революции Мейдзи путешественники (например, наш писатель Н.А.Гончаров, посетивший страну на фрегате «Паллада») смотрели как на отсталое, застойное общество – нимало не предвидя ее стремительный прогресс в последующий период.

Применительно к уже ушедшим в прошлое цивилизациям, наверное, можно определить причины их «кончины» или даже выявить, что они «выработали» свое системное качество». (Хотя, скажем, в случае андских цивилизаций – что погубило их: ограниченность «системного качества» или brutальное нашествие конкистадоров?). Но по отношению к существующим цивилизациям (пусть даже испытывающим тем или иные кризисные явления) ставить так вопрос, да еще наперед, вряд ли оправданно. Позволю себе еще раз аналогию с отдельным индивидом: врач ставит больному плохой диагноз, а тот возьми да и выздоровей, ибо жизненные ресурсы организма ни один врач точно определить не может. Тем более это относится к такой сложной общности и неопределенной «длительности», как цивилизация.

В нашей дискуссии активно обсуждалась проблема модернизации как важная часть анализа цивилизационной динамики. Е.Б.Рашковский совершенно обоснованно поставил вопрос о соотношении между «традиционным каркасом» цивилизации и модернизационными наслоениями. Иначе говоря, в какой мере традиционное наследие сохраняется в процессе модернизации? И в какой мере ценности и институты, возникшие в результате модернизации, входят в базовые основания цивилизации, ее «ядро»?

Свою позицию по этим вопросам я излагал неоднократно, поэтому не буду повторяться. Хотел бы лишь кратко выделить главные моменты. Модернизации предшествует накопление предпосылок еще в традиционных, доиндустриальных обществах – накопление, которое происходит спонтанно, «своим ходом, но – разной степени. В наибольшей степени это имело место в Европе, которая нащупывала дорогу к модернизации самостоятельно, в течение длительного периода, методом «проб и ошибок». При этом происходил синтез некоторых базовых традиционных ценностей (религиозных, этических, поведенческих) и новых ценностей (рационализма, научного знания, гуманизма и т.д.). Европа (Запад) стала исторически первым модернизирующимся обществом, другие, «отставшие» страны были вынуждены ориентироваться на нее. Но процесс модернизации шел в этих странах (с большим или меньшим успехом) по тому же образцу – через синтез тех или иных автохтонных элементов традиции и ценностей, институтов и организационных достижений, заимствованных у Запада.

Несколько иной подход представлен в дискуссии Игорем Григорьевичем Яковенко. И различие я вижу не столько в данной им дефиниции модернизации как «процесса перехода от имманентно статичной либо экстенсивной к имманентно интенсивной стратегии исторического бытия». Пусть так. Но И.Г.Яковенко полагает, что Западноевропейская цивилизация «исходно несла» «имманентно динамичное, интенсивное качество» в себе самой, а другие цивилизации «в большей или меньшей степени отстояли от имманентно динамичной модели», в связи с чем модернизация для них становилась так или иначе проблематичной.

Получается, во-первых, что у Европы как бы не было этапа традиционного общества, поскольку она изначально была «имманентно динамичной». Во-вторых, модернизация для остальных (незападных) стран по сути превращается в вестернизацию. В-третьих, модернизация фактически связывается с отбрасыванием традиции как «имманентно статичной».

Я полагаю, что опыт нескольких веков модернизации (а для ряда стран она еще не закончилась) свидетельствует о другом. Везде, в том числе и в Европе, модернизация базировалась на «удержании» определенных цивилизационных традиций, на синтезе их с «современными» ценностями и институтами. И чем продуктивнее был этот синтез, чем надежнее модернизационный процесс был «посажен» на «собственные» цивилизационно-культурные основы, тем успешней была модернизация (Япония, Индия, Китай и некоторые другие примеры).

Формально наш проект завершен, хотя фактически он продолжается. Выходят и будут еще выходить книги по отдельным локальным цивилизациям, подготовленные по материалам наших конференций. В этих работах, да и не только в них, я надеюсь, наше понимание цивилизационной проблематики будет совершенствоваться. Будут также выходить работы других исследователей. Цивилизационоведение все больше будет обретать научный статус. И, может быть, придет время, когда будет составлено что-то вроде «таблицы Менделеева» цивилизаций и культур и можно будет описывать и анализировать локальные цивилизации как сложносоставные объединения различных базовых элементов. Что будет, с одной стороны, свидетельствовать об их общности (поскольку природа человек едина), а с другой, – о различиях соответствующих «формул» локальных цивилизаций.

ЦИВИЛИЗАЦИИ СЕГОДНЯ

Данная тема составляет третий проблемный блок нашего проекта – цивилизации в современную эпоху, в контексте глобализации. Этот раздел имеет свои специфические задачи и трудности. Если, скажем, в первом блоке (основные ценности и институты) было нелегко дать общую эвристическую картину цивилизации, «выстроить» ее, увидеть в ней то, что объединяло общество на протяжении многих столетий, а то и тысячелетий, то здесь нам, свидетелям происходящего на протяжении каких-нибудь 25-30 лет (срок чрезвычайно малый по сравнению с цивилизационным долголетием) непросто выделить собственно цивилизационный компонент – в отличие от явлений экономических, политических и т.п. Что же касается задач данного раздела, то, запуская проект, мы ставили их две: а) определить как «чувствуют себя» цивилизации в условиях и перед вызовами глобализации; б) выяснить, как и насколько возможно сегодня конструктивное сотрудничество цивилизаций – на фоне происходящих и предрекаемых конфликтов между ними.

При решении указанных задач, естественно, необходимо определенное понимание *глобализации*. В методологической преамбуле к проекту мы исходили из того, что глобализация на современном этапе¹³⁸, с одной стороны, есть *объективный* процесс беспрецедентной интенсификации – на основе достижений научно-технической революции – различного рода контактов между государствами и народами, что в принципе создает новые возможности для их сотрудничества и взаимопонимания. Но процесс этот пока идет преимущественно в односторонней форме «западнизации» (термин А.А. Зиновьева), навязывании западными политическими, хозяйственными и культурными элитами, прежде всего США, своих стереотипов сознания, политического устройства, экономических механизмов, культурных ценностей другим, незападным обществам. Это – *субъективная* сторона глобализации, которая чем дальше, тем больше порождает и не может не порождать конфликты и осложнения. Прессинг Запада выступает и рекламируется как демонстрация превосходства Американской и Европейской цивилизаций (инновационность, рационализм, прагматизм, эффективность), поданных в идеологическом облачении либерализма, демократии, прав человека и пр.

Для незападных обществ такая ситуация означает не только угрозу всеобщей унификации, утраты своей цивилизационной идентичности – причем на сомнительной основе нынешнего культурного примитивизма и культа потребительства, – но и другие негативные перспективы – усиление зависимости, своего рода неокOLONIALИЗМ, то, что испано-американский ученый М. Кастельс назвал «фундаментальной асимметрией»¹³⁹.

Эта асимметрия пролегает не только между Центром и Периферией, но и внутри самой Периферии. Ее элиты активно втягиваются пылесосом глобализации в так называемую «Давосскую цивилизацию» (ежегодные встречи политических лидеров и экспертов на швейцарском курорте, на которых предлагаются рекомендации для мировой политики) в качестве младших партнеров западного

¹³⁸ Более ранние этапы связаны с эпохой географических открытий, колониализмом, промышленной революцией и пр.

¹³⁹ См. Постиндустриальный мир и Россия. М.: УРСС, 2001, с.73.

космополитического истеблишмента, претендующего на манипулирование всем мировым сообществом. Данный социокультурный раскол в незападных обществах (впрочем, как и в западных) также чреват подрывом цивилизационной идентичности.

Такая характеристика глобализации в целом подтвердилась на наших конференциях. Их участники фиксировали указанную выше диалектическую двойственность глобализации, а также отличие ее от предшествующей эпохи классической модернизации. Если тогда для отставших обществ было необходимо прежде всего *приспособить* традиционную культуру к нуждам «догоняющей» модернизации, то сейчас этого уже недостаточно. Ясно, что непродуктивно (да и, наверное, невозможно) просто отгородиться от глобализации, отвергнуть ее лишь на том основании, что она навязывает западные «правила игры» – автаркия обернется неминуемым отставанием и застоём. Но столь же ясно, что бесперспективно и опасно быть пассивным восприимчивым нынешней глобализации, ее объектом. Поэтому от незападных цивилизаций сегодня требуется *активно включиться в процесс глобализации*, мобилизовать собственные цивилизационные ресурсы для решения усложняющихся мировых проблем, с которыми ныне можно справиться только *сообща*. Вопрос в том, каковы эти цивилизационные ресурсы и какого рода межцивилизационный диалог возможен в этом плане.

Во всяком случае потребность в конструктивных межцивилизационных контактах и предпосылки к тому в современном мире бесспорны. Но продуктивность такого диалога в большой мере зависит от того, насколько равноправными могут чувствовать себя его участники и в какой «форме» находятся представляемые ими цивилизации. Здесь прежде всего надо сказать о процессах цивилизационной консолидации и росте цивилизационной идентичности в *азиатских* странах. В первую очередь это относится к Индии и Китаю.

Цивилизационное возрождение *Индии* началось в XIX веке (Раммохан Рой, Свами Вивекананда, Ауробиндо Гхош и др.) Постепенное обретение цивилизационной идентичности питало и национально-освободительное движение, во главе которого стояли не только крупные общественные деятели, но и выдающиеся мыслители Махатма Ганди и Джавахарлал Неру. Именно «отцы-основатели» определили в главных чертах ту стратегию, которая обеспечила успешное развитие индийского «мира миров» в последние полвека. Эти успехи связаны и с базовыми основами Индийской цивилизации – характерным для нее культом знания, что сказалось в бурном развитии «хай-тека» в стране; традиции самоуправления и выборности власти, которые – помимо «вестминстерской» британской политической модели – способствовали становлению демократической системы и др. Современная Индийская цивилизация дала миру великую идею сатьяграхи, ненасильственного сопротивления – идею, которая, на мой взгляд, еще сыграет немалую роль в политической жизни на нашей планете.

На подъеме и столь же древняя *Китайская* цивилизация, которая с середины прошлого века начала активно преодолевать полтора предшествующих века социокультурных нестроений, вызванных как давлением извне, так и внутренними смутами. Как убедительно показал на соответствующей конференции А.И. Салицкий, в успешном развитии современного Китая есть и цивилизационная составляющая. Взять лишь сыгравшее важную роль в экономической реформе восстановление семейной аренды в деревне, имеющей многовековые традиции в китайской истории. Утверждение рыночного «социализма с китайской спецификой» и стратегии «четырёх модернизаций» обосновываются принципами, взятыми из традиционного социокультурного наследия («сяокан» и др.). Конфуцианская этика,

культ знания, жизнелюбивый китайский прагматизм – все это, как оказалось, хорошо вписывается в нынешний постиндустриальный «электронный» мир.

Это не значит, что у той и другой цивилизации безоблачное будущее. Хотя оба азиатских гиганта являются скорее субъектами глобализации, нежели ее объектами, негативные тенденции глобализации сказываются и здесь – и чем дальше, тем больше. Извечные социально-кастовые контрасты в Индии, громадный (в сотни миллионов людей) массив бедности и нищеты особенно бросаются в глаза на фоне современного научно-технического прогресса. С этим, по-видимому, связаны и участвовавшие проявления религиозной нетерпимости, индусского коммунизма, что принципиально противоречит традиционному культурному плюрализму Индийской цивилизации.

В Китае также растет социальная поляризация, отчуждение властной и предпринимательской верхушки («новые китайцы») от остального населения, несмотря на декларируемые социалистические цели. Обратной стороной стремительного экономического роста являются серьезные экологические последствия, эрозия окружающей среды. Некоторые китаеведы полагают, что в Китае происходит характерный для Китайской цивилизации очередной цикл – вслед за подъемом последует спад и социо-культурный разлад. Хотя, и в том и в другом случае против пессимистических прогнозов существуют достаточно обоснованные возражения.

Немалые проблемы возникают и в *Японской* цивилизации. Она стала первой азиатской цивилизацией, осуществившей успешную модернизацию, а позднее, пережив катастрофу военной авантюры, компенсировала ее сотворением экономического «чуда», удивившего весь мир. Не случайно в послевоенной Японии имела широкое хождение теория *нихондзирон* об исключительности японской нации. Но к концу XX столетия «японский дух» стал ослабевать. Ценности «группизма» и самоотверженного трудолюбия постепенно утрачивали привлекательность, знаменитая корпоративная сплоченность и «пожизненный найм» японских фирм все более подвергались сомнению, возобладал настоящий культ потребления, превративший Японию в «самое передовое» потребительское общество на планете. Глобализация обернулась для страны распространением индивидуализма и других западных либеральных ценностей, которыми облучена значительная часть японской политической и предпринимательской элиты.

Оценивая Японскую цивилизацию на современном этапе, В.Э. Молодяков заметил, что если Япония сможет ответить на вызов глобализации по принципу *вакон-ёсай* (японский дух + западная техника), которому она следовала начиная со времени Мэйдзи, она останется Японией. Если же нет, то «превратится в духовную провинцию глобализированного мира подобно всем другим странам, культура которых не укладывается в навязываемый глобализаторами стандарт». Для самого Молодякова все же более вероятно первая перспектива, и это мнение представляется оправданным. Цивилизационная история Японии свидетельствует, что ей свойственна определенная цикличность, заключающаяся в том, что после периода «открытости» и культурных заимствований Японии опять возвращается к «самой себе».

Юго-Восточная Азия как «перекресток цивилизаций» составляет интересное и важное звено в цивилизационных отношениях современного мира. Этот регион находится в стадии цивилизационного становления - в определенной степени даже сознательного, если иметь в виду «цивилизационную инженерию» лидеров стран АСЕАН, их усилия по налаживанию сотрудничества, в том числе культурного.

Социокультурная основа такого сотрудничества – возникшая в рисоводческом регионе сильная община со свободным крестьянством и давними традициями консенсуса, в том числе между заимствованными «высокими» религиями. Отсюда «уживчивость» как характерная черта культуры обществ в Юго-Восточной Азии, способность достижения консенсуса не через спор, а через готовность прийти к согласию, выработанные процедуры достижения согласия, при которых достигалось «взаимоприспособление без отказа от собственной сущности» (И.В. Подберезский). Этот опыт может оказаться весьма актуальным для междивизиационного диалога в настоящем и будущем.

Наиболее «горячий» и дискуссионный сюжет сегодня при изучении междивизиационных отношений связан, конечно же, с *исламским миром*, конгломератом обществ с мусульманской религиозной и культурной основой. Здесь прежде всего необходимо отделить действительные цивилизационные проблемы от геополитических, идеолого-мифологических и просто конъюнктурных аспектов, то есть той бесчисленной литературы (от С. Хантингтона до популярно-пропагандистских книг и статей), где муссируется тема наступления ислама на христианский и вообще весь цивилизованный мир, терроризм предстает своего рода визитной карточкой ислама и т.п. Правда, за последнее время в научных кругах все больше растет понимание того, что попытки демонизации ислама, исламизма и терроризма маскируют вполне конкретные интересы как на Западе, так и на Востоке – стремление США контролировать богатые нефтью регионы, поиски «врага» как средство проведения политики, провоцирование исламскими радикальными организациями американского и иного внешнего вмешательства для привлечения на свою сторону массовой поддержки и развязывания гражданской войны, целью которой является свержение правых или консервативных режимов в самих исламских странах и пр.¹⁴⁰

Если же говорить о цивилизационных характеристиках современного исламского мира, то вполне очевиден его подъем, рост религиозной, идейной и политической активности в соответствующих регионах. Рост этот проявляется и количественно – сегодня число верующих мусульман приближается к миллиарду. Причины такого подъема объяснимы. После долгого периода стагнации, вызванной как внутренними неурядицами, так и внешними факторами (не в последнюю очередь – как следствие колониализма и зависимости) рано или поздно мусульманское сообщество должно было постепенно консолидироваться и развиваться. Ислам успешно привлекает новых сторонников – как в силу простоты своих религиозных правил и отпращиваний культа, так и потому, что верующий здесь чувствует себя защищенным дважды – во-первых, Аллахом, освободившим его от первородного греха, во-вторых, уммой как братством единоверцев.

Активизация исламского мира идет в том числе через рост религиозного фундаментализма, который нередко ошибочно принимают лишь за обскурантизм и возврат в средневековье. На самом же деле мусульманский фундаментализм – эксплицитно или имплицитно – нацелен на то, чтобы подключить ислам к процессам модернизации и возглавить их, что вполне естественно для такой религии, которая всегда претендовала на доминацию во всех сферах общественной жизни. В этом ключе и надо рассматривать, например, иранскую революцию. Даже в Турции, где поначалу кемализм осуществлял модернизацию помимо ислама и где-то вопреки

¹⁴⁰ См. Столкновение цивилизаций или столкновение интересов в афро-азиатском мире? Рефератив. сборник. М.: ИНИОН, 2006, с. 5-6, 11-12, 47 и др., в особенности – F. Halliday. Islam and the Myth of Confrontation. Religion and Politics in the Middle East. L.-N.Y.: Pauris, 2003, p. 3, 54, 194 и др.

ему, сегодня ислам все более утверждается на политической сцене. Естественно также, что процесс исламизации (особенно в фундаменталистском облачении) сопряжен и с различного рода эксцессами и крайностями.

В контекст исламской цивилизации в принципе помещается и терроризм, действенность которого в исламском мире в немалой степени связана с религиозными санкциями (спасение как награда в борьбе за дело веры). Вместе с тем феномен «исламского терроризма» непомерно раздувается в научной и пропагандистской литературе (прежде всего западной), хотя большинство населения в мусульманских странах его не поддерживает¹⁴¹.

Поэтому апелляция к умеренным течениям в исламе, к гуманистическому потенциалу, заключенному в Коране и других священных текстах, содействие модернизации в исламском мире может стать не только базой конструктивного межцивилизационного диалога, но и гораздо более эффективным противодействием экстремизму в мусульманских странах, нежели чисто силовые средства.

Латинская Америка находится на стадии цивилизационного становления, перехода от противоречивой и конфликтной «культуры неполной сформированности» (В.Б. Земсков)¹⁴² к более интегрированному в социальном и культурном плане сообществу. Признаки этого особенно заметны в последнее время, после кризисных десятилетий 80-х и 90-х гг. Поиски цивилизационной идентичности находят выражение в различных формах – усилении оппозиции глобализации и политике США, так называемый «левый поворот», лозунг «социализма XXI века», возвращение национальных прав на природные ресурсы субконтинента и т.п. Особенно показательно все более активное включение в социальную и политическую жизнь латиноамериканских стран «индейского фактора» – не только попытка восстановления исторической справедливости и какая-то компенсация современным индейцам за причинение их предкам стольких страданий, но и стремление включить те или иные индейские культурные ценности, элементы доколумбовых цивилизаций (например, духа общинности) в нынешнее социокультурное бытие Латинской Америки. О необходимости этого говорил еще Хосе Марти: «Пока не придет в движение индеец, Америка (Латинская – В.Х.) не сможет выровнять свой шаг»¹⁴³.

Трудно сказать, как и когда завершится этот процесс цивилизационного самоопределения. Но в любом случае сдвиги в Латинской Америке окажут и уже оказывают воздействие на современный мир. Достаточно сказать, что именно Латинская Америка стала стартовой площадкой антиглобалистского движения. Можно говорить также о растущем политическом, социальном и культурном влиянии латиноамериканской диаспоры (прежде всего в США).

В наиболее сложном положении находится цивилизация *Тропической Африки*. Дело не только в том, что в настоящее время каждый второй африканец живет меньше, чем на 1 доллар в день, 58% населения не имеют доступа к чистой питьевой воде, более 40% неграмотны и т.п. – современный системный кризис в Африке есть в большой степени кризис цивилизационный. Тропико-Африканская цивилизация, сильная прежде всего своей социокультурной «пригнанностью» к специфическому природному пространству континента, но не выработавшая

¹⁴¹ F. Halliday. Islam and the Myth of Confrontation. Religion and Politics in the Middle East. L.-N.Y.: Pauris, 2003, p. 3, 54, 194 и др.

¹⁴² Iberica Americans. Механизмы культурообразования в Латинской Америке. М.: Наука, 1994, с. 272.

¹⁴³ Там же, с. 198.

письменности и научно-технических традиций, до сих пор так и не смогла преодолеть последствий болезненных контактов с Западом, намного превосходившего ее интеллектуально, технически и организационно. Поэтому последние полтора столетия в эволюции Африканской цивилизации деструктивные процессы преобладали над конструктивными. Глобализация лишь подчеркнула эту тенденцию.

Между тем Африканская цивилизация, как утверждал известный английский африканист Бэзил Дэвидсон, не есть просто архаическая, она является уникальной и «беспрецедентной»¹⁴⁴. Точно также И.В. Следзевский на нашей конференции показал, что Африканская цивилизация пусть и отсталая, но не «низшая», она «другая» – в том смысле, что выработала оригинальный тип жизнеустройства, где в центре находится приоритет совместного бытия и общения над индивидуальными потребительскими запросами, обеспечение жизни, «жизненного мира людей, а не вещей или безличных ролей и функций»¹⁴⁵. В этом ее ценность как одной из моделей или ветвей социокультурной эволюции человечества. Будет огромной потерей, если эта ветвь будет утрачена.

Поэтому выжить и развиваться эта модель может не по принципу «от низшего к высшему», не трансформируясь в иной цивилизационный тип, но на собственной основе, лишь обогащаясь и усложняясь при помощи той же науки и техники. И возможности к тому в принципе есть. Например, развитие в Африке экотехнологий, соответствующих специфике африканских ландшафтов, устройство небольших индустриальных центров в сельской местности, организация которых была бы тесно скоординирована с общинной жизнью и пр. Немалую помощь Африке в этом мог бы оказать Запад.

В этой связи хотелось бы указать на идею, высказанную на нашей конференции Л.Ф.Блохиным. Убедительно демонстрируя достоинства традиционной системы земледелия в Тропической Африке и настаивая на целесообразности в той или иной форме сохранения ее, он считает необходимой смену действовавшей до сих пор «подражательной» парадигмы развития, предлагает прекратить хаотичную урбанизацию и стимулировать возвращение части населения в деревню. Но сельское хозяйство, как это делается во многих странах (в том числе, в развитых) надо дотировать. Для африканских крестьян такой формой дотации могла бы стать «экологическая рента» - плата из внешних источников за сохранение африканских саванн, входящих в «легкие» планеты. Эта плата, которая вполне по силам прежде всего развитым странам (вместо сомнительной «помощи» с их стороны и кредитов, лишь утяжеляющих африканский долг) была бы не только разумной и рациональной с общечеловеческой точки зрения, но и определенной, пусть запоздалой, компенсацией за тот ущерб, который был нанесен Африке во времена колониализма, да и после них.

* * *

Тезис о двух западных цивилизациях, которые до сих пор оказывают наибольшее влияние на современный мир. Запад входит в XXI век на пике своего экономического и геополитического могущества, но в состоянии серьезного

¹⁴⁴ Бэзил Дэвидсон. Африканцы. Введение в историю культуры. М.: Наука, ГРВЛ, 1975, с. 23-24.

¹⁴⁵ Африканская цивилизация в глобализирующемся мире. По материалам конференции. Т.1. М.: ИМЭМО РАН, 2006, с.102.

цивилизационного кризиса. Кризиса – в смысле деформации базовых ценностей и институтов, утраты их гуманистического содержания. Дело не только, – если вспомнить Освальда Шпенглера, – в скудении высокой духовной «культуры» и доминировании технической, механистической «цивилизации» в современных западных обществах, но в появлении здесь таких признаков и тенденций, которые оборачиваются негативными последствиями как для самого Запада, так и для остального мира.

Конечно, цивилизационные проблемы на Западе начались на сегодня. С точки зрения базовых ценностных предпосылок здесь можно выделить, что еще в конце XIX в. называлось «смертью Бога» - преобладающее ощущение, однократности человеческой жизни. Такая мысленаправленность имеет долгую предысторию – антропоцентризм Возрождения, антиклерикализм и атеизм Просвещения, попытки замены Богочеловека (Христа) «человекобогом» (лидером, героем, вождем, и пр.). Новым в этом процессе угасания религиозного фактора (что вместе с тем не исключает всплеск примитивного религиозного фанатизма или демагогического использования религиозных лозунгов политическими лидерами) является отстранение от любого Абсолюта, Идеала или Нормы, задающих смысл как общественному, так и индивидуальному бытию, потеря перспективы, примат настоящего над будущим и вечным. Отсюда компенсаторная ориентация на индивидуальную «самореализацию», на «законный эгоизм», на «все и сразу» - столь бьющие сегодня в глаза культ потребительства, гедонизм, озабоченность статусом, стремление к первенству и власти.

Если говорить о структуре и ценностях социума, то здесь можно наблюдать постепенную девальвацию принципов буржуазно-демократического устройства общества и соответствующего типа социальной иерархии – отказ от тех или иных элементов эгалитаризма, равенства (не говоря уж о «братстве»); крен в элитарность, «виповость» - то есть элитарность, опирающуюся не на реальные и признанные заслуги перед обществом, а на персональный «успех» - богатство, статус, престиж (нередко любой ценой). Социальная стратификация становится все более контрастной, в том числе – за счет размывания среднего класса, некогда былой гордости бывшего welfare state. Эти сдвиги признаются нормальными, поскольку все большее распространение получают идеи социального дарвинизма, «естественного отбора» сильных и слабых (к чему, кстати, никогда не имел отношения сам Дарвин). Принцип социальной справедливости подвергается сомнению – или признается по минимуму, чтобы хоть как-то поддерживать беднеющие слои и не доводить до массового недовольства.

Клеточкой такого общества становится атомизированная личность («один в пустыне», порой даже в собственной семье). Индивид, личность объявляется средоточием общественной жизни, цель которой – обеспечение «прав личности», ее автономии от какой-либо группы и социума в целом. Вместе с тем культ privacy не мешает индивидам (особенно принадлежащим к верхним слоям) объединяться с другими индивидами в корпоративные связи по борьбе за «место под солнцем».

В политической сфере как никогда ранее характерна кристаллизация власти в неформальных, «скрытых» институтах (теневые объединения, команды вокруг официальных лидеров, экспертные группы) при ослаблении или формализации нормальных демократических институтов (гражданское общество, парламент, выбор, референдумы). Намного усилилось и усовершенствовалось манипулирование электоратом и общественным мнением через СМИ («четвертая власть»). Наблюдаются признаки трансформации «нации-государства» в

«государство-корпорацию», т.е. надстройку, обслуживающую в первую очередь собственные интересы, существующую как бы для себя (А.И.Фурсов).

Кратко отмечу и другие признаки эволюции (или эрозии) западного капитализма – кратко, поскольку эти признаки многократно описывались в научной литературе и публицистике.

В экономической сфере:

- номинация ТНК и соответствующая эволюция рыночной среды; вместо «невидимой руки» рынка – невидимая рука» предпринимательской олигархии, дирижирующая рынком или подминающая его под себя;

- «финансомика» вместо экономики, впечатляющий отрыв финансовой надстройки над базисом реального производства. Всплеск спекулятивной активности и растущая необеспеченность мировых валют (прежде всего доллара). Электронные деньги, деривативны, финансовые риски, периодические обвальные кризисы; - «электронная революция», по большей части использованная финансовой сферой, СМИ и шоу-бизнесом, «индустрией грез».

В международных отношениях:

- претензии на мировую гегемонию США и Запада в целом;
- эрозия системы международного права, подмена его силовыми аргументами;
- неокOLONиализм Центра по отношению к Периферии (долговая ловушка для развивающихся стран, неолиберальные реформы, затрудняющие их развитие);
- глобальные проблемы и разворачивающаяся на почве борьба за мировые ресурсы.

Этот перечень признаков эволюции Запада (как сейчас говорят, от Модерна к Постмодерну), наверное неполон. Но, как представляется, он дает представление о характере происходящих изменений. Нетрудно заметить взаимосвязанность указанных признаков или предпосылок (десакрализация, индивидуализм, элитарность, «борьба всех против всех», примат силы над правом, гегемонизм и пр.), что свидетельствует о системности процессов и направленности трендов по формированию нового общества «постмодерна» на Западе.

Нельзя сказать, что описанный тип общества на Западе уже окончательно сложился – он находится в стадии становления, хотя и достаточно ясно очерченного. Но именно эту модель социума Запад предлагает остальному миру – для того, чтобы контролировать его, создать аналогичные «корпорации-государства» в других странах как своих младших и зависимых партнеров. Это «предложение» осуществляется под жестким давлением – экономическим и силовым (включая военное). И чем явственнее цивилизационные проблемы самого Запада, расхождение между декларируемыми идеалами и реальностью, тем активнее его экспансия вовне.

Сказанное больше относится к *Североамериканской цивилизации*, которая сегодня является авангардом западного мира и главным субъектом вестернизаторской глобализации. Тому способствовало много исторических причин и благоприятствующих факторов – европейские культурные корни Северной Америки, обилие природных и человеческих ресурсов, развитые деловые и технические традиции, но также и – прагматизм, прямолинейность и определенный примитивизм мышления, ярко выраженный индивидуализм, доходящий до социал-дарвинистских принципов и стереотипов поведения, наконец, готовность к экспансии, которая проявляется со времен доктрины Монро уже почти два столетия. Все это сыграло свою роль в том, что неолиберальная постиндустриальная модель

с присущими ей двойными стандартами, проявляющимися как внутри Центра, так и по отношению его к Периферии, стала складываться прежде всего в США.

Но и *Европейская цивилизация*, пусть не столь заметно, прodelывает сходную эволюцию. Хотя государство в Европе ведет себя более социально ответственно, чем в США, в нем также начинают проступать черты «государства-корпорации» в отличие от «государства-нации». Политическое, военное, да и культурное пространство в Европе в немалой мере «американизировано». Налицо и тенденция к экспансии – «расширение на Восток», активно толкаемое из Вашингтона, проходит более по геополитическим, нежели цивилизационным соображениям. Если Европа и дальше будет терять свою автономию, это сделает более вероятной перспективу однополярного мира, но осложнит возможности междивизиационного диалога.

Однако, неолиберальный «конец истории» не фатален. И в Европе, и в Америке (больше надежд все-таки на Европу) растет число сторонников альтернативного жизнеустройства, не укладывающегося в рамки рыночного фундаментализма и потребительства. И это обстоятельство оставляет вопрос о будущей цивилизационной картине мира открытым.

* * *

В сложной ситуации очутилась *Российская цивилизация* в результате драматических событий и процессов в 80 – 90-х годов. Их характер и последствия являются более серьезными и проблемными для судеб России по сравнению со сходными испытаниями в прошлом: не поиски национальной и культурной идентичности в ходе иноземного вторжения и внутренних неурядиц в начале XVII века, не форсированная «европеизация» сверху во времена Петра I, не революции и гражданская война в начале XX века, не приведшие все же в целом к утрате исторической и культурной преемственности, – но подрыв базовых основ общества и национальных культурных традиций под видом «европеизации».

Российские неолиберальные идеологи и реформаторы еще со времен перестройки твердят о том, что для России «иного не дано»: либо безнадежно отстать и потерять конкурентоспособность в современном мире – либо «стать Европой», но утратить «системное качество» собственной цивилизации, то есть попросту перестать быть Россией. При этом почему-то игнорируется опыт других цивилизаций и обществ (Индии, Китая, Японии и др.), которые в процессе развития и перенимания технических, организационных и иных достижений Запада не только не отказывались от собственного цивилизационного прошлого, но активно использовали те или иные его ценности и институты для успешного продвижения вперед и повышения «конкурентоспособности». Наоборот, простое подражание и перечеркивание своей социокультурной идентичности не дают ничего, кроме «потери лица», компрадорства и распада. Впрочем, позиция российских либералов конца XX века (и чиновных, и идейных) была по своему последовательной. Люди, поставившие крест на России, где они родились и воспитались, относившиеся к ней, как к «этой стране», и не могли предложить для нее другой альтернативы, нежели политическая и социокультурная капитуляция.

Российская цивилизация анализировалась в рамках нашего проекта – наряду с Латинской Америкой и Юго-Восточной Азией – как конгломеративное социокультурное образование, куда входят различные составляющие. Какие – на этот счет существовали и существуют до сих пор противоречивые мнения и идеологические спекуляции. Часто говорят, что в России соединяются Запад и

Восток. Западный (европейский) компонент в Российской цивилизации бесспорен, – хотя именно он, к сожалению, серьезно дискредитирован сейчас нашими псевдозападниками. Что же касается «восточной» составляющей, то здесь много неясного, несмотря на старания, например, евразийцев. О каком Востоке идет речь – Индии, Китае, Японии, исламском мире? Вряд ли. По-видимому, правильнее говорить о «почвенном» компоненте, который складывался, безусловно, не без азиатских влияний (начиная со времени половцев и монголов), но в котором возникали и оригинальные черты – ценности и институты, рождавшиеся органически как способы приспособления этноса, а затем и суперэтноса к экологическому и хозяйственному пространству, геополитическим условиям, внешним воздействиям. Сюда входят и формы совместной жизни (общинность), и особая роль государства, «скрепляющая» и мобилизующая, и готовность жертвовать частным во имя общего, и определенный трудовой ритм и элементы хозяйственной этики, отчасти обусловленные спецификой природно-экологического пространства, и, конечно же российская версия православного христианства, которое, кстати, неверно было бы относить к «восточным» факторам.

Существует много вариантов выделения или определения этого «почвенного» компонента Российской цивилизации – как «русской идеи», «третьего Рима», «соборности», средоточия славянского начала и т.п. В одной из своих последних работ покойный А.С. Панарин высказал мысль, что «мессианская роль России» заключается в том, что она «всегда выступала на стороне слабых против сильных», в том числе и внутри, «когда российское государство опиралось на слабых против сильных – против бояр, олигархов, против так называемых «сильных людей»¹⁴⁶. Звучит заманчиво, но все же вряд ли соответствует реальной российской истории (по крайней мере, до 1917 года).

Из этого не следует, что попытки разобраться в содержании и «почвенности» Российской цивилизации являются праздным занятием¹⁴⁷. Такие попытки «инвентаризации» Российской цивилизации (как ее жизненных начал, так и крайностей или неконструктивных и устаревших элементов) не только важны, но просто необходимы. Ибо сегодня Россия находится на цивилизационном перепутье: или отстоять себя не только как хозяйственное или политическое, но как социокультурное целое – или «рассыпаться» и, возможно, уйти в историческое небытие. Обретение собственной цивилизационной идентичности, таким образом, становится в нынешних условиях исключительно важным.

Важным, – ибо без утверждения жизненных ценностных ориентиров, адекватных отечественным реалиям, нельзя преодолеть нынешний общественный разброд, справиться с тем, что не раз бывало в истории российских смут, порождавших феномен социокультурного люмпенства, массовый слой людей, выбитых кризисом из привычного существования, из культурных норм вообще. А также потому, что только установление значимых ориентиров и целей, духовных и нравственных опор поможет объединить тот креативный потенциал российского общества (ученые, инженеры, квалифицированные рабочие, сельчане, желающие нормально трудиться на земле), который в России еще пока существует, но который

¹⁴⁶ Логика метаисторического времени. Сб. статей. М.: изд-во «Социально-политическая мысль», 2004, с. 21.

¹⁴⁷ Неслучайно отечественные либералы, ратующие за скорейшую утрату Россией своего «системного качества», третируют поиски цивилизационной идентичности и «самобытности» как проявление отсталости и архаики. Жаль, однако, что и некоторые высшие управители России иронически оценивают такие поиски как своего рода хобби, «национальный вид спорта».

идейно, политически и морально дезорганизован и численно сжимается. Отмечу, что некоторые, начальные признаки преодоления кризисных тенденций сейчас намечаются.

Немало зависит и от управленческого слоя нынешней России. Значительная часть его люмпенизирована – в смысле игнорирования интересов государства и выполнения соответствующих политико-административных функций, а также нигилизма по отношению к собственному обществу и его национальным культурным традициям. Но все же не все представители сферы власти относятся к России, как к «этой стране». Хотя бы потому, что если «этой страны» не будет, они утратят свою власть и перейдут на положение приказчиков и младших партнеров зарубежных хозяев. Угроза этого объективно будет их подвигать к поддержке национального и цивилизационного самоопределения.

Лишь пришедшая в себя и окрепшая Россия может вступить в полноценный и равноправный межцивилизационный диалог и влиять на происходящее на планете¹⁴⁸. Возвращение на мировую авансцену выздоровевшей России будет позитивно встречено многими народами и цивилизациями. Ибо у России всегда были союзники и симпатизирующие ей в различных регионах мира. В свое время ее голос был весом в «европейском концерте», существовали и существуют точки соприкосновения с исламским миром, Индией, Китаем и другими странами. В принципе ей есть что сказать и Западу, и Востоку, – если учитывать богатые и оригинальные традиции русской культуры.

* * *

Что же касается диалога цивилизаций, то он понемногу идет – на международных научных форумах, на встречах представителей мировых конфессий, порой даже на уровне политических лидеров. Но все это пока эпизоды, не имеющие значительных последствий. Чтобы конструктивное общение и взаимопонимание между народами, регионами и цивилизациями стали реальностью, требуются серьезные предпосылки или сдвиги. Например, объединение ряда крупных стран, заинтересованных в ослаблении глобализаторского прессинга Запада. Или, допустим, возникновение таких начал общественного устройства или общественных движений – неважно, на Западе или в регионах не-Запада, – которые обозначили бы альтернативу нивелирующей либеральной глобализации. И тогда появится возможность признания социокультурного плюрализма *нормой* для человечества, не затрудняющей, а облегчающей путь к сотрудничеству и взаимному уважению.

Я не вижу тому препятствий собственно культурных, цивилизационных. Представляется, что тезис С.Хангтингтона о «столкновении цивилизаций» внес ненужный момент драматизации проблемы. Точнее, здесь одно было выдано за другое – противостояния современного мира, геополитическим по своей природе, была придана цивилизационная окраска. Если, скажем, представить себе, что, к примеру, США откажутся от того, чтобы рассматривать весь мир как поле своих «жизненных интересов», шансы на предотвращение различного рода столкновений значительно возрастут, а цивилизационные различия, в том числе религиозные, не станут здесь таким уж серьезным препятствием.

¹⁴⁸ Поэтому странное впечатление производят некоторые наши квазипатриоты, утверждающие, что Россия призвана спасти мир и только совершая это, может спасти самое себя.

Это, конечно, не прогноз, а предположение. Но предположение, основанное на здравом смысле и определенной надежде. Если человек на Земле существует лишь для борьбы со своими ближними и дальними за власть, материальные блага и удовольствия, за свое персональное самоутверждение, то нынешняя либеральная модель глобализации есть закономерный этап эволюции и скорый «конец истории». Если же, хочется думать, что это не так, что человеческие общества организуются не только вокруг материальных, но и духовных целей и ценностей, то предсказываемый конец истории есть не более, чем идеологический фантом, а сотрудничество народов и цивилизаций рано или поздно наберет обороты.

Е.Б. Рашковский

ГЛОБАЛИСТИКА И МИР ЦИВИЛИЗАЦИЙ: ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ ВОПРОСЫ

Еще Арнольд Джозеф Тойнби в комплексе своих трудов, а в особенности – в поздних трудах, обратил внимание на то обстоятельство, что история не может быть сведена к столь насущному для ее постижения цивилизационному анализу. Последний, действительно, непреложен в плане изучения большей части осознанной истории человечества (т.е. истории последних трех-четырёх тысячелетий)¹⁴⁹. Сама же универсальная история, согласно Тойнби, включает в себя три основных периода, или проблемных пласта (ledges):

- предцивилизационный, архаический,
- цивилизационный, в условиях которого возникновение, становление, распад, взаимодействие и взаимопревращение локальных цивилизационных общностей образует собой одну из определяющих характеристик истории;
- период современный и пост-современный (Post-Modern), когда глобальная экспансия Западной цивилизации и вольное или невольное усвоение ее понятий, представлений и технологий незападными мирами, и прежде всего их «интеллигенциями» (intelligentsias – Тойнби пользуется английской рецепцией русского слова) как своеобразным западным аналогом евро-североамериканского «среднего класса», и образует качественно новые и притом весьма многозначные черты уже иного, во многих отношениях постцивилизационного общежития¹⁵⁰.

Иными словами, схема трех «пластов» истории являет нам диахронный, тогда как изучение мира цивилизаций (по нынешнему говоря, цивилиология) условно являет собой синхронный срез истории, хотя и в этом синхронном срезе присутствует мощнейшая динамика универсальной истории с ее глубинной и всепроницающей антитезой традиционности и модернизма.

И вот как раз об этой динамике в основном и пойдет у нас речь.

Попытаемся же поразмыслить вслед за Тойнби (британский историк скончался в 1975 г.) о том, что же дает, с одной стороны, цивилизационный научный дискурс для понимания нынешней эпохи глобализации, а с другой – что же дает феномен

¹⁴⁹ Здесь важно иметь в виду не только теоретический концепт «осевого времени», разработанный в религиозно-философских трудах Карла Ясперса и в макросоциологических трудах Шмуэля Ноаха Айзенштадта, но и источниковедчески разработанную теорию генезиса «осевого времени» в трудах Яна Ассмана.

¹⁵⁰ Nota bene. Неологизм постмодерна и соответствующее ему обоснование Тойнби ввел еще в 1954 г. на страницах 8 тома своего основного труда “A Study of History”.

нынешнего глобального мира для понимания истории великих мировых цивилизаций, их динамики и наследия, их сегодняшнего состояния.

Я бы попытался свести ответ на эти два взаимосвязанных вопроса к следующим пяти суждениям.

1. Не подлежит сомнению, что бóльшая часть интеллектуальных, духовных, эстетических и – даже отчасти – технологических наработок в наследии нынешнего человечества приходится на цивилизационный «пласт» его истории. Мы, люди эпохи глобального развития, во многих отношениях остаемся должниками этих наработок, и таковая задолженность непреложно перейдет и на наших детей и потомков, если только сегодняшнее и завтрашнее человечество сумеет развить предпосылки будущего своего выживания. Но – *vice versa* – опыт сегодняшней жизни и науки показывает, что историческая жизнестойкость великих мировых цивилизаций во многом была (и остается) связанной с мощью и гибкостью ее интеллектуально-духовной «оснастки», коренящейся в сотнях и сотнях лет лингвистического, технологического, эко-экономического, религиозно-философского и интеллектуального развития каждой из цивилизаций¹⁵¹.

Если вспомнить в этой связи идеи В.И. Вернадского, возникающие в локальных культурно-исторических средах и вливающиеся в поток общечеловеческой истории духовные и теоретические знания – это те самые сугубо качественные «невесомые ценности», которые с трудом поддаются поверхностному анализу, которые во многом корректируют и определяют собой весь ход исторических, а через них – и вселенских процессов¹⁵².

Стало быть, «невесомые ценности», скрепляющие историю и определяющие собой ее глубокие и сквозные человеческие смыслы, зарождаясь и отчасти вызревая в конкретных цивилизационных средах, имеют свойство универсализации и – не побоюсь сказать – глобализации в ходе веков, десятилетий, а иной раз – даже в периоды кратких критических лет всемирной истории.

2. Великие цивилизации, включая в себя моменты уникальной культурной памяти, моменты пространственно-временной и организационной обособленности, всё же в той или иной мере проницаемы в своем внутреннем развитии, ибо, чтобы выжить, они должны общаться и взаимодействовать с соседями, усваивать заимствованные идеи и смыслы, прибегать к сознательным заимствованиям и нововведениям, ассимилировать чужеродные этно-культурные потоки или же обеспечивать им анклавный статус.

Однако, говорить о «проницаемости» цивилизаций – значит говорить пусть теоретически необходимые, но всё же еще малозначащие слова. Правильнее было бы говорить о подчас трудно наблюдаемом в исторической эмпирике, трудно наблюдаемом с позиций локально замкнутого «здорового смысла», но по существу – о непреложном процессе *со-развития*, которым и обеспечивается жизнестойкость и продуктивность цивилизаций (Вызовы-и-Отклики в сферах мысли, веры, технологии, экономики, взаимодействия несхожих этно-лингвистических потоков).

Эти явления *со-развития* могут оказываться в высшей степени болезненными и – в особенности – с точки зрения «хтонически замкнутых» человеческих

¹⁵¹ Взаимная проницаемость этих факторов цивилизационного развития, обеспечивающая ему как творческие факторные «резонансы», так и драматические внутренние блокировки, коллапсы и срывы – одна из центральных тем трудов Ш.Н. Айзенштадта.

¹⁵² См.: Вернадский В.И. Избранные труды по истории науки. – М.: Наука, 1981. С. 233.

горизонтов¹⁵³, но – повторяю – именно процессами со-развития и обусловливается жизнестойкость цивилизационных систем, и внутренние напряжения их эволюции, и сила их наследия в глобализационную эпоху. Ибо способность к комбинаторике, отбору и «резонансам» смыслов есть одна из важнейших и неотъемлемых черт человеческой реальности – причем на всех ее уровнях: индивидуальном, коллективном, глобальном.

Посему для понимания нынешнего глобального мира столь важно изучение судеб не только выживших, устоявшихся и встроившихся в большой глобальный контекст цивилизаций, но и цивилизаций исторически «сорвавшихся» и прекративших свое существование.

3. Имея бесспорные локальные ядра, цивилизации издревле обрастали в той или иной мере мощными диаспорными инфраструктурами, что приводило к их пространственному и содержательному развитию, а также к зарождению и становлению новых цивилизационных и субцивилизационных общностей.

Именно в свете изучения развития диаспорных инфраструктур более старых цивилизаций или больших и сознающих себя культурно-исторических общностей уясняются процессы становления христианства в Восточном Средиземноморье, а следом – и на Западе и на Востоке Европы, в Закавказье, в Эфиопии, в Южном Индостане; становление многосложного цивилизационного облика народов Юго-Восточной Азии под влиянием Индии и Китая, а позднее – Запада; цивилизационное становление народов Англо-Саксонской и Латино-Карибской Америки. Да и культурно-исторические судьбы России и сопредельных ей постсоветских пространств без этого инфраструктурного фактора едва ли понятны...

Мотивы становления диаспорных инфраструктур могут быть и остаются многообразными: экологическое неблагополучие, поиски лучшей доли, преследования, голод, страхи, насильственные депортации, работорговля, паломничества, страсть к учению¹⁵⁴ ...

Но что важно иметь в виду: без информационно связанных диаспорных инфраструктур, без территориального разброса и чересполосицы цивилизационных наследий – трудно представить себе генезис и облик нынешнего глобального (и уже во многих отношениях постцивилизационного) мира.

4. Глобализация, отчасти сводя цивилизационные барьеры с исторической авансцены, но при этом не упраздняя цивилизационных аспектов человеческой истории, вводит их – повторяю – в некий качественно новый всемирно-исторический контекст. Этот контекст, вырастающий, с одной стороны, из глубины внутреннего развития и драматического со-развития прежних цивилизаций, а с другой – из насыщенности хозяйственных, информационных и транспортных связей нынешнего, во многих отношениях западоцентрического, мира, – обусловливает собой:

- частичное размывание былого строгого «атласа» и былых строгих перечней и границ локальных цивилизаций;
- становление новой глобальной техно-экономической среды (урбанистической, информационной, территориально мобильной) и связанных с этой

¹⁵³ Выражение покойного русского философа Г.С. Батищева.

¹⁵⁴ Последний – и притом весьма древний – культурно-исторический момент продолжает действовать и поныне, образуя одну из существенных характеристик в сегодняшних судьбах многих народов, напр., армянского или азербайджанского (см.: Молодежь Кавказа. Между прошлым и будущим. Материалы исследовательского проекта. Под ред. И.В. Троцук. – М.: И.В. Балабанов, 2007).

средой процессов относительной унификации информационной и технологической жизни различных регионов Земли;

- социокультурную и этнокультурную дисперсность, характеризующую облик любого из регионов нашей планеты, каждый из которых изобилует многообразием этно-религиозных диаспор и социально-экономических и культурных анклавов; анклавный же характер социоэкономической и культурной модернизации во незападных ареалах, связанный именно с анклавным характером очагов современного хозяйствования, технологии и интеллектуальной жизни оказывался и продолжает оказываться неизбежной предпосылкой «расколов» и «надрывов» (здесь я позволю себе прибегнуть к терминологии Достоевского) среди обществ и народов незападных ареалов¹⁵⁵; однако в последние десятилетия эта этно-религиозно-культурная диаспоризованность и анклавность развития стала неотъемлемой чертой и западных обществ, которые стали объективно привлекать на свои территории не только массы пролетариата неквалифицированного или малоквалифицированного труда, но и интеллигенцию и спецов, а с недавнего времени – даже бизнесменов и капиталы из незападных континентов и ареалов¹⁵⁶;

- связанный с экономическим и демографическим ростом последних десятилетий вопиющий и, по существу, всеобщий дефицит материальных ресурсов развития и – как компенсация такового дефицита – рост потребности в ресурсах интеллектуальных, в «невесомых ценностях», как важнейшей базе самосохранения, могущества, благосостояния и – по существу – выживания конкретных подразделений нынешнего человечества, да и человечества в целом.

Так что на первый план сегодняшней истории выдвигаются не столько цивилизационные, сколько – и прежде всего! – социально-экономические и правовые противоречия. Противоречия, связанные с экстерриториальностью и притязаниями капитала, с геополитическими притязаниями государств, с притязаниями новых коммерциализированных массовых субкультур и транснациональных общественных движений (право- и леворадикальных, религиозных, либеральных, альтерглобалистских), с притязаниями транснациональных криминальных и террористических сетей.

И в этом новом контексте по-новому просматривается старая, как сама история, коллизия власти и личности. Однако, власти, уже не концентрируемой в руках бывшего абсолютистского государства, но растекающейся по всей множественности соперничающих друг с другом и зачастую территориально рассредоточенных авторитарных структур.

Таков самый общий контекст той цивилизационно-культурной драмы, которую несет в себе феномен глобализации. Ибо, с одной стороны, интенсивность нынешних культурных связей и информационных технологий обеспечивает универсализацию и доступность (доступность для тех, кто обладает некоторыми возможностями подключения к мировым информационным сетям, некоторым интеллектуально-духовным «цензом» и некоторым бескорыстным интересом к познанию) великих философских, научных и эстетических богатств, которые наработаны человечеством в ходе цивилизационного «пласта» его истории и продолжают нарабатываться поныне. Но, с другой стороны, вследствие вызванной

¹⁵⁵ См. в этой связи: Павлов В.И. Об условиях становления капитализма в афро-азиатском обществе // МЭиМО. М. 1973. № 10. С. 111.

¹⁵⁶ Nota bene. И это – одна из важнейших социальных и культурно-исторических характеристик нашей «полузападной» России, которая выступает одновременно и донором, и реципиентом огромных мигрирующих человеческих масс многообразных этносов, вер и квалификаций.

современной экономикой и технологией маргинализации и духовной (и вовсе не обязательно материальной!) люмпенизации огромных человеческих масс и в «центрах», и на «перифериях» нынешнего глобального общежития, – происходят процессы стремительной архаизации массового сознания, уже не способного осваивать проявившиеся еще в «осевую» эпоху и всерьез осознанные в эпоху картезианскую грани между повседневностью, внутренними структурами мышления и сакральной и художественной символикой¹⁵⁷.

Но это – не первичная «невинная» и синкретическая архаика, но именно возросшая на электронных технологиях архаика вторичного, пост-модерного порядка, для которой особо характерны не стремления синкретически собрать и обобщить мыслимый мир, но – по словам польского писателя и востоковеда Ryszarda Капуścińskiego – «несогласованность, уплощенность, хаос»¹⁵⁸. Если угодно, речь – об архаике некоего глобального люмпен-пролеткульта на электронной базе.

Впрочем, проблема «вторичных смесительных упрощений»¹⁵⁹ как выражение тенденций культурного кризиса – одна из центральных проблем цивилиологии, перешедшая ныне на глобальную шкалу и – шире – на качественно новую реальность нынешнего глобального мира. Разумеется, проблема взаимодействия элитарных и маргинальных субкультур – проблема не дуалистическая, не «манихейская»: между теми и другими могут существовать сложные и подчас даже плодотворные каналы обмена религиозно-философскими и эстетическими смыслами¹⁶⁰. Но так или иначе – массовая культурная маргинализация несет в себе предзнаменования грозного социокультурного кризиса. Ибо, как полагают историки, радикальное упрощение массовых представлений о мире и, следовательно, мировоззренческое обнищание манипулирующих массами властных и политических кругов может иной раз оказываться предпосылкой жесточайших исторических потрясений¹⁶¹.

Но это уже новое – проявившее себя на глобальной шкале – измерение макроисторической проблемы свободы и рабства, личности и власти. Проблемой, как мне кажется, с особой глубиной пережитой и осмысленной именно в российской мысли и творчестве последних трех столетий: от Фонвизина и Радищева до Пастернака и Солженицына.

5. Вся эта сложная диалектика цивилизационного и пост-цивилизационного (глобального) в историческом опыте человечества ставит, на мой взгляд, некоторые новые акценты в деле познания проблематики человеческого выживания в истории. Причем выживания не статического, выживания не в неизменных обстоятельствах, но выживания, раздвигающего человеческие горизонты применительно к новым и – как правило – крайне суровым условиям. Вообще, драматическое раздвижение

¹⁵⁷ См.: Diamond S. *The Nature of Primitive Society* // Труды VII Международного конгресса антропологических и этнографических наук. Т. 4. – М., 1976. С. 15-16.

¹⁵⁸ Капустинский Р. Иной в глобальной деревне. Пер. Н. Горбаневской // Новая Польша. Варшава. 2007. № 2. С. 12.

¹⁵⁹ Термин К.Н. Леонтьева.

¹⁶⁰ Один из эвристически интересных приступов к этой макроисторической проблеме – тойнбианская концепция «внутреннего пролетариата» концепция. Беда, однако, в ее слишком броском – как это часто бывало у Тойнби – и жестком терминологическом оформлении.

¹⁶¹ См.: Bytwerk R.L. "We Did not Know!" // Books & Culture. A Christian Review. – Carol Stream, IL. 2007. Vol. 13. # 4. P. 23.

познавательных горизонтов как альтернатива застою и деградации – одна из характерных черт *феномена человека*.

Так вот, цивилиология есть в конечном счете познание человеческих стратегий выживания в прошлом, тогда как глобалистика – познание человеческих стратегий выживания в настоящем и, возможно, в будущем. Выживания – вопреки неизбежно возникающим и воспроизводящимся в истории силам социальной и духовной энтропии.

Во всяком случае, и цивилизационные, и глобальные исследования учат, сколь важно и для личности, и для человеческих групп и массивов умение отстаивать свои собственные права и интересы, однако, имея при этом в виду всю хрупкость, всю уязвимость и самого человека, и всех систем межчеловеческих связей.

И в этом макроисторическом контексте становится очевидной губительность односторонней ставки на технологическую эффективность в мышлении и практике индивидов и человеческих коллективов – и в прошлом, и в настоящем, и в возможном будущем. Односторонняя погоня за самоутверждением, могуществом, технологической эффективностью и властью и есть то самое, что в терминах библейских можно было бы обозначить как синдром Вавилонской башни. Ибо дело не только и даже не столько в технологиях, сколько в тех духовно-психологических установках необузданного самоутверждения¹⁶², которые не раз в истории обуславливали крушение больших человеческих общностей.

Так что новое глобальное познание, укорененное в глубоких цивилизационных исследованиях, свидетельствует о всеобщей насущной потребности не просто в гуманистическом научном и общественном дискурсе, но, скорее, – в дискурсе *эко-гуманистическом*, и притом таком, который сумел бы опираться на серьезно воспринятые данные научно-технической мысли и человеческого праксиса.

Причем, как мне кажется, именно принцип «эко-» (от греч.: *ойкос*, т.е. дом) означает не вполне осмысленное и не вполне разработанное поле связей наших знаний о внешнем мире (природном и социо-экономическом) с глубинными смыслами индивидуального и универсального человеческого существования¹⁶³. Ибо любой серьезный экологический подход как к цивилизационным, так – тем более – и к глобальным проблемам означает не отрицание человеческого духа и его своеобразия¹⁶⁴, но, напротив, утверждение того обстоятельства, что человеческий дух, творчество, культура глубочайшим образом *вживлены* в эти структуры. Собственно, на таком понимании и строится «антропный» принцип современной космологии.

Короче, глобалистика и цивилиология глядятся одна в другую, тематизируют одна другую, и им уже не обойтись друг без друга. И здесь особо важный вклад как в цивилиологию, так и в глобалистику призваны внести, во-первых, изучение многофакторной взаимосвязи разных регионов и разных направлений человеческого развития, – взаимосвязи, для постижения которой так много сделала французская историография прошлого века (это взгляд общепринятый), а, во-вторых (это уже мой собственный взгляд), – те наработки российской культуры, о которых было сказано выше.

¹⁶² «...выстроим себе город и башню верхушкой до небес и сделаем себе имя...» (Быт. 11:4).

¹⁶³ См. в этой связи: Чешков М.А. Знание о развивающемся мире. (Судьбы дисциплины). – М.: ИМЭМО РАН, 2001.

¹⁶⁴ По словам покойного М.К. Мамардашвили – его «сверхъестественности».

ДИСКУССИЯ

И.В. Следзевский

Идея цивилизационного соразвития, развиваемая Е.Б. Рашковским, предполагает расширение и приоритет (в условиях глобализации, систематического общения и переплетения различных культур) *субъект-субъектных отношений* в пространстве межцивилизационных взаимодействий. К таким отношениям принципиально неприменимы иерархические модели цивилизационного анализа, здесь главное – ситуация понимания/непонимания иного, а не голого доминирования или давления. Однако, в обобщении результатов третьего тематического блока проекта – «Цивилизации сегодня» (В.Г. Хорос) мы находим типичную для традиционных форм цивилизационного сознания схему субъект-объектных отношений: глобализация «пока идет преимущественно в односторонней форме “западнизации”»; «прессинг Запада выступает и рекламируется как демонстрация превосходства Американской и Европейской цивилизаций»; «для незападных обществ такая ситуация означает не только угрозу всеобщей унификации, утраты своей цивилизационной идентичности – причем на сомнительной основе нынешнего культурного примитивизма и культа потребительства, но и другие негативные перспективы – усиление зависимости, своего рода неоколониализм. Эта асимметрия пролегает не только между Центром и Периферией, но и внутри самой Периферии». Эту оценку трудно отнести к диалоговому типу общения. Она опирается скорее на многологические (идентификационные) образы современного мирового общения, которые заставляют интерпретировать это общение исключительно как осложнения и конфликты, межцивилизационные расколы и столкновения.

На удивление скромной (если не сказать – бледной) выглядит и оценка возможностей современного диалога цивилизаций: «...он понемногу идет – на международных научных форумах, на встречах представителей мировых конфессий, порой даже на уровне политических лидеров. Но все это пока эпизоды, не имеющие значительных последствий». Не возникает ли эта оценка оттого, что «конструктивное сотрудничество цивилизаций» предлагается рассматривать исключительно «на фоне происходящих и предрекаемых конфликтов между ними», а не диалоговых форм общения, заключенных (по логике центральной идеи проекта) в механизме медиации – снятия жестких бинарных оппозиций в цивилизационном сознании.

Возможно, по мере подведения итогов проекта, эти противоречия окажутся несущественными или, напротив, дополнятся новыми. Не так уже важно, будут ли найдены новые цивилизационные образы глобализирующего мира – более диалогические и содержательные в познавательном отношении. Важно, что открывается – масштабно, наглядно, определенно – путь к ревизии существующих цивилизационных представлений. И в этом – главный позитивный результат проекта.

В.К. Захаров

В докладе В.Г. Хороса о цивилизациях в современную эпоху, в контексте глобализации, было высказано следующее понимание *глобализации*. «...глобализация на современном этапе, с одной стороны, есть *объективный*

процесс беспрецедентной интенсификации – на основе достижений научно-технической революции – различного рода контактов между государствами и народами, что в принципе создает новые возможности для их сотрудничества и взаимопонимания. Но процесс этот пока идет преимущественно в односторонней форме «западнизации» (термин А.А. Зиновьева), навязывании западными политическими, хозяйственными и культурными элитами, прежде всего США, своих стереотипов сознания, политического устройства, экономических механизмов, культурных ценностей другим, незападным обществам. Это – *субъективная* сторона глобализации, которая чем дальше, тем больше порождает и не может не порождать конфликты и осложнения. Прессинг Запада выступает и рекламируется как демонстрация превосходства Американской и Европейской цивилизаций (инновационность, рационализм, прагматизм, эффективность), поданных в идеологическом облачении либерализма, демократии, прав человека и пр.».

Я согласен с данным здесь описанием субъективной стороны глобализации. Вместе с тем хочу изложить свое более широкое понимание глобализации как объективно неизбежного этапа исторической амальгамации, обусловленного стрессом всей имперско-державной ойкумены. Я как бы продолжаю ход изложения, представленный в моем предыдущем выступлении.

На амальгамационном этапе империи происходит освоение *имперской ойкумены*, то есть возникают все новые империи, поглощающие простые государства и державы. В настоящее время имеется несколько образований имперского типа: Российская Федерация, США, Китай, Индия, Европейский Союз, Британская империя. По-видимому, к настоящему времени имперская ойкумена близка к полному освоению.

К XX веку способы добывания ресурсов и способы сбыта произведенных товаров и отходов производства внутри государств и империй почти полностью исчерпали себя. Обострилась борьба за контроль над освоенными источниками сырья (в особенности, энергетического), приведшая к двум мировым войнам. В связи с этим возникло состояние кризиса жизнедеятельности всей государственно-имперской ойкумены, который привел к ее жизнедеятельному стрессу, т.е. к совокупности ответных реакций, направленных на восстановление утраченного жизнеобеспечивающего баланса, и, в частности, к реакции «включения» архетипа идейно-направленных мутаций, который заключается в выдвигании и реализации идей о новых, более жизнеспособных типах жизнедеятельности и практического отбора (в процессе борьбы за существование на всех уровнях социальной организации общества) среди старых и новых типов наиболее жизнеспособных.

В результате этого стресса началась достаточно быстрая (в сравнении с предыдущим эволюционным периодом экстенсивного расширения и освоения) перестройка жизнедеятельности всей государственно-имперской ойкумены, окончательный результат которой остается еще неизвестным. С неизбежностью стали возникать новые формы жизнедеятельности межгосударственного и межимперского уровня, которые невозможно осуществлять даже в рамках империй. Если в национальной экономике основными субъектами рынка были национальные предприятия и корпорации, то в современной экономике основными субъектами становятся транснациональные корпорации и финансовые образования. Стали ускоренно развиваться различные объединительные процессы, приводящие к умалению и потере сначала экономического, а затем и политического суверенитета вовлекаемых в этот процесс государств. Тем самым человеческое общество как

сложная организационно-производственная система вступило в новый амальгамационный этап—этап глобализации.

В связи с этапом глобализации особенный интерес вызывают предсказания насчет того, к каким объединительным номовым конструкциям придет человечество в конце этого этапа. Возникнет всемирный ном или же возникнут несколько новых макрорегиональных номов? Нам представляется, что в настоящее время в мире амальгамационный процесс проходит по обоим направлениям: создание всемирного нома и создание нескольких макрорегиональных номов. Можно сказать, что происходят сразу две идейно-направленные мутации. Мир как бы «пробует» будущее по двум направлениям, оставляя окончательный выбор за практикой. Какая из двух описанных идейно-направленных мутаций окажется практически оправданной, пока предсказать невозможно.

Теперь о том, как вписывается картина локальных цивилизаций в описываемый исторический эволюционный процесс.

Каждому государству (шире ному) присущ свой (полный) *формат жизнесодержания*. Несмотря на то, что в каждый исторический момент времени имеется весьма большое число государств (номов), в силу взаимодействия между ними и борьбы за существование многие из этих государств (номов) имеют весьма близкие форматы жизнесодержания, и потому общее число таких ярко отличимых форматов гораздо меньше числа всех государств (номов).

Совокупность всех государств (шире номов), *обладающих близкими жизнесодержательными форматами, можно назвать жизнедеятельной цивилизацией* (А. Тойнби), а сам этот усредненный формат – *способом номовой жизнедеятельности*. Например, на родоплеменных этапах выделяются такие большие цивилизации, как цивилизация оседлых земледельцев, цивилизация кочевых племен, цивилизация лесных охотников, цивилизация приморских рыбаков-охотников и т.д.

Если же среди всего полного формата государства (нома) мы выделяем только его подформат, связанный с производственной деятельностью, то совокупность всех государств (номов), обладающих близкими производственными форматами, тождественна введенному К. Марксом понятию общественно-экономической формации, а сам этот усредненный формат идентичен понятию способа производства.

Если же рассматривать только подформат, связанный с духовной, культурной, познавательной и другими видами деятельности, то при таком подходе выделяются *культурно-духовные цивилизации*, а присущие им усредненные «духовно-культурные» форматы известны как *культурно-исторические стили* (Н.Я. Данилевский, К.Н. Леонтьев и др.).

Отметим, что в каждом способе жизнедеятельности, способе производства, культурно-историческом стиле имеются как общечеловеческие, глобально присущие всем номам типы жизнедеятельности (такие, как воспроизводство населения в разного вида семьях, создание искусственной среды жизнедеятельности и т.д.), так и локально-ареальные, присущие только данным цивилизациям и формациям архетипы, такие как религиозные мировоззрения, нравственно-правовые устои, типы хозяйствования, политические устройства и т.п. В силу этого развитие человечества можно уподобить росту дерева, при котором растут и общечеловеческий «ствол», и цивилизационно-формационные «ветви».

Таким образом, данный общий подход соединяет в себе как формационный подход К. Маркса, так и цивилизационный подход Н.Я. Данилевского, А. Тойнби, К.Н. Леонтьева, В.Г. Хороса, Е.Б.Рашковский и др.

Я. Г. Шемякин

В дискуссии, посвященной цивилизационной проблематике современности, я хотел бы затронуть две темы. Первая из них – общая, связанная с бытием цивилизаций в эпоху глобализации. Другая – более конкретная, о предмете профессионально мне наиболее близком: Латинской Америке.

Одним из основных практически во всех видах современного теоретического дискурса стало понятие «глобального контекста». В этой связи я обратил внимание на одно очень существенное, по моему мнению, обстоятельство: в подавляющем большинстве встречавшихся мне работ, даже научных (не говоря уже о разного рода публицистике и эссеистике) мысль автора как бы «проскальзывает» мимо этого понятия. Констатация того, что «глобальный контекст» приобретает ключевое значение, в том числе и для понимания специфики развертывания внутренних процессов в региональных общностях того или иного рода, стала своего рода общим местом. При этом мало кто задумывается о конкретном содержании данного, столь часто используемого понятия. Между тем задача определения его содержания должна быть, по-моему, одной из центральных. Попробую предложить свой вариант ее решения.

Первое, что можно утверждать, исходя из очевидных всем реалий: «глобальный контекст» - это контекст взаимодействия разнообразных составляющих современного человечества. Следующий вопрос: каковы участники этого процесса взаимодействия на глобальном уровне? Прежде всего здесь приходят на ум порожденные новой эпохой наднациональные и надгосударственные структуры и институты. Наиболее значимыми из них являются, несомненно, ТНК. Достаточно часто в последние годы встречается абсолютизация их роли. Причем подобная абсолютизация, как правило, сопровождается утверждением о практически полном падении роли национального государства.

Что касается последнего, то, что называется, «слухи о его смерти сильно преувеличены». События эпохи глобализации, приведя, несомненно, к некоторому уменьшению «веса» национальных государств в мировой системе взаимосвязей, в то же время не дают, на мой взгляд, никаких оснований для вывода о том, что они полностью потеряли свое значение. Более того: с точки зрения институциональной «глобальный контекст» по-прежнему предстает в первую очередь (хотя теперь уже и отнюдь не исключительно) как контекст межгосударственного взаимодействия.

Наконец, в последние десятилетия, с наступлением эпохи Интернета, все более значимой реальностью становится взаимодействие на глобальном уровне (преимущественно через универсальную информационную сеть) отдельных конкретных человеческих индивидов.

Таким образом, выделяются два уровня «глобального контекста» взаимодействия: институциональный (государства и надгосударственные международные структуры) и личностный. Но есть еще и третий, более глубокий, который обнаруживается «за» (точнее, «под») названными двумя. И это – не что иное, как уровень *межцивилизационного* взаимодействия.

Какие есть основания для подобного утверждения? Возьмем пример социального института, который с полным на то основанием считается главным носителем и выражением тенденции глобализации – ТНК. На рубеже XX-XXI вв. появился целый цикл исследований, авторы которых подчеркивают ключевое значение межкультурной коммуникации в деятельности ТНК.¹⁶⁵ Так, по словам известного голландского исследователя Г. Хофштеде, мышление и поведение людей, в том числе и работающих в структурах ТНК, обусловлены разным культурным опытом, их «культурно запрограммированный мозг» не позволяет им видеть мир иначе, чем сквозь призму своего определенного культурно обусловленного восприятия.¹⁶⁶ То есть, иными словами, - определенной системы ценностей, придающих смысл их деятельности и формирующих тот самый ряд амбивалентных смысловых цепочек, которые, как показали в своих работах Е. Б. Рашковский и В. Г. Хорос, составляют внутреннее духовное содержание цивилизации. Исследования Хофштеде (он анализировал, в частности, IBM)¹⁶⁷ и других авторов продемонстрировали существенные различия во взглядах и ценностных ориентациях среди сотрудников одной и той же многонациональной компании, представляющих разные культуры. В последнее время на ключевое значение межкультурной коммуникации в деятельности подобных компаний указывают и отечественные авторы. Так, Т. Н. Персикова приходит к выводу, что «корпоративная культура компании и национальная культура принимающей страны взаимодействуют на внешнем и внутреннем уровнях».¹⁶⁸ На внешнем уровне проявляется взаимное воздействие национальной и корпоративной культур друг на друга. «На внутреннем уровне взаимодействие и взаимозависимость корпоративной и национальной культур выражаются в межличностных отношениях представителей разных национальных культур в рамках одной организации, а также в восприятии и усвоении корпоративных норм и ценностей каждым отдельно взятым сотрудником-носителем своей национальной культуры».¹⁶⁹ То есть, иными словами, оба уровня (как личных взаимоотношений отдельных людей внутри ТНК, так и ее отношений как института с внешней, иностранной средой) рассматриваются и зарубежными, и отечественными авторами как в основе своей именно сфера межкультурного взаимодействия. Причем прослеживается непосредственная корреляция между уровнем «успешности» той или иной транснациональной компании и умением ее менеджеров учитывать в своей практике межкультурные различия, степень овладения ими искусством (и наукой) межкультурной коммуникации.¹⁷⁰

Следует подчеркнуть, что взаимодействие культур понимается в данном случае именно как контакт глубинных смыслов и ценностей, лежащих в основе

¹⁶⁵ См., например: Hofstede G. Culture and Organizations. (Intercultural Cooperation and its Importance for Survival) Software of the Mind. London, 1991; idem. Cultural Consequences: International Differences in Work-Related Values. Beverly Hills, 1984; Chaney L. H., Martin J. S. Intercultural Business Communication. New York, 2000; Ferraro G. P. The Cultural Dimension of International Business. New York, 1990; Harris P. R., Moran R. T. Managing Cultural Differences. Houston, 1996; Schein E. H. On Dialogue, Culture and Organizational Learning.// Organizational Dynamics. 1993. Vol. 22, p. 40-51.

¹⁶⁶ Цит. по: Персикова Т. Н. Межкультурная коммуникация и корпоративная культура. М., 2004, с. 160.

¹⁶⁷ Hofstede G. Cultural Consequences: International Differences in Work-Related Values. Beverly Hills, 1984.

¹⁶⁸ Персикова Т. Н. Межкультурная коммуникация и корпоративная культура, с. 205.

¹⁶⁹ Там же.

¹⁷⁰ См., например: Rollins T., Roberts D. Work Culture, Organizational Performance, and Business Success. Westport, Conn.: 1998.

духовной структуры той или иной социокультурной общности. Тех самых, которые составляют основу любой цивилизации.

В принципе ту же самую аргументацию можно привести и в отношении личностного уровня глобального взаимодействия: в пространстве мировой сети Интернета вступают в контакт не абстрактные индивиды, а конкретные живые люди, каждый из которых является носителем определенной цивилизационной традиции.

Что же касается государства как главного институционализированного субъекта глобального взаимодействия, то связь этого социального института с цивилизационным устройством представляется несомненной: в одной из своих исторических ипостасей государство – один из трех главных интеграторов цивилизации.¹⁷¹ Разумеется, оно в принципе может стать (и, как правило, становится) относительно автономным по отношению к ценностно-смысловой цивилизационной основе. Но ключевое слово здесь – «относительно»: вряд ли кто-нибудь усомнится в принадлежности государств Великобритании, Франции, Германии, США к западному цивилизационному ареалу, а Ирана, Египта, Саудовской Аравии, Афганистана, Сирии и даже Турции – к миру ислама. Политическая культура в конечном счете всегда выступает как одно из выражений культуры в целом и, тем самым, – как концентрированное выражение определенного цивилизационного кода.

Итак, получается, что, при всей сложности и неоднозначности понятия «глобальный контекст», на сегодняшний день это до сих пор в самой глубинной своей основе – контекст взаимодействия цивилизаций (хотя, как было показано, глобальное измерение нынешней человеческой реальности отнюдь не сводится к межцивилизационным контактам). С этой точки зрения, характеристика современного, окружающего нас мира как «уже во многих отношениях постцивилизационного»¹⁷² представляется мне по меньшей мере преждевременной. Хотя бы уже потому, что в условиях переживаемого в настоящий исторический момент человечеством этапа глобализации речь должна идти все же не просто о «сохранении цивилизационных аспектов истории»¹⁷³, но о сохранении региональных цивилизаций как особых человеческих миров. Да, взаимодействие между ними стало гораздо более интенсивным, чем в прежние эпохи. Да, сами цивилизации изменялись и изменяются в ходе этого взаимодействия. Да, в последние десятилетия происходит процесс, который можно охарактеризовать, как нарушение целостности духовных оснований всех великих цивилизаций планеты. Ко всем ним вполне можно применить определение, найденное писателем В.С.Найполом для индийской «субэкумены» (Г. С. Померанц) – «раненная цивилизация». Раненная – но еще не смертельно: ни в одном из случаев «процесс нарушения целостности духовного основания» не привел пока что к полному разрушению подобного основания, не приобрел необратимого характера. И сам факт сохранения и даже усиленной акцентировки в современной ситуации цивилизационных различий свидетельствует не только о том, что основы цивилизаций под угрозой, но и о сохранении у них жизненных потенциалов, которые мобилизуются в момент опасности. Пока нет сколько-нибудь серьезных оснований утверждать, что цивилизациям не удастся залечить «раны», нанесенные глобализацией. Как мне представляется,

¹⁷¹ См.: Шемякин Я. Г. Европа и Латинская Америка: Взаимодействие цивилизаций в контексте всемирной истории. М., 2001, с. 36-37.

¹⁷² Рашковский Е. Б. Глобалистика и мир цивилизаций: теоретические вопросы. Препринт. М., 2007, с.

3.

¹⁷³ Рашковский Е. Б. Указ. соч., с. 3.

гораздо более убедительной, чем перспектива неизбежной «постцивилизационной стадии» (в первоначальном варианте это, как известно, идея А. Дж. Тойнби) выглядит выдвинутая Г. С. Померанцем гипотеза, в соответствии с которой будущее (по крайней мере, при реализации позитивного «сценария» развития мировой истории) не за «единой человеческой цивилизацией», так или иначе стирающей сущностные различия региональных типов человеческого общежития, а за «концертом культурных миров» - т.е. диалогом сохраняющих основы своей неповторимой индивидуальности великих цивилизаций планеты; диалогом, определяющим главное содержание глобального контекста человеческой истории.¹⁷⁴

А.А. Пелипенко

Вопрос о современном цивилизационном процессе невозможно обсуждать вне темы системного кризиса, в преддверии которого находится человечество. Согласно некоторым мнениям, он уже начался). Дух кризиса витает над миром, в воздухе носится ожидание обвала, деструкции, опрощения, глобальной расчистки. Оттого наше время отмечено своеобразной футурофобией – безотчётной боязнью будущего, стремлением бесконечно пребывать в вечно длящемся настоящем. Это, впрочем, свойственно, прежде всего, уставшим от самих себя наиболее динамично развивающимся цивилизациям.

О мировом цивилизационном кризисе пишут много и разнообразно, указывая на самые разные его причины и проявления. Экология, ресурсы, демография, переселение народов, ценности и многое другое – всё это смешивается в пёструю амальгаму, образующую многоликий портрет системного кризиса. При этом, в зависимости от профессиональных интересов того или иного автора, в качестве доминантны высвечивается то один, то другой фактор, и общая картина всегда оказывается так или иначе искажённой. В связи с этим вспоминается притча о трёх слепых мудрецах, с разных сторон ощупывающих слона.

Цель этих немногих соображений – наметить гипотезу иерархического упорядочения уровней реальности, детерминирующих современный цивилизационный кризис.

Первый, самый глубинный из этих уровней залегает глубоко за пределами феномена цивилизации. И это вполне понятно; конечные детерминаты любого феномена всегда заключены не в нём самом. Речь идёт об уровне *имманентной психофизиологической эволюции человека и, в частности об исторической динамике изменения соотношения режимов межполушарной церебральной асимметрии*. Тема эта в последние годы стала модной, и существует опасность её опошления и «опопсовывания». Но обойти её здесь нельзя. Как незримое подводное течение, изменение режимов межполушарной функциональной асимметрии (МФА) подспудно определяло конфигурацию ментальных конституций исторического субъекта и движение глубинных тектонических слоёв истории человечества и диалога цивилизаций.

¹⁷⁴ См.: Померанц Г. С. Диалог культурных миров.// Лики культуры. Альманах. М., 1995, с. 445-456; он же. Вокруг предвечной башни. – «Дружба народов», 1996, № 10, с. 150-155; он же. Выход из транса. М., 1995, с. 332-336, 563.

Я далёк от того, чтобы безоговорочно разделять взгляды В.В.Аршавского¹⁷⁵ на прямую зависимость национальных культур от лево или правополушарного доминирования. Неучтённые многослойные опосредующие факторы историко-культурного характера делают такие суждения недопустимо упрощёнными с привкусом вульгарности. Но сам факт обусловленности глобальных исторических процессов сменой модальностей смыслообразования, проистекающих, в свою очередь, в значительной степени, под влиянием лево или правополушарного доминирования, сомнению не подлежит. Неизбежно огрубляя и схематизируя, можно сказать, что начало человеческой истории отмечено унаследованным от природы правополушарным доминированием, а развитие линейно-дискурсивного и вербального мышления, приведшее, в конечном счёте, и к самому выходу на цивилизационный уровень, связано с пробуждением функциональной активности левого полушария. Причём сам этот процесс, связывающий психофизиологию и культуру сопровождался жестокими фрустрациями, попытками заблокировать изменения. Первой глобальной попыткой «правополушарного реванша» стал неолит, но это особая тема. Исходя из макродинамики изменений психофизиологических структур и ментальных конституций, человеческую историю можно разделить на следующие периоды.

Ранний культурогенез – от олдувая до неолита – период становления и развития мифоритуальной системы на фоне безраздельного господства правополушарной когнитивности со слабым, но чрезвычайно болезненным включением левополушарной активности.

Эпоха ранних цивилизаций – взрывное развитие левополушарной когнитивности, приведшее к системному кризису и распаду мифоритуальной системы, основанной, в целом на правополушарных смыслообразовательных техниках.

Период с конца II тыс. до н. э. по VII в. – революционный переход в левополушарному доминированию, выразившемуся в смене мифоритуальной системы *логоцентрической* макрокультурной парадигмой.¹⁷⁶ При этом фазы логоцентрического синтеза выстроились в своего рода дугу по принципу убывания компромисса с мифоритуальным синкретизмом и, соответственно, выраженностью левополушарного доминирования. Принцип логоцентризма нарастает по мере движения от одного, цивилизационного центра к другому центру. Прогрессия здесь такова: Индия – Китай. – Иран – Иудея – Греция. Далее – христианская и исламская цивилизации, в которых принцип логоцентризма достигает зрелых форм выражения.

Соответственно формируется и новый тип доминирующей ментальной конституции, основанной на левополушарном доминировании и её субъект-носитель – логоцентризм. Исходя из этого, типологию цивилизаций осевого времени и последующего периода утверждения и господства мировых религий можно выстроить по принципу качественных и количественных параметров компромисса нисходящей мифоритуальной и восходящей логоцентрической линий.

Но левополушарная «экспансия» на этом не завершилась. Окончательный революционный скачок был совершён в Западной Европе в эпоху Ренессанса и

¹⁷⁵ В.С. Ротенберг, В.В. Аршавский. Межполушарная асимметрия мозга и проблема интеграции культур. Вопросы философии. №4 1984.)

¹⁷⁶ Соотнесение этой концепции, которая в терминах автора называется Дуалистической революцией, с ковариантной историческо-философской теорией осевого времени К.Ясперса – отдельная и обширная тема.

Реформации. В новоевропейской цивилизации принцип левополушарного доминирования достиг своего апогея. Хотя новый тип субъекта – личность¹⁷⁷ – уже «выламывалась» в своём имманентном развитии из логоцентрических рамок. (Самой последовательно логоцентрической цивилизацией является исламская). «Неправильные» логоцентрики – западные европейцы создали цивилизацию, базирующуюся на резко выраженном левополушарном доминировании. Пиком господства этой цивилизации стали XVIII – XIX вв. Век XX, и особенно вторая его половина обнаружила исчерпанность левополушарных когнитивных стратегий, вернее кризис их безраздельного доминирования.

Закономерным образом, конец XX – нач. XXI в. являет начало второго «правополушарного реванша», который, в отличие от первого, протекает уже не против естественных тенденций нейрофизиологической эволюции, а в её имманентном русле и потому намного быстрее. Таким образом, самым глубинным основанием системного кризиса современности выступает смена когнитивных доминант и, соответственно, доминирующих типов ментальности и самого исторического субъекта. Это значит, что под оболочкой цивилизационного кризиса кроется кризис *антропологический*.

Эта антропологическая подоплёка определяет многообразные планы проявления **второго** уровня вовлечённой в кризис реальности. Обобщая, здесь можно говорить о кризисе *макрокультурной парадигмы логоцентризма*, представленной на своей финишной прямой евро-атлантической цивилизацией или, иными словами, проектом Модернити. Здесь не обойтись без предельно краткого исторического экскурса.

Выходя из общей традиции средневекового логоцентрического монотеизма, и католическая Европа, и христианский Восток (прежде всего, православно-византийский его ареал), и мир ислама, имели единую общемировоззренческую основу. Заключалась она в наличии системообразующей бинарной конструкции, включающей в себя два взаимно противопоставленных космологических полюса с множеством изофункциональных семантических значений и их коррелятов (добро/зло, творец/творение, Бог/Дьявол, небесное/земное, должное/сущее и мн. др.). При этом снятие означенной оппозиции на высочайшей ступени синтеза осуществлялось в логоцентрическом духовном Абсолюте – своеобразном псевдониме самой культуры как саморазвивающейся системы, совершившей решающий отрыв от природных оснований, замкнувшейся на себе и заново, посредством монистического абсолютизма сконструировавшей для человека образ утраченной в результате кризиса древней мифоритуальной системы всеобъемлющей тотальности.

Одним из важнейших аспектов этой дихотомии был дуализм пессимизма мироотречения и эсхатологического оптимизма. Между образом погрязшего во зле и грехе мира и образом эсхатологического рая образовалось мощнейшее «силовое поле», приводящее в движение механизм культурогенеза и смыслообразования. Но культурная динамика, инициируемая этими причинами, оказалась направлена по-разному. В исламе оба полюса, в целом, остались на прежних местах и в XX в.; существенные трансформации обозначились лишь в последнее время. Поэтому в глобальном культурно-мировоззренческом смысле мир ислама продолжает жить по средневековым часам и в режиме презумпирования средневековых логоцентрических ценностей.

¹⁷⁷ Термин личность здесь употребляется в более узком смысле, чем обычно.

Восточное христианство постигла иная историческая участь. В постсредневековую эпоху полюс мироотречения остался на месте, в то время как полюс эсхатологии, претерпев серию последовательных деструкций и семантических преобразований, разрушился. В XX в. «лебединой песней» этой эсхатологической традиции выступила идеология коммунизма, распространившаяся далеко за пределы восточно-христианского ареала. В результате, историко-культурный процесс в нём, связанный после падения Византии с Россией и затем с СССР, приобрёл сложные, противоречивые, своего рода «кентаврические» черты. С одной стороны, культурное сознание сохранило средневековую основу, с другой же, под влиянием Европы, впитало искус модернизации. Вследствие этого, произошёл «сбой исторических часов», вызвавший не только калейдоскопическое смешение восточных и западных культурных элементов, институтов и традиций, но и глубокий и, похоже, неизбывный общественный раскол (прежде всего, в российском, советском и постсоветском обществе).

Что же касается католической Европы, то она пошла по пути глобального преобразования системы: трансформировались оба полюса. На протяжении всего средневековья между исходными полюсами средневекового космоса, в силу реализации заложенной в раннем христианстве потенции антропологического максимализма, развивалась третья, пограничная медиативная зона – зона антропная, связанная с собственно человеческим миром и его имманентными проявлениями. Постепенно антропная зона разрасталась за счёт территории макрополюсов: Божественного и Дьявольского (со всеми их коррелятами) и в конце концов к XV в. началась глобальная трансформация всей культурной системы. Ренессанс, оправдав человеческое естество, нанёс смертельный удар по мироотречению, а Реформация и Просвещение завершили процесс преобразования средневековой культурной системы в нечто совершенно инокачественное. Европейский Модерн не только полностью оправдал все проявления человеческой природы, но и постепенно «перекачал» в человека все атрибуты Божественного абсолюта (как, впрочем, и противоположного полюса – Дьявольского), подточив тем самым основы религиозной эсхатологии.

В XIX в. нишу прежней христианской эсхатологии заняла мифологема социальной утопии и идеалов общественного блага. Традиционная же религиозность заняла в новой конфигурации если не маргинальную, то, по крайней мере, явно не системообразующую роль. Отсюда и радикальное падение значения традиционного религиозного сознания и теологии в XX в. Причём для понимания культурной динамики XX в., следует не упускать из виду, что это «перекачивание», которое в эпоху раннего Нового времени протекало в режиме маятниковой смены мировоззренческих доминант от возвеличивания человека до его самоуничтожения, к веку XX достигло в процессе ускорения чередования фаз полного взаимоналожения. В XX в., особенно во второй его половине, мировоззренческие доминанты, связанные с антропологическим максимализмом и минимализмом слились во взаимопогашение и перестали создавать продуктивные социокультурные противоречия. А со смертью традиционной метафизики эта проблема вовсе потеряла фундаментальный смысл, спустившись до публицистическо-обывательского уровня.

Таким образом, присущие логоцентрической парадигматике онтологизм, линейно-каузальные дискурсы, метафизика, презумпция истины, жёсткий дуализм в сочетании со стремлением к монизму, логицизм и пр., претерпев в проекте Модернити глубокую и необратимую эрозию, уступают место постлогоцентрическому

культурному сознанию, которое имеет смысл определить как НОВУЮ ЕСТЕСТВЕННОСТЬ. Это принципиально новое качество культурного сознания и самого исторического субъекта. Этот тип ментальности ритмуется «через голову» логоцентризма с мифоритуальным сознанием доосевой эпохи, хотя, разумеется, повторяет его характеристики не напрямую, а на следующем витке развития. Это преимущественно правополушарный тип когнитивности, мыслящий целостно, симультанно, ситуативно. Это четвёртый по историческому счёту после индивида, логоцентрика и личности тип культурного субъекта.

Отбрасывая миф новоевропейской антропологии об абстрактном равенстве всех людей, следует отметить, что характер системного кризиса определяется тем, что во всяком обществе (и в любой цивилизации) каждый из означенных субъектов живёт в своём историческом времени, в своей системе приоритетов и ценностей и реализует свои культурные программы. *И никаких общих ценностей и цивилизационных стратегий у них не может быть в принципе.* Наследники архаического индивида – носители обыденного сознания живут, как травинки в поле. Неугомонные логоцентрики средневекового типа, испытывая зуд борьбы с Мировым Злом, взывают Божественной истины. Личность новоевропейского (Евро-атлантического) типа, даже не совершая интеллектуального самоубийства в форме постмодернизма, пребывает в глубокой депрессии. Носители «цифрового» сознания Новой Естественности весело и эклектично играют с дискурсами цивилизаций.

А напряжение растёт. Настрой пацифизма и «смягчения нравов», утвердившийся в послевоенном мире, стремительно выдыхается. И для выхода накопившейся агрессии уже недостаточно узких щелей локальных конфликтов.

Сумамативно описывая *третий*, внешний уровень факторов кризиса, можно перечислить следующие:

1. Общий кризис идентичности. Распад сложившихся в XXв. цивилизационной идентичности сопровождается широкомасштабной архаизацией сознания и болезненными поисками новых идентичностей, связанных не столько этно-государственными, сколько собственно цивилизационными ценностями – образ жизни, структура потребления и др.

2. Нежелание и неспособность господствующей евро-атлантической цивилизации к системным самоизменениям. Это вполне естественно: всякая культурная система заботится прежде всего не о макродинамике развития, отменяющей её существование, а о собственном выживании и стабилизации.

На протяжении XXв. цивилизация Запада более или менее успешно отражала атаки порождённого её самой релятивизма. Присущий западному сознанию механизм отчуждения денотаций позволял сравнительно безболезненно переосмыслить и конвертировать почти любые формы социокультурной деструкции в безопасные элементы системы. На внешнем плане это выглядело как коммерциализация всего и вся, превращения протеста в концепт и товар, когда первичное его содержание посредством экзистенциального отчуждения денотации превращается в свою выхолощенную противоположность. (так произошло, например, с протестной молодёжной субкультурой 60-70-х гг., так была «переварена» «революция белых воротничков», сексуальная революция и др.)

Однако, «великодушно» провозгласив равенство и равноправие цивилизаций, она загнала себя в ловушку. Не будучи готовой понять и принять даже такую простую вещь, что мир как целое *никогда* не будет жить по её законам, Западная цивилизация, сохраняя в современном мире доминирующее положение, демонстрирует нарастающую неадекватность.

В конце XX в., когда эпоха идеалов окончательно сменилась эпохой интересов, и господствующим мировоззрением стал релятивизм, крушение «общечеловеческих ценностей» (читай либеральных) – это вопрос времени. И времени недолгого: нож истории уже занесён над священными коровами либерального гуманизма, и силы их защитников тают на глазах. Примечательно, что логоцентрические цивилизации вместе с волей к насилию утрачивают также и волю к самой жизни. И причины этого никак не объяснить краткосрочными политико-экономическими конъюнктурами.¹⁷⁸

Борясь за выживание. Западная цивилизация, которую историческая динамика выталкивает за пределы логоцентризма, т.е. за пределы её собственного системного качества, вынуждена всё более увеличивать разрыв между базовыми принципами и прагматикой, приверженности основополагающим ценностям и постмодернистским релятивизмом. Пока спасает инерция, но эрозия уже вплотную подступает к сердцевине системы, и проблему эту не решить простым затыканием ртов посредством мягкой инквизиции политкорректности или сворачиванием опасных научных направлений.¹⁷⁹

Подводя итог этому несколько сумбурному разговору и параметрах мирового системного кризиса, не уйти от неблагоприятной темы прогнозов.

Генеральный фронт, подспудно определяющий характер пресловутого «столкновения цивилизаций» пройдёт (уже проходит!) между нисходящей линией логоцентризма и восходящей линией Новой естественности. При этом неизбежен раскол Западной цивилизации на консервативную часть, до конца цепляющуюся за логоцентрические ценности (религиозные, социальные, политические и пр. и динамическую, входящую в новое качество ментальности и, соответственно, в новый цивилизационный синтез. Второй и. в обозримом будущем, доминирующей компонентой этого синтеза выступает наиболее «продвинутой» частью дальневосточных (включая Индию)¹⁸⁰ этносов. Похоже, «белый мавр» сделал своё историческое дело, и прошло время уступать место. При этом широкомасштабные деструкции, сброс и расчистка культурно-цивилизационного поля неизбежны. Новообразованной общности Новой естественности противостоит мир отступающего логоцентризма во главе с исламским фундаментализмом и его осознанными или стихийными союзниками, к каковым, по всей вероятности, относится и Россия. (Речь идёт не о единстве символов или текущих политических задач, но о глубинном родстве мировоззрения и структуре ценностей). Эта линия логикой развития мирового цивилизационного процесса обречена на поражение.

Означенные фронты прочертят новые конфигурации цивилизационной идентичности, не отменяющие прежние, но перекрывающие их: образ жизни, структура потребления и главное, ментальная конституция будут объединять (и, соответственно, разъединять) людей поверх этнических, религиозных и

¹⁷⁸ Фундаментальность причин наблюдаемой ещё с 1920-х гг. депопуляции белой расы и несводимость её к одним лишь внешним историческим факторам, подтверждается ещё и тем, что она протекает в Европе и в России поверх существеннейших цивилизационных различий и имеет, казалось бы, совершенно разные внешние объяснения.

¹⁷⁹ Примером может служить сворачивание некоторых направлений психологии и культурологии, выявляющих ментальное разнообразие культурно-антропологических типов внутри общества. Такого рода исследования намечались, к примеру, в 1960-х г. в США.

¹⁸⁰ Дальневосточные народы по своей ментальной конституции органически более близкие с древнему синкрезису и потому более восприимчивые к постлогоцентрическим правополушарным формам когнитивности.

государственных идентичностей. А кризис всех имеющих на сегодняшний день форм социального устройства, включая представительную демократию, может привести, не исключено, что через фазу относительной анархии, к экспертократии.

Впрочем, этот необязательный прогностический этюд не претендует на статус фатального пророчества. Это всего лишь возможность, которая вытекает из анализа тенденций. И пессимизм этого прогноза можно компенсировать убежденностью в несбыточности любых прогнозов.

Е.Б. Рашковский

Нашей завершающей конференции я представил два доклада: один – для общетеоретической сессии, другой – для сессии, посвященной соотношению цивилизационных знаний и современной глобалистики. Оба доклада – каждый в своей собственной акцентировке – преследовали две цели. И обе эти цели мне хотелось бы прояснить в свете материалов наших дискуссий.

Цель первая связана с потребностью разработки обновленной версии цивилизационного социо-исторического дискурса именно как научного дискурса среднего уровня, позволяющего описать важнейшие структуры всемирной истории на протяжении более чем двух с половиной тысячелетий – от ясперсова «осевого времени» до середины прошлого, XX столетия.

Повторяю. Это дискурс именно «среднего уровня». И не только потому, что он касается хоть и важнейшей, но всё же относительно краткой, срединной полосы истории: между, с одной стороны, первобытными и архаическими обществами, а с другой – нынешними формами глобализированного, постмодернистского и во многих отношениях постцивилизационного общежития. Он еще и дискурс «среднего уровня» потому, что касается он тех структур и тех общепринятых в больших человеческих массивах ценностей и институтов, которыми формируется как бы осредненный облик истории и ее основных процессов, облик важнейших принципов и кодов, разделяемых «средним» историческим человеком. Но эти важные и открытые для источниковедческого изучения «тексты» истории надстраиваются над ее природными, экологическими и отчасти даже экономическими «подтекстами». Однако над цивилизационными «текстами» надстраиваются великие религиозно-философские, эстетические и научно-теоретические «надтексты», которым зачастую свойственно, перерастая межцивилизационные грани и барьеры, конституировать уже не столько ценности и институты повседневного общежития, сколько глубинные и всегда недосказанные – и в этом смысле универсальные – духовные смыслы человеческого существования¹⁸¹.

Итак, «срединный» уровень цивилизационного дискурса обосновывается, на мой взгляд, тем обстоятельством, что ему приходится иметь дело не столько с «подтекстами» природы и элементарной социальности и не столько с «надтекстами» духа, сколько именно с «текстами» осредненных коллективных понятий, ценностей и институтов. Основую же этих «текстов», на мой взгляд, является то, что обозначено в моих докладах словами «цепочки Хороса – Рашковского».

Иными словами, цивилизационный дискурс имеет дело (здесь лишний повод вспомнить труды одного из величайших мастеров этого дискурса – Арнольда Джозефа Тойнби!) с проблематикой и структурными закономерностями зарождения,

¹⁸¹ О разграничении понятий ценностей и человеческих смыслов см.: Рашковский Е.Б. Смыслы в истории. Исследования по истории веры, познания, культуры. – М.: Прогресс-Традиция, 2008. С. 5-12.

становления, апогея, внутренних кризисов, а подчас и распада больших человеческих массивов. Причем – в открытом и пронизываемом контексте истории всечеловеческой.

Сказанное вовсе не означает, что труды Тойнби раз и навсегда вобрали в себя всю проблематику цивилизационного дискурса: они во многом остаются позавчерашним днем классической исторической науки. Сказанное лишь означает, что большинство нынешних теоретиков-«цивилизационщиков» плохо владеют историографической базой и историографическими предпосылками своих исследований.

Оба предложенные мною доклада ставят перед собой и *вторую цель*: оградить цивилизационный дискурс как от методологического догматизма и сепаратизма (перепев «задов»¹⁸² Данилевского и Шпенглера)¹⁸³, так и от попыток отмахнуться от этого дискурса за ненадобностью. Обе тенденции – в том или ином виде – выявились в ходе наших дискуссий.

Во всяком случае, сам ход обсуждения лишний раз убедил меня в том, что историческая наука (а с нею и через нее – весь комплекс социо-гуманитарного знания),

во-первых, не исчерпывается цивилизационным дискурсом,
а, во-вторых, не может сбросить его со счетов.

Стало быть, цивилизационный дискурс не может подменить собой зрелого научно-исторического мировоззрения. Но он призван быть незаменимой, хотя и конвенциональной частью зрелого знания о человеческой реальности сквозь века.

И вот в этой-то связи мне и хотелось бы остановиться на одной существенной недоработке моих собственных текстов и воззрений, которые уяснились (по крайней мере – для меня уяснились!) именно в последнее время.

Так что предложу – если угодно – некоторый краткий сеанс «самокритики», благо он опирается не только на собственный жизненный и исследовательский опыт, но и на переосмысление трудов Тойнби и Айзенштадта в свете социо-исторического опыта *нынешнего дня*.

Подобно большинству цивилизационных исследователей 1970-х – 2000-х гг., я акцентировал важность и насущность цивилизационного дискурса прежде всего при рассмотрении социального и духовного статуса «базовых» категорий населения в любой из больших человеческих общностей. Но в том-то и ценность этого дискурса – если подходить к нему рефлексивно и критически, – что он проливает свет не только на «базовые» пласты населения данного общества (военно-теократические «верхи» и крестьяне-общинники в обществах архаического и развитого «азиатского» типа, феодалы и крестьяне в цивилизациях средневековой Европы или традиционной Японии, буржуа и пролетарии в капиталистических обществах, идеологизированные бюрократы и «широкие трудящиеся массы» в индустриальных обществах социалистического типа), но и на критический социокультурный статус многомиллионных масс маргиналов, не вписывающихся в эти нормативные дуальные матрицы. Маргиналов, живущих и продолжающих жить не только на пространствах обширных межцивилизационных пограничий, но и среди отдельных

¹⁸² Выражение, употребляемое героями, точнее, антигероями, фонвизинского «Недоросля» (действие 2, явление 6).

¹⁸³ Как писал И.Г. Яковенко, самоцентрированное цивилизационное сознание есть самосознание частичного «модуса» универсальной истории, возмнившего себя «субстанцией» (см.: Яковенко И.Г. Российское государство: национальные интересы, границы, перспективы. – Новосибирск: Сибирский хронограф, 1999. С. 69).

субкультур, «базовых» для данной цивилизации этносов, классов, религий, профессий.

Глубокие социокультурные расколы (по Тойнби – splits in the soul) внутри «базовых» групп традиционных обществ – расколы, связанные с критическими вызовами экономических, экологических, демографических, геополитических, технологических, религиозных, идейных и прочих изменений, – как это показал всё тот же Тойнби, – неотъемлемая часть цивилизационной динамики. Привычные наши российские ламентации (славянофилы, народники, марксисты и носители всевозможных гибридных форм этих идеологий) по части чьего-то там «отрыва от народа», «отрыва от масс» и проч. – здесь едва ли уместны. Цивилизация, по определению, – осреднена, но внутрличностный духовный и культурный опыт, без которого немислима творческая и критическая динамика¹⁸⁴ любой из цивилизаций – всегда глубоко индивидуализирован. Следовательно, как и всякий глубокий эксперимент, коренящийся в самой родовой природе человеческого мышления и во всей многогранной полноте человеческого праксиса¹⁸⁵, выделение в лоне любой из сколько-нибудь развитых цивилизаций «критически мыслящих» (и посему маргинальных) личностей и групп¹⁸⁶ – одна из безусловных, хотя и многозначных предпосылок развития. В том числе и развития цивилизационного.

Разумеется, опыт мышления и глубоких чувствований – опыт не только *внутри человека*, но и опыт *между людьми*. Опыт коммуникативный. Но глубинная межличностная коммуникация и повседневные людские контакты – явления разных порядков. Первые принадлежат опыту духовному, а вторые – цивилизационному.

Иное дело, что для своего выживания цивилизация должна каким-то образом ввести в свой контекст какие-то группы «раскольников»-маргиналов и притом – принять на себя и в себя хотя бы некоторую часть их культурно-исторических исканий, их инициатив. Неумение же творчески совладать с культурно-историческими вызовами маргиналов невольно обрекает большие человеческие общности на застой и распад¹⁸⁷.

Проблема творческого вызова культурных маргиналов в лоне любой из цивилизаций приобрела особую насущность в плане изучения мировой цивилизационной динамики последних трех-четырех столетий, когда влияние евро-североамериканской (не побоюсь даже сказать: евро-североамерикано-российской!) «цивилизации знаний»¹⁸⁸ на всё остальное человечество оказалось определяющим и непреложным в самых разнообразных сферах его жизнедеятельности: в

¹⁸⁴ Вспомним этимологию понятия критического: krisis (греч.) – суд, суждение, стало быть, и некий судьбоносный внутренний выбор.

¹⁸⁵ См.: Черниговская Т.В. Ум как джазовая импровизация. Ученые всё смелее вторгаются в сложнейшие отношения познания и мозга / Интервью М. Токаревой // Новая газета. М. 17-20.07.2008. С. 20-21.

¹⁸⁶ Здесь – мой невольный «реверанс» в адрес выдающегося русского мыслителя Петра Лавровича Лаврова (1823-1900). «Критическое мышление», по Лаврову, есть, по существу, всё то же картезианское cogito, обращенное, однако, человеком на свою личную и групповую предысторию и историю. Проблема непреходящей социокультурной эвритсики трудов Лаврова рассматривается в книгах Н.И. Кареева, Т.Г. Масарика, Джулиуса Хеккера, Саида Хуссейна Алатаса, а также и в моей книге «Осознанная свобода» (М.: Новый хронограф, 2005. С. 97-113).

¹⁸⁷ Такова одна из центральных проблем трудов Александра Самойловича Ахиезера (+ 2008), постоянного участника нашего проекта «Мировые цивилизации в глобализирующемся мире».

¹⁸⁸ Nota bene: не знаний «вообще», но именно пост-картезианских, самоанализирующих рациональных знаний. Категория «цивилизации знаний» была введена автором этих строк. – См.: Рашковский Е.Б. Смыслы в истории... С. 250-252.

мышлении, в технологии, в экономике и социальности, в политике, в художественном творчестве¹⁸⁹.

Без учета этого фактора воздействия «цивилизации знаний» на группы культурных маргиналов мы попросту не разберемся в ключевых вопросах цивилизационной истории собственного Отечества: ни в проблематике дворянской культуры¹⁹⁰, ни в коллизиях Санкт-Петербургской бюрократии и массовизирующейся интеллигенции пореформенной России, ни в глубине социальных, религиозных и национальных противоречий советской, а также и постсоветской эпохи.

Но эта коллизия традиционных (или вольно или невольно тяготеющих к ретрадиционализации) бюрократий и облученных (у Тойнби: radiated) «цивилизацией знаний» национальных интеллигенций образует неотъемлемую часть цивилизационной динамики внеевропейских миров. В XIX в. это самым драматическим образом касалось истории российской; но это касалось и истории Латинской Америки, Османской империи (прежде всего – христианских ее меньшинств), Индии и Филиппин; в XX в. эта коллизия приобрела характер универсальный¹⁹¹. Если вспомнить в этой связи мысль нашего замечательного ученого-синолога Василия Михайловича Алексеева (1881-1950), – речь идет о внедрении «многоликого европеизма» в основы самой цивилизационной динамики внеевропейских народов¹⁹².

Как правило, культурные маргиналы едва ли в состоянии вписываться в строгие координаты смысловых «цепочек» своих цивилизаций. Но именно они (при всем их частом революционном «нетерпении»¹⁹³) волей-неволей вынуждены трудиться над теми параметрами жизни, которые, на взгляд нынешнего российского философа, образуют «экзистенциально-креативные» моменты локальной и универсальной истории¹⁹⁴. Но именно этими моментами во многом и объясняется адаптивность и, следовательно, жизнестойкость тех или иных цивилизаций.

Хотя, разумеется, процессы цивилизационно-культурной маргинализации нередко проявляют и обратную свою сторону, связанную с ожесточением и огрубением, с нетерпимостью, с эрозией старых социально-духовных координат безо всякой творческой их замены новыми. Еще раз повторю в этой связи: мышление и творчество вершатся не только в человеческой личности, но и в процессах коммуникации между людьми. Но никакая коммуникация помимо тонкой и осмысленной внутренней жизни человека невозможна. И никто из исследователей не вводил эту антропологическую проблематику в самую глубину цивилизационного дискурса, как всё тот же Тойнби.

В нынешнюю же постмодернизационную эпоху мы наблюдаем сложный и – опять-таки – связанный с маргинализацией многомиллионных людских масс процесс

¹⁸⁹ См.: Rahman A. Trimurti. Science, Technology & Society. – N. Delhi, etc.: People's Publishing House, 1972.

¹⁹⁰ Вслед за покойным Н.Я. Эйдельманом мы должны делать серьезное различие между дворянской культурой Державиных и Радищевых и развратно-крепостническим бескультурьем простаковых-скотининых (см.: Эйдельман Н.Я. Лунин. – М.: Молодая гвардия, 1970. С. 10-12).

¹⁹¹ См.: Рашковский Е.Б. Научное знание, институты науки и интеллигенция в странах Востока XIX-XX века. – М.: Наука-ГРВЛ, 1990; Рашковский Е.Б. Научное знание, институты науки и интеллигенция в социокультурной динамике Европы, России и «Третьего мира»: XVIII-XX века / Дисс. в виде научного доклада... - М.: ИМЭМО РАН, 1997.

¹⁹² См.: Алексеев В.М. О последнем, 1943 года, переводе «Евгения Онегина» // Восток – Запад. Исследования. Публикации. Переводы. – М.: Наука-ГРВЛ, 1984.

¹⁹³ Название одноименного романа Юрия Трифонова (1973).

¹⁹⁴ См.: Ревич И.М. «Жизнь и смерть предложил Я тебе...» - М.: Грифон, 2006.

возрастания влияний внеевропейского человечества на «цивилизацию знаний». Влияний на уровнях массовых миграций, информационных технологий, научных идей, религиозных и идеологических синтезов или же попросту – популярных смещений.

И для постижения этих новых, постмодернистских культурно-исторических ситуаций и смыслов цивилизационный дискурс явно недостаточен: он должен быть всерьез восполнен и переосмыслен – я согласен в этом с трудами М.А. Чешкова – в свете дискурса глобалистического. Но последний, на мой взгляд, не подменяет собою первого. Скорее, требует умения вписать опыт постижения мировых цивилизаций и грандиозные наработки цивилизационного знания в новый, глобальный культурно-исторический и социо-экономический контекст.

* * *

И в заключение этого теоретического рассуждения – два слова об увлечении значительной части ученых-«цивилизационщиков», не говоря уже о разного рода агитаторах, манипуляторах и публицистах, имя же им легион, концептом цивилизационной идентичности. За концептом этим стоит немалая правда. Правда человеческой потребности в самоопределении и признании. Только вот не вся правда.

Действительно, смысл идентичности человека (как и всякой малой или большой человеческой группы) заключается в том, что человек не может прожить никакую чужую жизнь. Может прожить лишь свою и только свою. Но беда, если он (или она) в силу строптивости или недомыслия не способен (не способна) вступать в коммуникацию с чужими жизнями и соотносить их опыт с опытом жизни собственной¹⁹⁵. В условиях гипертрофированного самоличного или же коллективного аутизма и собственная жизнь не задается и в конечном счете – обрушивается. О чем и свидетельствуют десятки тысяч (если не миллионы) личных и коллективных историй, запечатленных не только в клинической и судебной документации и не только в медицинской и судебной статистике, но и – по существу – во всех обширнейших комплексах исторических источников.

Л.Б. Алаев

Я с энтузиазмом принял участие в весьма амбициозном проекте, выдвинутом В.Г.Хоросом и Е.Б.Рашковским: рассмотреть облики известных нам цивилизаций и попытаться извлечь из их сопоставления некие знания о соответствующих обществах. Дело в том, что различные цивилизации действительно существовали, это ясно историку на интуитивном уровне. Есть большой смысл в том, чтобы рассматривать ту или иную «страну» (регион, культуру) не только в процессе изменений, но и в ее статике, с точки зрения ее неизменных черт, сохраняющихся при всех эволюционных подвижках.

Но, к сожалению, подтвердились мои худшие подозрения, что так называемый цивилизационный подход не дает никакого приращения знания. Подступая к материалу, мы исходим из того, что цивилизации различны, что, скажем,

¹⁹⁵ Именно в силу этого обстоятельства я считаю теории, *абсолютизирующие* те барьеры, которые несомненно существуют между людьми (будь то лингвистические, культурные, возрастные, социальные, этнические, религиозные и – в конце концов – цивилизационные) лишь эрзац-метафизикой. Метафизикой «для бедных».

западноевропейская цивилизация – это совсем не то, что исламская. Проведя исследование, мы приходим к неоспоримому выводу: «Да, западноевропейская цивилизация отличается от исламской». Т.е. мы не получили никаких новых знаний. Сошли на той же остановке, на которой влезли в автобус.

Возникает вопрос, почему же цивилизационный подход столь моден в среде российских интеллектуалов¹⁹⁶, коль скоро он не дает никаких плодов? Прикидывая так и этак, приходишь к выводу, что он нужен тем, для кого «особый путь России» представляется абсолютной ценностью, и им совершенно неважно, куда этот особый путь ведет. Их не волнуют проблемы духовного и материального прогресса, благополучия их народа. Для них главное – не потерять нечто ценное, чем данный народ (подразумевается) обладал. Цивилизационная теория нужна для тех ленивых и нелюбопытных, которые хотят оправдать в своих собственных глазах то, что они не могут добиться тех же успехов, что и Западная Европа. Классическая ситуация «лисы и винограда»¹⁹⁷.

Дальнейшие размышления будут строиться как критика положений доклада В.Г.Хороса «Цивилизации сегодня». Дело в том, что этот доклад не содержит оригинальных положений. Он рельефно излагает одно из распространенных направлений мысли лиц, которые считают себя патриотами в превосходной степени. Они призывают сохранять и лелеять некие русские «базовые ценности» и видят в европеизации и модернизации России страшную угрозу, «уход в историческое небытие». Я надеюсь, что мы не из пугливых, и эти страшилки не произведут угнетающего впечатления на здравомыслящих людей, но все же считаю своим долгом возражать подобным высказываниям, когда их встречаю.

Итак, Хорос утверждает, что есть «базовые ценности», которые пытались подорвать Смута в начале XVII в., реформы Петра I, революция и Гражданская война в начале XX в., однако же им это не удалось. Они не привели «все же в целом к утрате исторической и культурной преемственности». Однако сейчас опасность «подрыва базовых основ общества и национальных культурных традиций под видом “европеизации”» стала гораздо серьезней.

Что же это за «базовые основы общества» и «национальные культурные традиции»? Мы отлично знаем, что именно **не было** подорвано Смутой, Петром и Революцией. Это самодержавие, крепостничество, поголовное рабство. Это «сладость кнута».

Особенность России заключается, по Хоросу, не в сочетании западных и восточных черт, а в «почвенном компоненте». Из чего состоит этот компонент? Это «общинность», «особая роль государства», «примат общего над частным», «трудовая этика и трудовой ритм», «российская версия православного христианства».

Русской общинностью я занимался профессионально. Должен сообщить тем, кто пользуется расхожими мнениями, а не специальной литературой, что особая российская общинность (действительно особая – отсутствие индивидуальных прав

¹⁹⁶ Не употребляю в данном случае слово «интеллигенция», потому что говорю сейчас о другой стране – о людях, лишенных критического отношения к истории и действительности.

¹⁹⁷ Подробнее о мотивах обращения к цивилизационной теории см. Обсуждение: Цивилизации и культуры. Россия и Восток: цивилизационные отношения. // Восток, 1996б № 2. с. 152-157; Алаев Л.Б. Наука и политика или наука для политики? // Восток, 1996, № 4, с. 187-190; Алаев Л.Б. Смутная теория и спорная практика. О некоторых новейших цивилизационных подходах к России. // Историческая психология и социология истории. М.: 2008, № 2

на землю и периодические переделы) ведет свое начало с XVII века, и ее становление связано с развитием крепостного права и желанием помещиков усилить и упорядочить эксплуатацию крестьянства. Передельная община (знаменитый *мир*) возникает на помещичьих землях, в XVIII в. распространяется на большинство поместий в центральной России, а на черносошные (государственные) земли Севера и Сибири – в XIX в.¹⁹⁸ И после отмены крепостного права царское правительство испугалось передать землю в частную собственность, а законодательно закрепило общины. Столыпинские реформы не успели освободить крестьян от навязанной им общины, как пришли большевики и провели «коллективизацию», которая на самом деле была очередной экспроприацией крестьянских прав. И вот после всего этого очень комфортно говорить о том, что «общинность» просто пронизывает каждого русского человека.

Кстати отметим еще один миф, касающийся общины, но уже на Яве. Переходя к Юго-Восточной Азии, В.Г.Хорос упоминает «возникшую в рисоводческом районе сильную общину со свободным крестьянством», которая станет, по его мнению, «социокультурной основой сотрудничества» стран АСЕАН. Насколько я понимаю, речь идет о так называемой *десе* на Яве. Она была создана голландскими колонизаторами с целью обеспечения своих потребностей в рисе. Это был столь же искусственный институт, как и советский колхоз. Деса распалась еще при колониальном режиме, когда он немного ослабел. Как она может служить основой сотрудничества, да еще в таком обширном регионе?

Что касается «особой роли государства», то здесь никаких особых исследований не требуется. Мы эту особую роль испытали на собственной шкуре. Это выражение можно расшифровать только как самодержавие, как бы оно ни называлось.

«Примат общего над частным» означает все ту же гипертрофированную роль государства. Да, русский народ много веков убеждали, что он должен жертвовать своими интересами ради интересов государства, т.е. его правящей верхушки.

Что касается этики и трудолюбия, здесь нет предмета для размышлений. Никак невозможно верифицировать степень трудолюбия или этичности того или иного народа.

Российское православие – это, конечно, явная особенность. Но что из этого следует. Это хорошо или плохо? Это православие как-то помогает русским жить? Пожалуй, ясно, что оно отделяет русских от других народов. Что в этом хорошего?

Что же предлагается сделать? Россия должна «прийти в себя», «окрепнуть» и «всерьез влиять на происходящее на планете». Объединяться с рядом «крупных стран, не приемлющих глобализаторский прессинг Запада». Что это, как не призыв к возобновлению холодной войны. Зачем это России? Она постоянно претендовала на великодержавность, обирая для этого свой народ. Нам предлагают продолжить эту самоубийственную политику.

С тех же позиций В.Г.Хорос рассматривает и другие цивилизации.

Я несколько обескуражен тем, что говорится в докладе об Индии. Весь этот проект был задуман как встреча специалистов по отдельным цивилизациям. Специалисты сообщают нечто, характеризующее конкретную цивилизацию, а остальные слушают и мысленно или вслух сравнивают это с тем, что они знают о других цивилизациях. Так вот, оказалось, что то, что индологи говорили во время

¹⁹⁸ В книге «Л.Б.Алаев: община в его жизни. История нескольких научных идей в документах и материалах» М.: 2000 этот сюжет подробно изложен со ссылками на всю имеющуюся литературу. Научную, конечно, а не журналистскую.

соответствующего заседания, никак не повлияло на взгляды организаторов. Мы, индологи, не смогли внести свой вклад в общий информационный багаж. Например, продолжает использоваться мифологема «культ знания», будто бы характерный для традиционной Индии. Обязан разъяснить, что знание было не объектом культа, а инструментом культа. Знание было эзотерическим, недоступным всем, кроме брахманов. Не существовало науки как стремления к познанию или открытиям. Знание было дано свыше, и роль человека заключалась только в том, чтобы его изложить. Современный «хай-тек» импортирован в страну с Запада и не имеет никакого отношения к изучению ритуальных формул, в чем и выражалось брахманское общечение.

Еще одна мифологема – «традиции самоуправления и выборности власти». Традиции самоуправления на уровне деревни или нескольких десятков деревень действительно существовали, но никакой выборности власти не было. Главное – на верхних, доминирующих уровнях власти никаких традиций самоуправления не прослеживается.

Утверждается, что успехи независимой Индии «связаны с базовыми основами Индийской цивилизации». Приводятся великие имена Раммохан Роя, Свами Вивекананды, Ауробиндо Гхоша, Махатмы Ганди, Джавахарлала Неру. И они подаются так, как будто бы они только и делали, что «возрождали» «цивилизационную идентичность». Каждый из них был достаточно уникален, но все же о всех них можно сказать, что они пытались **облечь** европейские по происхождению идеи в индийскую оболочку. Цивилизационная идентичность не «возрождалась», а создавалась заново. Они учили индийцев глядеть на себя как на свободных личностей, т.е. привить им европейский взгляд на человека. Их призывы «вернуться к чистоте первоначального индуизма» были не более чем приемами для проведения реформ, «очищавших» индуизм по образцу христианства. А что касается Джавахарлала Неру – вот уж кто менее всего стремился что-то «возродить». Он был западником, демократом, социалистом – и именно потому сумел заложить основы современной индийской государственности, которые все еще не размылись несмотря на попытки индийских «почвенников» противостоять западному влиянию.

Теперь об индийских «почвенниках», которые в Индии зовутся коммуналистами. В.Г.Хорос совершенно справедливо замечает, что религиозная нетерпимость, проявляемая коммуналистами, «принципиально противоречит традиционному культурному плюрализму Индийской цивилизации». Но ведь это же корень проблемы! Под флагом **защиты** цивилизационных основ происходит их разрушение. Люди, объявляющие себя защитниками *санатана дхармы*, оказываются ее могильщиками. Они пытаются превратить индуизм в обычную мировую религию, занимаясь миссионерством во многих странах и вводя обряды обращения. Они отрицают касты, не думая о «базовых ценностях», потому что иначе им не удастся мобилизовать массы на мусульманские погромы. На этом примере хорошо видно, что патологический патриотизм приводит к разрушению страны.

Поражают параграфы, посвященные Японской цивилизации. Хорос утверждает, что «в послевоенной Японии имела широкое хождение теория *нихондзирон* об исключительности японской нации. И по контексту выходит, что эта теория способствовала «японскому чуду» – экономическому взлету. У меня совершенно иные сведения. Теория исключительности японской нации созрела гораздо раньше, по крайней мере, с работ Мотоори Норинага (1730-1801). Она развивалась и, в конце концов, привела Японию к национальной катастрофе.

Во время американской оккупации были искоренены и «школа мито», проповедовавшая исключительность японского государства и «общность» императора и народа, и «школа национальных наук» (*кокугаку*). Взлет Японии объясняется, скорее всего, именно тем, что японцы на время забыли о том, что они лучше всех на Земле и стали просто работать.

В последние десятилетия японцы снова начинают презирать всех иных. В.Э.Молодяков желал бы, чтобы Япония ответила на вызовы глобализации по принципу *вакан-ёсай* (японский дух + западная техника). И Хорос одобрительно замечает, что Япония «опять возвращается к “самой себе”». Именно эта формула привела Японию к катастрофе. Вы желаете ей пережить то же еще раз?

В этой связи нельзя не вспомнить немецкий фашизм. Все начиналось очень красиво, с так называемых немецких романтиков. Но «тевтонский дух» постепенно рос, и, в конце концов, превратился в «арийскую теорию». Хотим мы возрождения германской «цивилизационной идентичности»?

Но цивилизационная идентичность настолько ценна для В.Г.Хороса, что ради нее он готов даже обелить религиозный фундаментализм и припудрить терроризм. Оказывается, что «мусульманский фундаментализм нацелен на то, чтобы подключить ислам к процессам модернизации», правда, при этом, он хочет эти процессы возглавить, а что касается исламского терроризма, то этот «феномен» «непомерно раздувается в научной и пропагандистской литературе». Расскажите это тем, кто погиб при террористических актах!

Африканская цивилизация тоже заслуживает несколько добрых слов автора. Это неважно, что после почти полувекового независимого развития почти все африканские страны не могут решить свои проблемы, все глубже погружаются в нищету и коррупции. Гораздо важнее то, что они очень уникальны, и должны эту уникальность сохранить – конечно, с помощью солидных денежных вливаний со стороны западных стран.

Везде все хорошо с точки зрения цивилизационного возрождения. Плохо только на Западе. Он находится «в состоянии серьезного цивилизационного кризиса», его базовые ценности и институты «деформируются», утрачивают «гуманистическое содержание». Рынка вовсе нет, а экономикой управляет «верхушка транснационалов, менеджеров, банкиров, крупных чиновников и юристов». Демократии тоже нет, она образует только «фасад», «за которым стоит малочисленная неформальная или теневая власть». Все это мы слышали 200 лет. И доводы, и формулировки одни и те же. Вспоминается и советская пропаганда, «разоблачавшая» «буржуазную демократию», которая, как известно, «дырка от бублика – это и есть демократическая республика».

Все эти заклинания злого западноевропейского и североамериканского духа, к счастью, не действуют. Западный мир идет вперед и тащит за собой весь остальной. Пока не видно, чтобы он надорвался. А что касается национальной (цивилизационной) специфики других регионов мира, то пожалуйста, сохраняйте ее, если она вам не мешает развиваться. Потому что за последние 6 тысяч лет выяснилось, что без развития жить на этой Земле нельзя.

Цивилизационный подход, видимо, исчерпывает себя. Мода на него проходит. Статус научной теории он не приобрел и, скорее всего, уже не приобретет. Но болезненный патриотизм, являющийся симптомом комплекса неполноценности, еще долго будет проявляться на Святой Руси, и ему цивилизационный подход будет еще долго служить.

М.А. Чешков

Остановимся сначала на взаимосвязи цивилизации и глобализации понятий и их реальных референтов, а затем попытаемся найти их место в картине современного мира – и более того – «предъявить контекст» этих понятий и феноменов.

Начнем с того, что уточним понятие глобализация, которое в ходе дискуссии сводилось (В.Г.Хорос) к небывалой в истории интенсификации связей. Такое определение, хотя и верно, но кажется неполным, и мы предпочитаем видение глобализации как совокупности разнонаправленных процессов взаимодействия между разнородными - в их «качестве» - компонентов мироцелостности. Иначе говоря, мы видим глобализацию как совокупность соединения и разделения, универсализации и партикуляризации, конвергентности и дивергентности. Соответственно понятие глобальность предстает как структура *амбивалентная* в онтологическом плане и *антиномичная*¹⁹⁹ в плане гносеологическом.

Исходя из такого понимания понятия глобальность и феномена глобализации, мы и рассматриваем соотношение глобализации и цивилизации. На наш взгляд, глобализация «работает» как механизм межцивилизационных отношений, которой и связует, и разделяет отдельные цивилизации; и их универсализирует (или уподобляет друг другу), и их же идентифицирует; и конвергирует, и дивергирует их идентичности.

Безусловно, глобализация воздействует на цивилизационные идентичности, но вряд ли она генерирует то или иное цивилизационное «качество» в современную эпоху, хотя, возможно, в доиндустриальном и даже в индустриальном мироустройстве воздействие глобализации в ее специфических исторических формах (интернационализация, колонизация) могло быть и фактором, генерирующим цивилизационные идентичности.

Глобализация также действует как механизм, реализующий статус цивилизации по отношению к другим компонентам современного мироустройства. Так, этот механизм выдвигал на роль ведущих компонент то национальное государство (XIX – сер. XX вв.), то цивилизации (2-я пол. XX в.), то ныне, на рубеже XX-XXI вв. - диаспоры. Роль последних как своего рода первичных компонент мироустройства объясняется тем, что диаспоры наиболее полно выражают двойственную сущность глобализации как единства процессов, объединяющих и разделяющих, универсализующих и партикуляризирующих. Вряд ли верно представление о том, что диаспоры идут на смену цивилизациям (Е.Б.Рашковский) в качестве первокомпонент мироцелостности. Скорее-таки роль цивилизаций *релятивизируется* в их соотнесенности с другими «единицами» миростроения: пример Китая, где цивилизация сопрягается с регионально-интеграционной общностью и ключевой ролью диаспор указывает скорее на подобную релятивизацию, нежели на «вытеснение» цивилизаций диаспорами²⁰⁰.

Как видим, обсуждение проблемы «цивилизация vs диаспоры» вновь выводит нашу дискуссию к требованию «предъявить контекст» этого конечного пункта нашей дискуссии и, может быть, начального пункта нового тура дискуссий по проблеме

¹⁹⁹ Ср. базовые оппозиции в ценностно-институциональной версии цивилизации.

²⁰⁰ Вряд ли обоснованно рассматривать диаспоры как вид цивилизаций, исходя из опыта еврейских диаспор и Израиля (Ш.Айзенштадт), ибо диаспоры все же есть межцивилизационные образования и не тождественны даже «пограничным» цивилизациям.

мироцелостности. На этом последнем (начальном?) пункте нашей дискуссии надо остановиться специально.

Речь идет о следующем: в состоянии мы ли ныне, опираясь на ход и материалы дискуссии, предложить свое видение мироцелостности или свою «картину мира»? Возможность такой теоретической конструкции отсутствует, если ограничиться взглядом на *отдельные* цивилизации; она намечается при констатации сдвига к постцивилизации (Е.Б.Рашковский по А.Дж.Тойнби) и фундирована при описании мира через соотнесение типов мировых культур – мифоритуальной, логоцентристской и постлогоцентристской (по А.А.елипенко). Последняя позиция дает в наибольшей мере возможность увидеть современный мир через сопоставление двух симметричных периодов в истории культур и цивилизаций.

Таковы эпохи сдвигов от мифоритуальной мировой культуры к логоцентристской и от логоцентристской – к постлогоцентристской. Последний тип определен не более содержательно, нежели идея постцивилизации (здесь отмечено новое, невиданное ранее «качество» цивилизаций). Но культурологический – и шире, когнитивный - подход, охватывающий глубинные, ранние черты цивилизаций, позволяет искать их аналоги методом *ретросимметрии*, что весьма полезно при ограниченности рационально-системных осмыслений современных мирореалий. Именно метод ретросимметрии и становится отправным пунктом построения картины современного мира, разумеется, в сочетании с работами миросистемников (Ф.Бродель, И.Валлерстайн, Ш.Айзенштадт и др.). И даже получив – в ходе дискуссии! – такой «ключ» к выработке картины мира как метод сравнительной ретроспекции, мы не вправе приступить к ее построению, не решив проблемы контекста, без чего нет возможности определить предмет искомой «картины маслом».

Мы не вправе искать «контекст» в человеческом универсуме, хотя бы уже потому, что этот объект должен быть взят не как реальность, а как теоретически осмысленная – в той или иной версии – реальность (=предмет). И дело не в том, что осмысление такого контекста заведет нас далеко от научной линии и от планетарной реальности (во «Вселенную»)²⁰¹, но в том, что такое определение лишает картину (современного) мира ее специфической предметности. Поэтому мы склонны видеть «контекст» не в человеческом универсуме как целом, но в его особом, отдельном измерении. Таковое выражается понятием *миробытие*, отличающим мир (планету) как одну из пространственных форм²⁰² существования человека/человечества в ряду других форм того же типа (индивидуальной, семейной, групповой, страновой, надстрановой)²⁰³. Именно миробытие есть понятие, определяющее «контекст», образующий предмет современной картины мира. Такое определение контекста полезно двояко: оно органически связывает картину мира и нашу проблему цивилизаций с человеческим универсумом, и тем самым вводит антропологическое измерение в «картину мира», что столь важно при социологизации научной мысли, впрочем, как и ее нынешней культурологизации. С другой стороны, искомая картина мира получает свою специфическую идентичность, что предотвращает ее «растворение» в человеческом универсуме.

Итак, искомая картина современного мира (рубеж II и III тыс.) имеет своим предметом тот специфический параметр человеческого универсума, который мы

²⁰¹ Вслед за русскими космистами и их современными сторонниками, в том числе из рядов исследователей глобализации (работы А.Н.Чумакова).

²⁰² Может быть, имеет смысл говорить о пространственно-временных формах.

²⁰³ При их взаимопереплетенности.

обозначали понятием «миробытие». И именно миробытие и есть тот контекст, который может быть предъявлен, сохраняя если не основанную тональность дискуссии (упор на отдельные цивилизации и цивилизационные дискурсы), то некоторые вектора дискуссии, пусть и не задававшие ее общую тональность.

Наметим основные параметры миробытия, на которых строится картина мира. К их числу относятся такие измерения миробытия как его компоненты (формы социокультурные и культурно-исторические); субъект(ы); способ развития; тип организации. Рассмотрим эти параметры картины миробытия в порядке их логической (познавательной) значимости. Как скоро мы применяем культурологический подход, то описание состава картины мира надо начинать с характеристик ее социокультурных и культурно-исторических компонент. Они – компоненты – выглядят крайне разнородными, включая цивилизации и другие культурно-исторические образования (скажем, синкретические общности на базе этносов и религий); регионально-интеграционные образования и диаспоры; наконец, индивида/личность, формирующегося в процессе сдвига от логоцентристской культуры – к постлогоцентристской. В ходе данного сдвига складывающиеся и неосинкреты, и цивилизации выступают как формы, *превращенные* по отношению к своим оригиналам в рамках мифоритуальной культуры. Превращенность (в гегелевско-марксовом смысле) означает, что эти образования лишены прежней стадияльной природы и обрели природу новой рождающейся – постлогоцентристской культуры. От исторических оригиналов их отличает общая астадияльная природа: если в мифоритуальной культуре культурные синкреты и ранние цивилизации имели четко выраженный стадияльный характер, то в сдвиге логоцентризма к постлогоцентризму эти две культурные формы складываются в одних временных исторических рамках. Их временное сопряжение реализуется через действие глобализации, в процессах которой неосинкреты и цивилизации необходимо сопрягаются и столь же необходимо разделяются; столь же универсализуются и столь же необходимо партикуляризуются. Тот же механизм глобализации обеспечивает статус того или иного компонента миробытия (как это уже отмечалось выше).

Социокультурные персонификаторы этих компонент выступают и в качестве их субъектов – индивидуальных и групповых, страновых и субстрановых. Деятельность этих персонификаторов – носителей субъектности (культурно-исторической) создает идентичность их компонент через обращение к традициям тех или иных форм мифоритуальной культуры. Деятельность этих персонификаторов (носителей) в процессе сдвига от логоцентристской культуры означает не реставрацию традиций этой культур(ы), но создание их *подобий (или аналогов)*. Если превращенные формы задаются структурно, то подобия/аналоги создаются деятельностью субъектов, созидающих (*invention*) и воссоздающих (*reinvention*) ту или иную культурно-историческую форму. Примером превращенной формы может быть опыт маоистского Китая (превращенная «азиатчина»), а примеры подобий (уподобления)²⁰⁴ демонстрирует практика хомейнистского режима (Иран). Современная же Россия скорее сохраняет модель превращенной (азиатчины), к которой ныне добавляется уподобление имперской досоветской России.

Практика субъектов, опираясь на структурные заделы (в том числе цивилизационные) создает и такие культурно-исторические формы, которые не

²⁰⁴ Уподобление есть один из способов взаимодействия современных цивилизаций.

опираются на предшествующий исторический опыт. Эти – эмерджентные (emergent) формы наиболее четко выражают сдвиг к постлогоцентризму, когда «логос», теряющий свои «центризм», дополнен традициями мифоритуальной культуры, не остается тем не менее ведущим компонентом новой – постлогоцентристской - культуры. Наиболее заметны ныне такие формы в ряде стран Юго-Восточной Азии (Малайзия, Сингапур), Южной Кореи, и, может быть в Саудовской Аравии.

Разнородность и специфичность компонент и их субъектов, а также взаимосвязанность тех и других формирует особый способ (механизм) развития миробытия. Основанием этого механизма выступают межсубъектные отношения (т.н. «соразвитие» по Е.Б.Рашковскому), а работа этого механизма такова, что сдвиг от логоцентризма к постлогоцентризму идет через рождение как эмерджетных форм (постлогоцентризм в более/менее чистом виде), так и через возрождение ряда компонентов и черт мифоритуальной культуры, но не через преемственность ее оригинальных (и реликтовых) свойств, а через рождение форм превращенных и «творимых» (их субъектами/персонификаторами). Коротко говоря, картина миробытия, «сдвигающегося» к постлогоцентризму, выглядит не столько простым возвышением постлогоцентристских форм (влияние постцивилизации), сколько таким восходящим движением, с которым неразрывно связано становление разного рода модификаций (формы превращенные и подобию) мифоритуальной культуры.

Если это описание верно, то постлогоцентристская система – в динамике своего рождения – выглядит во-первых, возрождением - если так можно сказать – логоцентризма, и, во-вторых, в силу разнородности социокультурных и историко-культурных форм и специфической деятельности их субъектов – новая постлогоцентристская культура предстает в виде скорее не системы, но *постсистемы* (ср. постлогоцентризм, постцивилизация). Такую форму миробытия точнее определять как общность *мозаичную*, отличную и от конгломерата (в силу связанности компонент) и от системы (отсутствие специфического целого). Выделив такую оргформу, мы не отождествляем современный мир (миробытие, точнее) и картину этого мира с миром традиционалистским, а становление постлогоцентризма - с возвратом к традиционному мифоритуальному миру.

Предложенная «картина мира» требует и особого способа постижения реальности бытия и сознания человека/человечества. Коль скоро выход миробытия в эпоху тройного «пост» (цивилизации; системности; логоцентризма) разворачивается через соединение компонент нового мироустройства, где «логос», сохраняющий свою силу и теряющий присущий ему «центризм», встречается с возрождением/модификацией черт мифологическо-ритуальной культуры²⁰⁵, то и осмысление этой культуро-исторической ситуации обретает черты *постнауки*. За этим феноменом, сопровождаемым вульгаризациями типа «смерти науки», разворачивается куда более фундаментальный процесс становления совокупного знания в его особой исторической разновидности. Суть таковой заключается в том, что в этой совокупности все виды знания /сознания лишены самодостаточности, и ни один из них (в том числе наука) не может претендовать на роль абсолютного инструмента познания, на роль эталона знания и гегемона общественного сознания. В этом совокупном знании каждая форма знания/сознания сохраняет свою нишу, только лишь соотнося себя с другими формами познания/сознания. В частности, наука может остаться таковой (имея свой предмет и метод), лишь если она оказывается способной соотносить и соизмерять свои постулаты с идеями

²⁰⁵ Соответственно и современные локальные цивилизации (*уподобляются* доцивилизационным образованиям).

философского и теологического порядков, с сознанием образным, практическим и обыденным, не претендуя на роль подлинной истины («объективности») и нормы общественного сознания. Такое совокупное знание/сознание и есть то, что в схеме А.А.Пелипенко определено как постлогоцентризм, а мы видим таковой и как постсистемное сознание/познание. Еще раз подчеркнем: системность как свойство/способ сознания/познания сохраняет здесь свою силу как *одна из многих и разных* моделей познания при условии преодоления «центризма», то есть претензий на методологическую монополию.

Новый метод, присущий постлогоцентризму, далеко не достаточно назвать расхожим термином «плюрализм». Со своей стороны, мы склонны назвать этот метод *субъектным* (не субъективным), учитывая, что именно понимание межсубъектных отношений принято здесь основанием картины современного мира и шире-миробытия. Правда, утверждение такого метода требует уяснения проблемы соотношения трех логик – субъектной, институциональной, структурной в их взаимоналоженности на таком специфическом срезе человеческого универсума как миробытие.

Намеченная здесь картина современного мира имеет четко выделенные ценностно-научные приоритеты. Акцентируя разнообразие миробытия, эта схема постулирует и его единство, указывая как на необходимость разнообразия, так и опасность его избыточности. Подчеркивая единство и преемственность культурно-исторического процесса, она характеризует вклад и традиций (особенно восточных цивилизаций) и не менее необходимый вклад Запада/Севера, его научной традиции «логоса» и исторического опыта, отвергая как западо= так и востокоцентризмы. И, что, пожалуй, самое важное; эта картина мира (миробытия), исходя из субъектного подхода, снимает как детерминистскую и структурно-функционалистскую заданность этого процесса, так и его сугубо индивидуалистическую, личностную трактовку и постулирует его понимание как процесса вероятностного и открытого, ~~т.е.~~ *т.е.* творящего различные культурно-исторические формы, в том числе такие, как формы превращенные, подобия (аналоги) и эмерджентные образования.

В свете прошедшей дискуссии – как в ее mainstream'e, так и в других, боковых ее направлениях - можно выделить два течения: условно-субъектный (творимый) и объектный, несущий инертную историческую массу, постоянно переплетающиеся и обменивающиеся своими. Этот взаимообмен, или взаимопревращение приобретет критически важный характер, когда активность субъектного начала не только несет («создает») массу (объектную), но и разрушает ее, как и самих созидающих историю субъектов. Иначе говоря, развитие миробытия становится не только созидающим, но и разрушающим, что выливается в кардинальную бифуркацию - выживание или антропогенная и антропологическая (по природе) катастрофа.

Эта ситуация выражает кардинальную перекомпановку трех ветвей глобальной самоорганизующейся эволюции (Э.Янч), в ходе которой ее социальная ветвь (социальная история) теряет свое доминирующее положение в глобальной эволюции, а таковая перестраивается в поисках нового - гармонического сочетания как всех ее трех ветвей, так и - добавим от себя – двух потоков исторического (=социального) процесса (субъектного и объектного). Ход этой перекомпановки в свою очередь есть продукт межсубъектных отношений, пересекающих все три мировые культуры (мифоритуальную, логоцентристскую, постлогоцентристскую) в

такой их странной взаимосвязи, когда исчерпание логоцентризма²⁰⁶ порождает новый тип культуры, но порождает не прямо, непосредственно, а косвенно – через обращение «логоса» к принципам мифоритуальной культуры. Таков зигзаг культурной истории в современной – глобализированной ее фазе.

В.И. Молодяков

Выступление в дискуссии и заставляют меня скорректировать мои взгляды, задуматься еще раз над судьбами локальных цивилизаций в эпоху глобализации. Выступая здесь четыре года назад, я показал, что современная Японская цивилизация стоит перед выбором: или ответить на вызов глобализации по принципу вакон-ёсай (японский дух + западная техника) и сохранить национальную и культурную самоидентификацию, т.е., попросту говоря, остаться самой собой; или полностью и некритично принять навязываемые правила игры и превратиться в духовную провинцию глобализированного мира. Оптимизма насчет первого пути у меня стало меньше, но при желании можно обойтись и без второго.

Что если посмотреть на Японию как на пограничную цивилизацию (в рамках принятой в проекте терминологии)? Я имею в виду прежде всего Японию после консервативной революции «Мэйдзи исин» (1868 г.). Не отрицая самобытности Японской цивилизации, должен отметить, что в ней гораздо больше иностранных заимствований, чем, с одной стороны, в Индийской и Китайской цивилизациях (с которыми ее роднит восточное цивилизационное пространство), а с другой – в России и Турции (вместе с которыми она рассматривается В.Г.Хоросом в рамках «второго эшелона» модернизации).

«Мэйдзи исин» проходила при доминировании возрожденной (или сконструированной заново – спор об этом не прекращается) национальной идеи и национальной самоидентификации. Но заимствование материальных ценностей, в широком смысле слова, у Запада опять стало тотальным, как некогда у Китая. Трудно привести пример древней, «устоявшейся» цивилизации, которая заимствовала бы так много, в такой короткий срок и из таких разных источников. Иными словами, Япония оторвалась от Азии не только культурно, но и цивилизационно. Исторически шанс такой модернизации был у Китая во второй половине XIX в., но он оказался слишком инертен, слишком велик и слишком высокомерен, чтобы у кого-то учиться, за что и был наказан многими десятилетиями внутренних междоусобиц и разрухи. Такой шанс был у Кореи, но ее элита сознательно не воспользовалась им, в результате чего Корея стала японской колонией и подверглась принудительной модернизации.

Япония несколько раз пыталась «на равных» влиться в западную цивилизацию. Удалось ли ей это? Ответить на этот вопрос непросто, потому что трудно дать однозначное определение западной цивилизации. Исторически для французов германцы были полуварварами, периферией Европы, а славяне – варварами, находящимися вне Европы. Для германцев периферией Европы были славяне, отгораживавшие ее от «монголов». Русские то пытались слиться с Европой, то отгораживались от нее, но никогда однозначно и полностью не идентифицировали себя с ней. Отсюда различные концепции ее «особого пути».

²⁰⁶ Точнее – центризма или монистического принципа построения культуры.

Георгий Иванов в романе «Третий Рим», писавшемся в конце 1920-х годов, отметил у европеизированного русского «чувство досады, что он при всей своей благовоспитанности все-таки русский, т.е. не совсем то, что настоящий европеец, француз или англичанин – все-таки какой-то второй сорт европейца. Это ощущение тотчас являлось у Юрьева (герой романа – В.М.) в присутствии каждого иностранца, и особенно неприятным было сознание, что и иностранец догадывается о нем и разделяет его. Кто был иностранец, барин или лакей, особой роли не играло – тайное почтение ощущалось и к лакею»²⁰⁷. В той или иной степени это проблема всех стран «второго эшелона». Чем больше они заимствуют, тем она сильнее.

Япония из этой «вилки» пока не выбралась. Оторвавшись от Азии, она не стала полностью «европейской», несмотря на колоссальный экономический потенциал и членство в «семерке». При этом в ней во все большем загоне находятся собственные традиционные ценности, робкие попытки заговорить о которых, не говоря уже – возродить, объявляются «национализмом» и прочими «страшными словами». Послушная Большому Брату глобализма, японская элита обрекает свою страну на положение вечного «второго сорта». Потому что всем ясно: Нисида Китаро – не Хайдеггер, Одзава Сэйдзи – не Фуртвенглер, Кавабата Ясунари – не Томас Манн. Неплохо, но все-таки не то.

Наиболее дальновидные представители японской элиты уже более ста лет говорят, что их страна призвана быть «мостом» между Западом и Востоком, между цивилизациями Европы и Азии. Мне кажется, это лучший для Японии вариант, ибо тогда «второсортность» ей не грозит – она будет вне конкуренции. Однако, нынешняя культурная, информационная, пиаровская политика Японского руководства не дает больших оснований для оптимизма. Сейчас пиар Японии в мире будет осуществляться прежде всего через... ее кухню, как будто это главный вклад страны в общемировую «копилку». Видимо, японская элита (власть здесь – дело и привилегия пожилых) до сих пор находится под воздействием главного желания своего детства «вдоволь наесться очищенного риса»²⁰⁸, как выразился один из лучших пиарщиков современной Японии.

В Азии или Африке эта схема, возможно, сработает, но там японцев и так уважают, если не любят. А вот в Европе (включая Россию) и США сведение японской цивилизации к аппетитному чавканью может окончательно подорвать и без того уже небезупречный имидж Страны восходящего солнца. В 1904 г. французский эссеист Реми де Гурмон писал: «Русские на Востоке – представители всех европейских рас. Необходимо, чтобы победителями остались они и чтобы эти слишком ученые обезьяны, убежавшие из того цирка, каким сделалась Япония, были возвращены в свое первоначальное состояние. Пусть они расписывают веера: они так способны к этому. Это низшая раса, народ ремесленников, которому нельзя оставить ни малейшей надежды, что он будет принят среди господ»²⁰⁹. Понятно, что это написано во время русско-японской войны, когда Франция была союзницей России. Но не грозит ли Японской цивилизации вновь оказаться в таком же положении перед глазами Европы? Даже если до боли политкорректная и понемногу исламизирующаяся Европа в этом никогда не признается.

²⁰⁷ Иванов Г. Стихотворения. Третий Рим. Петербургские зимы. Китайские тени. М., 1989. С. 181-182.

²⁰⁸ Сакаия Т. Что такое Япония? М., 1992. С. 41.

²⁰⁹ Весы. 1904. № 4. С. 82-83.

И.В. Подберезский

Считается, и не без оснований, что именно религии сыграли основную роль в структурировании тех человеческих массивов и пространств общих ценностей, смыслов и символов, которые, собственно, и образуют цивилизации. Но, строго говоря, только две цивилизации – исламская и западная, которую иногда (теперь все реже) называют христианской или иудео-христианской, были сформированы прежде всего религиями. В условиях глобализации религиозный компонент в этих двух культурных мирах постигла разная судьба: мы являемся свидетелями чрезвычайного роста активности ислама, и одновременно все громче звучат голоса о дехристианизации Запада, даже о грядущем конце христианства.

Несомненно, глобализация есть порождение Запада, и осуществляется она к его выгоде. Нельзя не видеть, что западный образ жизни, а с ним и западные ценности, устремились в иные цивилизационные миры, где определяющую роль играют религии и неудивительно, что именно они выступают и против глобализации, и против ее носителя, который представляется наглым захватчиком.

Глобализация есть распространение по всему миру рыночного капитализма, она означает сжатие мира, в котором религиям становится тесно. При этом люди не хотят расставаться со своими религиозными убеждениями, как иногда говорят, с «доглобальной идентичностью». Нет никаких признаков складывания некоей единой религии типа *бахай*, напротив, говорят о борьбе за аутентичность, о нарастании нетерпимости, даже о восстании религий.

Однако, глобализация не обязательно означает безрелигиозность и бездуховность, в чем ее так часто упрекают. И верующие, и духовенство получают новые возможности для отстаивания своих ценностей, а религиозная жизнь получает новое содержание, что способствует усилению веры. Глобализация поставляет конкурентов традиционным религиям, но конкуренция далеко не всегда плохо – она позволяет держать хорошую форму, тогда как ее отсутствие обычно порождает вялость и нежизнеспособность.

Окончательный «Закат Запада»? Очень многие аналитики сходятся на том, что эпоха господства западной цивилизации подходит к концу. Пессимистические голоса звучат давно, еще со времен Данилевского и Шпенглера. Многие и сегодня отпевают Запад, один из последних – Патрик Бьюкенен. «Запад гниет», «Запад разлагается» - это с удовольствием говорили раньше и говорят сейчас. Запад хоронят у нас уже лет триста, а «покойник» отличается завидной живучестью.

Однако, по мнению почти всех наблюдателей, последнее время появляется все больше тревожных признаков, свидетельствующих о том, что «Закат Европы» и впрямь может состояться. Они считают, что в соперничестве цивилизаций Запад явно сдает позиции, и ему грозит полное исчезновение.

Первоначально у каждой цивилизации было свое географическое пространство. Было оно и у Запада, но за последние десятилетия в Европу - и иные страны западного мира - в поисках лучшей жизни хлынули огромные массы людей из других культурных ареалов. Они уже составляют в ней значительную и быстро (быстрее, чем основное население) растущую прослойку. Утверждают, что мусульманские кварталы Марселя, Антверпена, Гамбурга - это уже не Европа и больше никогда не будут Европой.

Между тем незападные цивилизации по-прежнему стоят на своей отдельности и исключительности и не спешат пустить к себе иные культуры, как это бездумно

делает Запад. Иные культурные миры ощущают себя, если воспользоваться терминами А.Тойнби, внешним пролетариатом западной цивилизации. Сама же Европа утратила свое цивилизационное целомудрие, она, похоже, навсегда лишилась своего *хинтерланда*, своей «глубинки», которая во всех цивилизациях постоянно хранит и воспроизводит исконные ценности. Эмигранты же нередко довольно агрессивны по отношению к приютившему их Западу. Некоторые аналитики говорят, что это - расплата за колониализм, возмездие за годы и столетия угнетения. Многие эксперты считают, что тут все дело в скорости: они не сомневаются, что пришельцы способны к усвоению западной культуры, но они численно растут слишком быстро и не успевают воспринимать западные стандарты жизни.

Многие говорят - и не хотят. По мере того, как их число растет, они предпочитают жить так, как жили у себя на родине. Важную роль в сохранении прежнего образа жизни имеет появление культовых зданий: храмов, мечетей, домов молитвы. Вокруг них складываются религиозные общины, и они начинают определять нормы жизни в куда большей степени, чем законы и обычаи страны пребывания.

Сейчас европейцев около 700 млн., к концу века их число сократится более чем вдвое. Уже сейчас пятая их часть старше 60 лет, в 2050 эта возрастная группа составит треть, а концу века – половину населения. Рождаемость в странах Запада, как хорошо известно, постоянно падает. Отмечается, что с самой Черной Смерти, чумы XIV века, выкосившей треть Европы, она не сталкивалась с более серьезной демографической опасностью.

Утверждают, что какое-то время западные ценности будут служить регулятором жизни и после утраты европейцами господствующего положения, но это будет фантомный феномен, своего рода «улыбка чеширского кота», который, как мы помним, растаял, а его улыбка еще долго витала в воздухе. Потом эти ценности неизбежно начнут размываться, и, в конце концов, Запад как цивилизация исчезнет. Не раз доводилось встречать утверждения православных авторов, что исламизация России тоже неизбежна. Кураев отводит ей 50-60 лет. Аналитики считают, что идет своего рода геноцид европейских народов, причем их поражает факт добровольности этого геноцида. Некоторые видят в этом подтверждение мысли Тойнби о том, что если самоубийство среди людей есть нечто экстраординарное, то для цивилизаций это обычный конец – они сами выбирают неверную стратегию существования и тем самым отказываются от себя. В результате уже сделанного Западом выбора, говорят пессимисты, он сам ступил на путь окончательной гибели и даже уже прошел точку невозврата. Об этом свидетельствует его очевидная дехристианизация, что ярче всего выразилось в отказе включить в Конституцию Европейского Союза положение о христианских корнях Европы.

И все-таки не стоит драматизировать ситуацию. Институциональное христианство, пожалуй, действительно теряет влияние на Западе. Но если под верой понимать не институты, а то, что обитает в сердцах людей, то она отнюдь не слабеет под влиянием глобализации. Скорее, говорят оптимисты, наоборот. Иммануил Валлерстайн называет религию «неизживаемым метанарративом», из которого, справедливо напоминает он, и пришли базовые принципы нашей цивилизации. Христианство, как говорят, остается «судьбой и основой» Запада. Все его достижения, – права и свободы личности, политические и гражданские институты, наука и техника - стали возможными благодаря творческим прочтениям христианства, и этими достижениями пользуется весь мир - в том числе враждебный Европе. Как говорит наш коллега, секуляристы весь вопросник о человеке взяли у христианства, и можно сказать, что они паразитируют на чужом достоянии.

Современная мировая цивилизация – это машинная цивилизация, и решающую роль в ней играет наука и технология. И здесь Запад отнюдь не сдает позиции, интеллектуальное дерзновение, по-прежнему присуще ему в куда большей степени, чем всем иным цивилизациям. Запад остается несомненным лидером, и ничто не указывает на то, что другие культурные миры могут оставить его позади.

Если присмотреться, то обнаруживается, что рычаги роста по-прежнему остаются на Западе. Он передает в общее достояние многие свои достижения, но сами достижения и чуть ли не все инновации по-прежнему рождаются почти исключительно на Западе. Когда-то считалось, что производство угля и стали есть показатель экономической мощи, и все стремились увеличить это производство. Потом показателем развитости стали высокие технологии, которые Запад оставил за собой. Все стремились догнать и перегнать его в этой области, некоторым - в первую очередь восточноазиатским драконам - это удалось, они создали высокотехнологичное производство. Тогда-то и заговорили о том, что они вот-вот обгонят Запад. Но тут оказалось, что наступила постиндустриальная эпоха, что главное - не высокотехнологичное производство, а производство высоких технологий, интеллектуального продукта. Самое важное сегодня - креативность, творчество, способность создавать новое, а тут Запад по-прежнему лидирует.

Да, японцы, китайцы и корейцы научились мастерски изготавливать компьютерную технику, но до компьютера додумался все-таки Запад. Идеи, определяющие лицо мира, все еще рождаются почти исключительно на Западе. Придумать и создать «то, чего нет» - тут Запад по-прежнему не знает равных, усовершенствовать «то, что есть» - тут Восток не отстает от него.

Талантами не обделена ни одна цивилизация. Но только в западной их настоящему ценят и создают им надлежащие условия. Дело не в количестве и качестве талантов, а в культуре: только христианская культура так высоко ставит творческое начало, и создало для него благоприятную среду. Как сказал патриарх Алексий II в Страсбурге на сессии ПАСЕ: «Христианские идеи достоинства, свободы и нравственности в своей взаимосвязи создают уникальный код европейского сознания, обладающий неиссякаемым созидательным потенциалом в личной и общественной жизни».

На Западе все еще действует христианская закваска: человек должен подражать Творцу. В других религиях это часто невыносимая вещь, там призыв подражания Богу обычно воспринимается как кощунство. Они требуют почти исключительно слепого повиновения высшим силам (напомним, что слово «ислам» и означает «покорность»). В наибольшей мере человек уподобляется Творцу всего сущего в творчестве, а способности к творчеству нынешняя Европа не утратила.

Не упуская из виду тревожные симптомы дехристианизации нашего культурного ареала, не следует поддаваться панике. Есть европейцы, которые, говорят, что пусть число верных Христу в нашем ареале падает, Он, как и обещал, не оставит их. Ну а если получится так, что эти верные окажутся в ином культурном ареале, то это будет вина самих европейских христиан - и вообще всех европейцев. Ибо, говорят богословы, как отдельному человеку, так и народу, стране Бог всегда оставляет возможность одуматься и понять Его волю и подчиниться ей.

Не так уж мало европейских либералов считают, что Европе удастся вовлечь новые массы неевропейского населения в свою культурную орбиту и привить им секулярные гуманные ценности силой морального примера, не прибегая к религиозному воздействию. Они считают, что верховенство закона, права человека

и т.д. обладают достаточной притягательной силой, чтобы увлечь людей, живущих вне Европы.

Другие культурные миры. Есть смысл посмотреть, как аналитики оценивают шансы других культурных миров. Все цивилизации мнят себя первыми, исходят из своей законченности и достаточности. Нет цивилизаций высших и низших, но есть объективные показатели, свидетельствующие об их неравенстве в некоторых областях, и приходится признать, что западная цивилизация по этим показателям опережает все прочие. С момента встречи незападных цивилизаций с Западом перед ними встал вопрос о том, как строить свои отношения с ним. И эта встреча, а не логика их внутреннего развития определила дальнейший ход их истории, что с самого начала порождало горечь и не совсем добрые чувства к Западу.

Чтобы выжить, пришлось принимать навязанные им принципы жизнеустройства. Одни преуспели в этом больше, другие меньше. Считается, однако, что дальневосточный и индийский миры приспособляются к глобализации успешнее, чем, скажем, мусульманский. Они начинают претендовать на более существенную роль, говорят даже об их претензиях на первое место. И считается, что больше всего шансов у дальневосточной цивилизации.

Конфуцианский мир. Дальнейший ход глобализации, считают некоторые аналитики, может вывести на первое место Конфуцианию. Утверждается, что миру, если он не сумеет принять основные ценности западной цивилизации, лучше стать конфуцианским. Да, китайцы способны устроить культурную революцию, создать народные коммуны, учинить какой-нибудь «великий скачок», и все это с катастрофическими последствиями. Но они же в состоянии добиться впечатляющих успехов: Тайвань, Гонконг, Сингапур. Особенно привлекательным тут оказывается Сингапур, в котором находится место не одним китайцам. Так вот, полагают аналитики, «Всемирный Сингапур» - это куда лучше, чем «Всемирный Тегеран». Однако где гарантия, что не получится «Всемирная народная коммуна»?

Многие из тех, кто прочит Конфуциании столь блестящее будущее, в то же время утверждают, что при этом сам *Pax Sinica* неизбежно должен христианизироваться, и то, что убудет в Европе, прибудет на берегах Тихого Океана. Христианство, говорят иные христианские мыслители, не прейдет, но центр его переместится в другие регионы. Некогда оно покорило земли вокруг Средиземного моря, теперь таким Средиземным морем становится Тихий Океан. Народы и цивилизации, расположенные по его берегам, образуют новый мировой центр христианства, и важную роль в нем будут играть народы конфуцианской этики. Они явно обладают невосприимчивостью по отношению к исламу - он на них не оказывает никакого влияния.

А вот к христианству они как раз якобы восприимчивы. Эти мыслители видят проявление божественного промысла в том, что в Восточной Азии успешно идет евангелизация: в Южной Корее уже 27 млн. христиан, в Китае, несмотря на гонения, их свыше 100 млн., что немало даже для такой огромной страны. Причем 90% из них – протестанты, преимущественно пятидесятники, а им присуще прозелитическое рвение. И если с 1949 г. численность населения Китая увеличилась в 2,5 раза, численность китайцев-христиан увеличилась в 20 раз. Путь для этого подготовили коммунисты, разрушавшие основы традиционного конфуцианского общества, в чем тоже видят промысел Божий. А там, глядишь, по Великому шелковому пути христианство проникнет в исламский мир, на этот раз с Востока...

Не все разделяют этот энтузиазм. Некоторые китаисты указывают, что восприимчивость китайцев (и вообще восточных азиатов) к христианству сильно преувеличивается. При свободе совести (как в Японии, в Гонконге и на Тайване) христианство принимают порядка 10% населения, и это, возможно, предел для конфуцианского общества. На Тайване христиан всего 4,5%, не помогло и то, что Чан Кайши и его жена приняли христианство. Вообще же «предельные цифры», неизвестно откуда взявшиеся «константы» ненадежны и слишком сильно отдают мистикой.

Сейчас все чаще признается, что многие расхожие мифы о блестящих перспективах Дальнего Востока блекнут. В начале 90-х годов говорили о том, что именно АТР, Азиатско-Тихоокеанский регион, скоро вырвется вперед, и будет определять развитие всей планеты, а «атлантическая эра» вот-вот кончится. В конце тех же 90-х годов пришлось признать, что особых шансов у АТР нет, а развитие планеты по-прежнему определяют США и Европа.

Шансы Pax Indica. Что касается Индии, то ей обычно отводят второе после Китая место в числе претендентов на первенство в мировых делах. Однако, если Китай выбрал путь освоения высокотехнологичного производства и превращается в «мастерскую мира» (на манер Англии XIX века), то Индия решила, что производство высоких технологий надежнее обеспечивает путь в будущее и пошла по пути развития *software*, а не *hardware*. Пока вывоз продукции программного обеспечения приближается к 10 млрд. долларов, но говорят о возможном удесятерении этой цифры в недалеком будущем. Индийские программисты ценятся во всем мире и составляют значительную долю работников знаменитой Силиконовой долины.

Однако, по мнению специалистов, дальнейшее развитие Индии и ее успешное участие в процессе глобализации становится несовместимым с существованием кастовой системы, сковывающей творческие силы народа. До четверти населения Индии – *далиты*, принадлежащие к низшим кастам. И в последнее время все больше далитов переходит в христианство, они составляют до 40% тамошних христиан. Для них это не только «освобождение в духе», как это видится христианским миссионерам, но и социальное и политическое освобождение.

Энтузиасты говорят о скором приращении числа христиан в Азии на четверть миллиарда человек как раз за счет индийцев низших каст. В ряде мест отмечается массовое обращение далитов в христианство (на одном евангелизационном мероприятии в Дели, где присутствовало около 1 млн. индийцев, сразу 50 тыс. далитов обратились ко Христу). Это вызывает тревогу ортодоксальных индуистов, случается, обратившихся линчуют, в некоторых штатах уже приняты суровые законы против прозелитизма.

Как всегда в делах религиозных, репрессивные меры не помогают. Скорее всего, правы те, кто считает, что в глобализирующемся мире Индии, если она хочет занять в нем достойное место, придется или реформировать ортодоксальный индуизм, или примириться с тем, что значительная часть населения обратится «к иным богам».

Шансы исламского мира. Радикально настроенные представители *Pax Islamica* не только совершенно открыто говорят о претензиях на мировое первенство, но и ведут вооруженную борьбу против, как говорят они сами, христианской цивилизации. Ее носителей они именуют новыми крестоносцами, а их союзниками (иногда – тайными руководителями) они считают евреев. Ахмадинежад

не раз говорил, что время работает на ислам: за последние 50 лет мусульманское население на планете возросло почти в 2,5 раза и достигло в настоящее время 1,6 млрд. человек. Ислам уже стал второй по численности религией в таких странах, как, например, Франция, Великобритания и США.

Недавно стали известны «Семь шагов к исламскому халифату» в изложении ближайшего сподвижника Усамы бен Ладена иорданца Абу Мусаба аль-Заркави. По его мнению, на пятом шаге, (2013-2016 годы) «влияние западного мира и Израиля настолько ослабнет, что сопротивление христиан и сионистов станет незначительным». И тогда исламские страны провозгласят второй «исламский халифат».

А в 2016 г. начнется тотальное противостояние правоверных и неверных. Исламская армия поведет всемирную войну против остатков "мира крестоносцев" и придет окончательная победа, христианский мир будет разгромлен полуторамиллиардной армией мусульман. Бен Ладен предсказывает: «Победа халифата неминуема. Она наступит примерно в 2020 году, хотя сама по себе победоносная война продлится не более двух лет».

Однако, многие аналитики считают, что как раз у исламской цивилизации шансов добиться достойного места в мире меньше, чем, скажем, у индийской или конфуцианской цивилизаций, а вся экстремистская риторика и экстремистские действия объясняются разочарованием, неспособностью вписаться в глобализирующийся мир и занять в нем достойное место. Это, говорят аналитики, порождает фрустрацию и подвигает на действия, которые остальным миром воспринимаются как неадекватные, но которые вполне оправданы с точки зрения немалого числа мусульман, хотя далеко не всех. Тем не менее, многие из них воспринимают нынешнее состояние исламского мира как крайне унижительное, и это, с их точки зрения, подлежит немедленному исправлению насильственным способом.

И все же, чтобы добиться почетного места в соревновании цивилизаций за первенство, готовности умереть мало, нужны другие ресурсы – научные, технические, интеллектуальные. А вот с этим, считают многие аналитики, у исламского мира неважно. Надо сказать, что с этим соглашается не так уж мало мусульман. Они с горечью указывают, что где-то до XV века именно ислам явно опережал все другие цивилизации – как по научным достижениям, так и по толерантности. Он не только передал христианскому миру основные знания из античности, но и сам внес существенный вклад в науку. Что касается толерантности, то тут достаточно указать на судьбу иноверия в завоеванных землях: в XV веке мусульмане захватили полуостров Малая Азия, на котором располагалась православная Византия, а христиане – Иберийский полуостров, принадлежавший «маврам» (Кордовский халифат). Мусульмане Испании были или насильственно обращены в христианство, или изгнаны, тогда как в «Блистательной Порте» христиане хотя и не благоденствовали, но все же могли как-то существовать, а православный Вселенский Патриарх и по сей день пребывает на Фанаре.

И мусульманских мыслителей волнует вопрос: что же случилось, почему ислам утратил первенство? Чаще всего говорят, что причина в отказе от итджихада, от признания права на свободную интерпретацию Корана, на выработку самостоятельных умозаключений (в том числе – даже прежде всего – критического характера) путем диалога знающих богословов. Считается, что через пять столетий после хиджры «врата итджихада» были закрыты, можно было только повторять суждения первых великих имамов, что и привело к духовной окаменелости, к тому,

что иногда именуют «исламской дремотой». А она означает и пренебрежение науками, что было так несвойственно исламу первых веков.

С этим соглашаются далеко не все. Многие решительно настроенные сторонники «политического ислама» считают, что врата итджихада никто не затворял, а вину за кризис они возлагают на агрессивный Запад, т.е. усматривают корни проблемы не внутри, а вне мира ислама. Но есть мусульмане, думающие по-другому. Либеральные интеллектуалы из мусульман считают, что проблема не в Коране как таковом, а в его неправильной интерпретации. Полагают, что, приблизительно 20% мусульман придерживаются радикальных воззрений, а либеральных - от 10% до 20%.

Практически все согласны, что положение надо менять, и прежде всего отношение к науке. Тут особенно показательна речь экс-премьера Малайзии Мохаммада Махатхира, который в 2003 г. на конференции ОИК объявил Запад и особенно евреев врагами ислама, к которым, однако, мусульмане вынуждены идти за знаниями, что недопустимо. Исламские лидеры устроили ему овацию стоя, но никаких признаков увеличения интереса к науке не последовало: достаточно сказать, что на арабский язык в год переводится всего около ста книг, а это меньше, чем на греческий, хотя греков всего около 10 млн. человек.

Не более 1% ученых мира - мусульмане, (в Израиле больше ученых, чем во всем исламском ареале), на исследования в арабских странах тратится в семь раз меньше, чем в среднем в мире. На 56 стран Организации исламской конференции приходится 1/5 часть мирового населения, а совокупный ВВП меньше, чем у Франции.

(Утверждают даже, что если исламским экстремистам удастся создать всемирный халифат, они не смогут сохранить машинную цивилизацию, и мир вернется к состоянию, когда основным производственным ресурсом была мускульная сила людей и животных. И тогда не прокормить шесть миллиардов людей, неизбежно их сокращение в несколько раз. Впрочем, некоторые говорят, что это можно только приветствовать: если человечеству не хватает ума уменьшить экологическую нагрузку на планету разумным способом, лучше уж хоть так сохранить жизнь на Земле.)

По мнению М.Глюксмана, корень проблемы в том, что мусульмане плохо различают мир веры и мир реальности. «Осознание различия между миром фактов и миром веры, - пишет он, - лежит в основе западной мысли... Молитвы не являются суждением, поскольку ничего не утверждают, они умоляют, обещают, клянутся, повелевают; они имеют отношение не к информации, а, скорее, к действию».

И все-таки бурная реакция ислама на глобализацию свидетельствует о том, что он отчетливо видит проблему, а некоторые его представители – пока еще не очень многочисленные и не очень влиятельные – нащупывают ответ, который может быть вполне приемлемым для других цивилизаций, в том числе западной. Причем в поиске этого ответа с давних пор участвуют и мусульмане России – достаточно вспомнить джадидизм, еще в XIX в. призывавший к большей открытости исламского общества.

Африка. Африканские лидеры чаще выступают за глобализацию, чем против нее, полагая, что она поможет им модернизироваться, или, по меньшей мере, получить кое-что от развитых стран. Однако, вместо модернизации они могут получить углубление деградации.

В то же время некоторые западные религиозные мыслители полагают, что через поколение-два именно Африка, а не Азия, может стать источником будущего возрождения мирового христианства. Как они говорят, «южное христианство» может начать доминировать в мировом не только количественно, но и качественно.

Приверженцы идеи о грядущем торжестве «южного христианства» обосновывают свои оптимистические выводы тем, что только африканцы (и вообще все нетронутые современной цивилизацией народы) воспринимают Библию «как положено». А вот уже почти пост-христиане Запада неспособны постичь ее подлинный смысл, к которому, якобы, неизбежно обращает африканцев коллапс племенного существования. Нестроения в нынешней Африке уподобляют нестроениям в древнем Израиле, что представляется сомнительным. Однако не лишены интереса рассуждения о том, что африканцы лучше понимают ветхозаветный смысл кровавой жертвы, а равно и многочисленные аллюзии на эту тему в Новом Завете, что якобы открывает перед ними новые горизонты. Оппоненты возражают: говорить можно не о более глубоком разумении библейских смыслов, но всего лишь о синкретизме.

И еще упускается из виду, что в Африке сталкиваются другие цивилизации - прежде всего исламская и христианская, и обе чрезвычайно прозелитичны по самой своей сути. Миссионерство обеих этих религий чрезвычайно агрессивно, они рассматривают коренное население как подлежащее обязательному обращению в свою веру. Обе мировые религии «вцепились» в Африку и уже не отпускают. И, скорее всего, в ближайшем будущем Африка останется полем цивилизационной битвы, исход которой предсказать трудно.

Что будет? В.С. Соловьев полагал, что исторический процесс неизбежно приведет к созданию идеальной цивилизации — свободной вселенской теократии. Сейчас мало кто разделяет эту точку зрения, преобладают пессимистические прогнозы, особенно в части касающейся будущего западной цивилизации. Многие отдают предпочтение или гармонизации интересов разных цивилизаций, или выработке той самой искомой единой общечеловеческой цивилизации, которая вберет в себя лучшее из всех имеющихся сейчас цивилизаций.

Будет ли так — неведомо. Глобализация резко активизировала межцивилизационные контакты, тут одна миграция чего стоит. Причем сейчас контактируют не только интеллектуалы, как раньше, но и широкие слои населения. А они по-прежнему осмысливают эти контакты в религиозных понятиях, причем на Западе не в меньшей степени, чем на Востоке.

Чтобы не отторгать с порога иное, нужен большой исторический опыт, и не все религии его обрели, не все хотят обрести. Именно религии берут на себя обязанность сформулировать отношение к иному, выступают в роли носителя цивилизационного самосознания. В диалог некоторые из них вступают неохотно, но избежать общения с другими религиями не могут даже самые замкнутые и консервативные из них. Диалог религий может иметь какой-то успех, только если его цель заранее ограничивается, причем минимальная цель диалога - сам диалог, готовность говорить друг с другом. Уже выработан известный консенсус, который сводится к тому, что не надо стремиться «исправить» или «улучшить» чью-то веру, это губит диалог на корню.

В общении религий иногда выделяют блок религий Аврамовой традиции — иудаизм, христианство, ислам. Эти три религии одного корня начали так называемый суперэкуменизм. Он идет довольно вяло: время от времени христианские,

мусульманские и иудейские богословы встречаются и ведут высокоученые разговоры о сходствах и различиях своих вер. Сходства найти не так уж трудно: есть общие персонажи (Авраам/Ибрагим, Ной/Нух, даже Иисус/Иса), есть общие требования справедливости, милосердия, некоторые другие. Но вывести из этого «Ваш Бог - наш Бог», очень трудно, попытки доказать, что Бог Библии и Аллах Корана - один и тот же Бог, успеха не имеют. Египетские юристы, основываясь на Библии, даже предъявили иск Израилю, потребовав выплатить компенсацию за сокровища, прихваченные евреями при исходе из Египта.

Недавно глава Совета муфтиев России Равиль Гайнутдин призвал христиан и иудеев признать Коран третьей частью Откровения Божья, предложив триаду «Ветхий Завет – Новый Завет – Коран». Это никак не может быть принято ни иудеями, ни христианами, которым Библия запрещает дополнять Слово Божье.

Наш проект исходит не из идеи конфронтации, а из возможности и желательности межцивилизационного взаимодействия, из принципа конструктивного сосуществования и сотрудничества различных цивилизационных общностей. Отсюда же идея соразвития, но соразвитие, видимо, не столько выбор, сколько диктат, оно навязывается, а не свободно выбирается. Это довольно остро ощущается разными цивилизациями, и, может быть, поэтому сегодня они живут недружно. Причем как войны, так и «мирные переговоры» часто ведут как раз от имени религии.

И все же в борьбе с негативными последствиями глобализации люди верующие, церкви, религии должны играть более важную роль. Именно они выражают ту самую национальную и культурную идентичность, которой, как говорят, угрожает глобализация. Оставаясь верными своему пониманию Всевышнего, люди разных конфессий все же могут понять друг друга и задать процессу глобализации некоторый моральный, нравственный вектор. Для этого, говорят многие религиозные лидеры, этику успеха, результата следует заменить этикой ответственности перед Богом.

Но есть и иной подход. Как раз глобализация, по мнению ее противников, мешает гармонизации. Они видят в ней процесс унификации и разложения того многообразия, которое существовало от начала времен и которое есть благо. Соппротивление глобализации, полагают они, естественно и благотворно. Это, пишет Бодрийяр, «неприятие не только глобальной техноструктуры, но и ментальной структуры равноценности всех культур... Создание глобальной системы есть результат лютой зависти: зависти культуры, индифферентной культуры с нечеткими дефинициями по отношению к культуре “высокой четкости” ...зависти десакрализованных обществ по отношению к культурам, сохранившим жертвенные формы ... это не ненависть эксплуатируемых или лишенных собственности, это злоба униженных. И 11 сентября терроризм ответил на унижение: унижением за унижение». Можно не соглашаться с Бодрийяром, в частности, спорить о том, кто кому завидует, но, видимо, он прав, когда говорит, что в основе печальных событий в межцивилизационных отношениях последних лет лежат не столько социальные, не столько экономические, сколько моральные факторы: некоторые представители незападных цивилизаций воспринимают успехи западной и само ее существование как вызов, как свое поражение и унижение и мстят ей доступными им способами.

Большинство религиозных деятелей говорит о необходимости примирения и совместных действий, но на практике и то и другое дается с очень большим трудом.

Я хочу обратить наше внимание на то, что, используя понятие "глобализация", мы в значительной мере оперируем иероглифом. Вал публикаций по проблеме свидетельствует о ее рейтинге, а не о глубине постижения. Подлинное содержание и объем это понятия нам не ведомы, поскольку глобализация только начинает преобразовывать лик планеты. На наших концептах с необходимостью сказывается известная любому историку абберация близости. Мне представляется, что человеку по фундаментальным обстоятельствам не дано предвидеть результаты качественных преобразований. При всей размытости и неопределенности предмета нашего разговора, не вызывает сомнений одно – то, что мы называем глобализацией, есть процесс качественных преобразований более или менее понятного, относительно устойчивого мирового целого. Мир эпохи модерна втягивается в турбулентный процесс трансформаций. Чем все это кончится, мы не знаем; ясно одно – будет что-то другое.

В свете этих соображений проблема "локальные цивилизации в контексте глобализации" звучит интригующе. Нас интересует соотношения сущностей, природа которых изучена мало, и процесс, о котором мы знаем еще меньше. В то же время я отдаю себе отчет в том, что проблема эта ставится не из академического любопытства. За проблемой "локальные цивилизации в контексте глобализации" стоит императив исторического выживания; не больше, но и не меньше. Проблемы, встающие перед человечеством, стремительно разрастаются, на глазах превращаясь в неподъемный снежный ком. Если они и имеют решение, то это решение заведомо обретается на путях обновления парадигматики, формирования качественно нового мышления, соответствующего беспрецедентным вызовам нашей эпохи. Смысл этих размышлений в том, чтобы подчеркнуть: мы говорим о неочевидных сущностях. Они проблемны. Соответственно этому проблемны, вероятностны, условны наши выводы и суждения.

Если же от общих соображений перейти к конкретным идеям, высказанным в ходе дискуссии, то, прежде всего, надо остановиться на со-развитии (Е.Б.Рашковский). Это исключительно важная и продуктивная идея. Без со-развития не выживет ни одна из существующих ныне цивилизаций. Конечно, принцип со-развития реализовывался и в прошлом. Поколения цивилизаций, существовавших в одну эпоху, были окутаны неисчислимой паутиной взаимодействия, контактов, взаимовлияний, диалога, рецепции технологий, идей и т.д. Другое дело, что этот диалог мог облекаться в формы противостояния и даже борьбы на уничтожение. Историки культуры знают: конфликт, в том числе и самый острый, часто оказывается специфической формой диалога. Специфика нашей эпохи диктует исключение острых форм противостояния. Есть ощущение, что эта истина осознана на уровне государственных элит по всему миру. Контрэлиты и внегосударственные сетевые структуры типа Аль-Каиды могут играть с идеей большой войны, но для того, чтобы разрушить сложившийся баланс сил, маргиналов и стран-изгоев недостаточно. Исследование процессов со-развития и формирование идеологии со-развития – важное и перспективное направление работы.

Хочу активно поддержать еще одну идею Евгения Борисовича: необходимы специальные исследовательские проекты, посвященные коллапсирующим обществам и угасшим цивилизациям. В данном проблемном поле много аспектов. Но прежде всего необходимы проекты, предмет исследования которых состоял бы в выделении универсальных черт ситуации выбывания из истории. Какие-то вещи

очевидны без дополнительных исследований, но это самый первый, поверхностный уровень. Надо идти вглубь проблемы. Меня самого давно занимают сюжеты выбывания из истории. Актуальность этой проблематики трудно переоценить.

У меня сложное отношение к "вызванной современной экономикой и технологией маргинализации и люмпенизации огромных человеческих масс" по той причине, что понятия "маргинализация" и "люмпенизация" неустранимо и остро нагружены ценностно. Я вижу историю как процесс самоорганизации. Что же касается негативного отношения, то я отношу его к мифологии прогресса и финалистскому видению истории. В определенных ситуациях архаизация нормальна и естественна. Много лет назад мне пришлось исследовать культуру рабочих предместий рубежа 19-20 веков. В глаза бросалась явная примитивизация форм художественного творчества. Примитив частушки несопоставим с многоголосьем традиционной крестьянской песни. Это естественный процесс. "Глобальный люмпен-пролеткульт на электронной базе", о котором говорит Евгений Борисович, возникает не по чьей-то злой воле. Он есть ответ на запросы миллионов людей, он адекватен эпохе, соответствует логике истории. Иначе бы его не было. Эти люди не способны воспринимать что-либо иное.

Боюсь, мы опять попадаем в пространство мировоззренческих расхождений. Не верю я ни в "золотой век" прошлого, ни в "светлое будущее". Глобальный люмпен-пролеткульт, - если таковой существует, - это исторически конкретное выражение одной из базовых тенденций человеческого бытия, во все времена предельно широко представленной в человеческом сообществе. Так было и так будет. Мне представляется, что природу бытия надо смиренно принимать, по возможности не обманывая себя и не создавая психологически комфортных иллюзий.

Активно, по принципиальным основаниям не принимаю позицию В.Г. Хороса, выраженную в его оценках и интерпретациях процессов глобализации. Начнем с прессинга со стороны Запада и "западнизации". Все цивилизации конкурируют друг с другом за людей и территорию. Это – константа. Но если синкретические по своей природе цивилизации Востока (такие как Китайская или Индийская) временами могут тяготеть к изоляционизму, и тогда такая конкуренция реализуется в мягких, имплицитных формах, то монотеистические цивилизации (а это – половина человечества) борются за людей и территории жестко и постоянно. Такая конкуренция имеет свою телеологию и общеисторические функции:

она обеспечивает трансляцию инноваций, достижений культуры, напряженный межкультурный диалог;

выступает фактором мобилизации всех обществ и локальных цивилизаций, заставляет их "держаться форму";

наконец, конкуренция обеспечивает выведение из бытия зажившихся цивилизаций, конкурентный уровень которых снизился ниже критического. В 70-е годы прошлого века в прессе бытовала формулировка "волк – санитар леса". Так вот, лидеры исторической динамики выступают в роли этого санитара.

"Прессинг Запада" - абсолютно нормальное поведение. Всего двадцать пять лет назад куда более жесткий прессинг Востока давил Восточную Европу, и это было также естественно. Такова органика монотеистических цивилизационный образований. Единственный способ освободиться от подобного давления - стать более эффективным. В порядке заметки на полях отметим, что человеком стал не травоядный кролик, а хищная (реально всеядная) обезьяна, и об этом не стоит забывать. Конкурентная борьба не на жизнь, а на смерть – универсальный закон

всего живого. Любые формы сосуществования, симбиоза, взаимопомощи комплиментарны тотальной борьбе за выживание.

Протест против доминирования конкретной цивилизации может иметь два прочтения: либо оно оформляет устремление к статусу доминанта, либо это протест против природы вещей. Первая позиция может стать продуктивной. Для этого надо делать выводы, самоизменяться, выходить за собственные рамки, но тут открывается какой-то шанс. Вторая ничего, кроме психотерапевтического эффекта, не несет. Причем обе позиции лукавы, ибо протестующие проникаются толерантностью и вспоминают о "многоцветье культур" ровно в тот момент, когда осознают, что проиграли. Оказавшись в доминирующей, позиции они, как правило, ведут себя куда страшнее сегодняшних лидеров мировой динамики.

В целом позиция Хороса характеризуется двумя генеральными идеями. Прежде всего, это антизападническая установка и сугубый антиамериканизм. Здесь глобализация предстает не объективным процессом, истоки которого восходят в эпоху Великих географических открытий, а своекорыстным предприятием, затеянным Западом, для обеспечения контроля над миром. В результате все остальные цивилизации переживают кризис. Впрочем, Америка и Европа сами находятся в кризисе, что странным образом не мешает им доминировать.

Историческая динамика – объективный процесс, который разворачивается в ходе самоорганизации человеческих сообществ, сплошь и рядом помимо воли человека, за рамками осознания субъектами действия и тащит этого человека из прошлого в будущее. На некотором этапе те или иные общества могут оказаться на гребне исторической динамики и извлекают из этого обстоятельства сумму преимуществ. Однако, возлагать на них вину за саму динамику, на мой взгляд, наивно. С теми же основаниями можно обвинить *homo sapiens* (извлекающего все мыслимые прибыли из своего доминирования) в эволюции живой природы.

Вторая идея состоит в убеждении, что единственная реальная, и она же достойная перспектива для любой из догоняющих цивилизаций состоит в развитии, опирающемся на собственные онтологические основания. В противном случае она "превратится в духовную провинцию глобализированного мира". Я фиксирую, что здесь нам предъявлена идеологическая установка. Хорос по собственным ценностным основаниям считает неприемлемым сценарий отказа от цивилизационной идентичности, а потому такой сценарий не рассматривает. Между тем, он неоднократно реализовывался в истории. Исходно православные народы Боснии и Албании практически целиком перешли в ислам. Подавляющая часть эллинизированного, православного населения Малой Азии исламизировалась и "отурчилась".

Но это – события более или менее далекого прошлого. Между тем буквально на наших глазах разворачивается самоликвидация целой локальной цивилизации. В литературе десяти-пятнадцатилетней давности авторы- цивилизационисты писали о православной или восточноевропейской цивилизации. Однако в рамках нашего проекта для этой цивилизации места не нашлось, что не случайно. За последние десятилетия все православные страны Восточной Европы, за исключением республики Беларусь, вошли в европейские структуры или стоят в очереди, как Украина и Молдавия. Я настаиваю на том, что мы имеем дело с цивилизационным выбором. Общества восьми европейских стран (начиная с Греции и кончая вновь образованной Черногорией) устраивает пугающая Владимира Георгиевича перспектива превратится в духовную провинцию глобализированного мира. Реально

от православного мира осталась Россия, которая конституировала самостоятельную цивилизацию.

Если события такого масштаба разворачиваются на наших глазах, причем, разворачиваются на фоне исследуемой нами глобализации, то мы просто не имеем права игнорировать подобный сценарий. Мое понимание проблемы состоит в том, что из процесса глобализации выйдут далеко не все локальные цивилизации, вошедшие в этот процесс. Наверняка изменятся и сами цивилизации, и мировое целое станет другим, однако в будущее войдет далеко не все общества современного мира. Насколько я помню, этот прогноз не звучал на наших конференциях. Либо эта идея представляется странной и не приходит в головы коллег, либо мы имеем дело с суеверным страхом перед произнесением вслух опасного прогноза. Не ровен час, накаркаешь. По человечески это понятно, но как быть с интеллектуальным мужеством?

Я вижу две наиболее проблемные цивилизации – исламскую и африканскую. Обоснование этого суждения заслуживает специального разговора. Ограничусь одним замечанием. В будущее войдет те, кто способны рождают продуктивные технологические инновации. Системное качество исламской цивилизации блокирует этот процесс. Цивилизация Тропической Африки также представляется мне имманентно статичной. Люди останутся, а цивилизационные феномены исчезнут.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В.Г. ХОРОС

Вместо заключения я просто хотел бы ответить на два острополюемических выступления в дискуссии – И.Г.Яковенко и Л.Б.Алаева. Начну с первого.

Позиция И.Г.Яковенко выражена предельно откровенно и последовательно. «Столкновение цивилизаций», о котором толковал С.Хантингтон (и которое, мы помним, встретило столько возражений) для него – «нормально» и «естественно». «Все цивилизации конкурируют друг с другом за людей и территорию. Это – константа». И это хорошо – потому что обеспечивает трансляцию инноваций, заставляет цивилизации «держаться форму» и «обеспечивает выведение из бытия зажившихся цивилизаций, конкурентный уровень которых снизился ниже критического». Как волка называют «санитаром леса», так и «лидеры исторической динамики выступают в роли этого санитара».

Хотя «специфика нашей эпохи диктует исключение острых форм противостояния» (будто бы? а вторжение в Ирак? а бомбардировки на Балканах? – В.Х.), само по себе наступление мировых лидеров на аутсайдеров неизбежно. Протестовать против «прессинга Запада» - значит «протестовать против природы вещей». Ибо «конкурентная борьба не на жизнь, а на смерть – универсальный закон всего живого» и т.п.

Вот такая «война всех против всех», доведенная до цивилизационного уровня. Перед нами «нормальный» социальный дарвинизм, соединенный с принципом «laissez faire, laissez passer» («пусть все идет, как идет»). Тот самый социальный дарвинизм, который, как известно, не принимал сам Дарвин и который означал попятное движение от традиций европейского гуманизма. Но сейчас он, похоже, снова получает распространение, хотя редко кто из современных социал-дарвинистов формулирует свои идеи столь откровенно и жестко, как И.Г.Яковенко.

Я не буду здесь оспаривать социал-дарвинизм как доктрину. Это сделали за меня многие мыслители прошлого, в том числе и российские (Н.К.Михайловский и др.). Скажу лишь две вещи, достаточно очевидные. Во-первых, невозможно отрицать, что взаимоотношения между цивилизациями не сводятся к конкуренции и тем более «борьбе не на жизнь, а на смерть». Во-вторых, идеология социал-дарвинизма обычно пользуется теми (или вырабатывается для тех), кто на сегодня ощущает себя сильнее других и кому удастся давить «слабых». Но завтра слабые, которых уже достало давление сильных, сами становятся сильными и берут реванш. И тогда вчерашние сильные, как правило, забывают свой социал-дарвинизм и принимают апеллировать к принципам гуманизма, милосердия и сотрудничества...

Теперь о выступлении в дискуссии Л.Б.Алаева, которое меня по-настоящему огорчило. Леонид Борисович принимал достаточно активное участие в нашем проекте, и не только в конференции по Индийской цивилизации, где он сделал один из базовых докладов. И вот он запросто перечеркивает результаты многолетней работы десятков и десятков своих коллег. Единственно, что мы узнали, заявляет он, что локальные цивилизации отличаются друг от друга. И все!

Это настолько странная и неоправданно резкая выходка, что невольно приходишь к выводу: человеком движет не желание обсудить какие-то научные проблемы, а элементарный эмоциональный порыв, раздражение. И такое раздражение у Леонида Борисовича действительно имеется. Раздражение против российских авторов, пишущих по проблемам цивилизации. Оказывается, они

занимаются этим только затем, чтобы проявить свой «кондовый» патриотизм, обосновать «особый путь России». Их (и меня многогрешного) он причисляет к разряду «тех ленивых и нелюбопытных, которые хотят оправдать в своих собственных глазах то, что они не могут добиться тех же успехов, что и Западная Европа. Классическая ситуация «лисы и винограда».

Я не буду отвечать грубостью на эту грубую издевку. Но все же замечу, что Леонид Борисович допускает явную передержку, заявляя, что так называемые патриоты «видят в европеизации и модернизации России страшную угрозу, уход в историческое небытие». (Аз многогрешный на самом деле говорил о негативных последствиях псевдолиберальных реформ в России «под видом европеизации»). Никогда и никто из русских мыслителей и деятелей, любивших свою страну, начиная с далеких Белинского и Герцена, не отрицал европеизации и модернизации для России. Дело в другом: и европеизация, и модернизация должны более или менее органично вписываться в национальные культурные традиции, которые вырабатывались веками как способы адаптации народа к природным условиям и историческим обстоятельствам. Прибегну к небольшой аналогии. Вы решили культивировать новый сорт растения, вывезенный из других краев. Но важно, чтобы он прижился на местной почве – ведь не повезешь же вместе с семенем еще и землю издалека. Это я и называю «почвенной составляющей» или «почвенным компонентом», в котором отнюдь не все отжило свой век и безнадежно устарело. Собственно, по этому принципу – синтезу автохтонного и заимствованного, традиционного и современного – проходила успешная модернизация в незападных странах (Япония, Корея, сейчас Китай и др.).

Но для Л.Б.Алаева национальные культурные (цивилизационные) традиции России окрашены в сплошной черный цвет. «Это самодержавие, крепостничество, поголовное рабство. Это «сладость кнута». Это община, искусственно созданная государством и помещиками для эксплуатации крестьянства. Это православие, которое «отделяет русских от других народов. Что в этом хорошего?»

Да, так изобразить социокультурное наследие своей страны можно только в состоянии ба-альшого эмоционального раздражения (если не сказать, ненависти к собственной стране), не имеющего ничего общего с нормальным научным подходом. Даже как-то неловко возражать на это, что на самом деле в истории России все было гораздо сложнее и неоднозначней. Сошлюсь хоть на А.С.Пушкина, который в известном письме П.Я.Чаадаеву писал о том, что государство – «первый европеец в России». Что касается русской общины, то Л.Б.Алаев ссылается на взгляды лишь одной из школ отечественного общиноведения – государственной (Б.Н.Чичерин и др.). Другие крестьяноведы доказывали (и, надо сказать, более убедительно), что община на Руси, как и у многих других народов, возникла самостоятельно как базовая форма крестьянской самоорганизации и лишь позднее была использована как звено в процессе закрепощения. Как раз столыпинская реформа, на которую все ссылается Леонид Борисович, показала, что большинство крестьянства рассматривало поземельную общину как орган защиты крестьянских интересов, а не просто как орудие эксплуатации.

В том же эмоционально-публицистическом ключе Л.Б.Алаев разделяется с цивилизационными традициями других народов. Никакого «культа знания», по его мнению, в традиционной Индии не было, знание было лишь «инструментом культа» и достоянием только брахманов (а куда девать богатую философскую мысль древней и средневековой Индии? и разве брахманы не были теми же «книжниками», что и китайские «шеньши», о чем говорится во многих востоковедных работах?).

Никаких традиций самоуправления и выборности власти в Индии не было, рубит он, все принесли англичане с «вестминстерской системой» (нет, были древние индийские республики Личхавов и Маллов; были институты *сабха* и *самити*, известные еще с ведических времен и означавшие принцип выборности власти и ее представительский характер, пусть даже на локальном уровне). Мыслители и деятели индийского Возрождения (Свами Вивекананда, Ауробиндо Гхош, Махатма Ганди и др.), по мысли Л.Б.Алаева, не заботились ни о какой «цивилизационной идентичности», они просто облекали европейские идеи в «индийскую оболочку», для них это были только «приемы» для проведения реформ европейского типа (неужели любовь к своей стране и цивилизации и признание ее значимости – это только прием? Разве «возрожденцы» брали из индийского культурного наследия только «оболочку»? разве, скажем, *сатьяграха* – это европейская идея?).

Я мог бы отвечать таким образом по всем репримандам, сделанным мне Л.Б.Алаевым (яванской *десе* предшествовала традиционная община, как, впрочем и в других странах Юго-Восточной Азии; «японское чудо» произошло не потому, что японцы «на время забыли о том, что они лучше всех на земле и стали просто работать», как полагает Л.Б.Алаев, а потому что они стремились утвердить свою национальную состоятельность – даже после тяжелого военного поражения; именно в это время были сформулированы принципы корпоративного коллективизма японских фирм, основанные на национальных традициях, что и обеспечило экономический взлет и т.п.). Но не буду затягивать дискуссию. Ибо все алаевские реприманды достаточно однотипны. Они построены, с одной стороны, на оглушении позиции оппонента, а с другой – на неизменно повторяющемся мотиве: все традиции незападных цивилизаций непродуктивны, устарели, ведут в тупик и даже к катастрофам; только перенимание европейских (западных) ценностей и институтов может привести к позитивным результатам. Позиция, мимоходом замечу, странная для востоковеда.

Зато Запад у Л.Б.Алаева – неприкасаем. Попробуй скажи о нем что-нибудь критическое! Но ведь не я же один – существует громадная литература, прежде всего на самом Западе, о нездоровом распухании там финансовой сферы, подмявшей под себя реальное производство, о тотальной коммерциализации всех сфер общественной жизни в ущерб ее культурному содержанию, о культуре потребительства, обедняющего человека, об эрозии демократических институтов в результате манипулирования массовым сознанием и т.п. Эти негативные тенденции взаимосвязаны, обретают системность – и поэтому дают основание говорить о признаках цивилизационного кризиса. При этом речь идет не о Западе вообще, но о Западе последних десятилетий, открывших эпоху глобализации.

Это ерунда, отвечает Леонид Борисович. «Все это мы слышали 200 лет... Западный мир идет вперед и тащит за собой весь остальной». Ну что же, это только лишний раз подтверждает, что западоцентризм (или европоцентризм) – это не наука, а идеология. А об идеологиях, как и о вкусах, не спорят.

Я полагаю, что Леонид Борисович зря старается хоронить цивилизационный подход. Им будут продолжать заниматься различные исследователи, и вовсе не из «болезненного патриотизма» (кстати, непонятно, какая тут связь – например, А.С.Ахиезер занимался цивилизационным анализом, но уже совсем не был никаким «патриотом», а скорее наоборот). Потому что цивилизационный подход помогает понять культурные основы истории и общественной жизни, дает новую исследовательскую перспективу по сравнению с формационным или каким-либо иным подходом. И к этой работе будут подключаться все новые и новые

исследователи. А Леонид Борисович будет их честить как «ленивых и нелюбопытных». Ну что ж, как говорится, каждому свое.

НАШИ АВТОРЫ

Алаев Леонид Борисович, д.и.н., ИВ РАН

Замятин Дмитрий Николаевич, д-р. культурологии РГГУ

Захаров Валерий Константинович, д.физ.-мат.н., проф, МГУ

Молодяков Василий Элинархович, д.и.н. профессор, Университет Такусеки, Япония

Пелипенко Андрей Анатольевич, д.филос.н., зав. кафедрой Московского государственного института культуры и искусств

Подберезский Игорь Витальевич, д.и.н., вед.н.с. ИМЭМО РАН

Рашковский Евгений Борисович, д.и.н., вед.н.с. ИМЭМО РАН

Следзевский Игорь Васильевич, д.и.н., зав. Центром Института Африки РАН

Федотова Валентина Гавриловна, д.филос.н., зав. сектором Института философии РАН

Хорос Владимир Георгиевич, д.и.н., зав. Центром ИМЭМО РАН

Чешков Марат Александрович, д.и.н., гл.н.с. ИМЭМО РАН

Шемякин Яков Георгиевич, д.и.н., зав. отделом ИЛА РАН

Яковенко Игорь Григорьевич, д.филос.н., гл.н.с. Института социологии РАН