

Н.А. Касавина

**О «втором дыхании» цивилизационного развития
(размышления о докладе Н.И. Лапина)**

Nadezhda A. Kasavina

**On the “second wind” of civilizational development
(reflections on the report of N.I. Lapin)**

Текст представляет собой отклик на некоторые положения доклада Н.И. Лапина, подготовленного для обсуждения теоретических оснований «Российского проекта цивилизационного развития» (Институт философии РАН). В продолжение методологических поисков Н.И. Лапина более подробно рассматриваются взгляды К. Ясперса, касающиеся исторического развития цивилизации, в созвучии с логико-смысловым подходом и концепцией всечеловеческого А.В. Смирнова, а также в контексте проблемы цивилизационного единства через феномен трансверсального разума (В. Вельш). Концепция исторического развития К. Ясперса позволяет сделать вывод, что отличием первого осевого времени является становление культурной самобытности, локального культурного самосознания как результата пути цивилизации к трансцендентному. Второе осевое время тяготеет к формированию всечеловеческой цивилизации, трансверсально «собирающей» локальные культурные достижения. В современный период важнейшим фактором этого формирования является прогресс в области науки и техники, определяющий магистральные пути цивилизационного развития. На социально-гуманитарные науки при этом ложится миссия обеспечения культурного диалога, участия в общем процессе обсуждения актуальных проблем современности. Глобализацию можно мыслить как взаимодействие, в том числе взаимодействие проектов дальнейшего мирового развития с учетом как уникальных культурных особенностей и истории цивилизаций, так и их существования в мировом целом.

Ключевые слова: цивилизация, цивилизационное развитие, осевое время, К. Ясперс, всечеловеческое, трансверсальность цивилизации.

The text is a response to some of the passages of the report by N.I. Lapin, which was prepared for discussion of the methodological grounds of the “Russian Civilizational Development Project” (Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences). In the

continuation of the methodological searches of N.I. Lapin, the concept of the historical development of the civilization of K. Jaspers is considered in more detail in accordance with the all-human idea of A.V. Smirnov, as well as in the context of the justification of civilizational unity through the phenomenon of transversal reason (V. Welsh). Based on these ideas, the justification for the importance of constructing the unity of world civilization, which should take place not through the priority of individual cultures, countries or their associations, but on the basis of their originality, is provided. The concept of historical development of K. Jaspers allows us to conclude that the distinction of the first axial time is the formation of cultural identity, local cultural self-awareness as a result of the path of civilization to the transcendent.

The second axial time tends to the formation of an all-human civilization, transversely “collecting” local cultural achievements. In modern times, the most important factor in this formation is the progress in science and technology, which determines the main paths of civilizational development. At the same time, the social and humanitarian sciences have a mission to ensure cultural dialogue and participate in the general process of discussing the current problems of our time. Globalization can be thought of as interaction, including the interaction of projects of further world development, taking into account both the unique cultural features and the history of civilizations, and their coexistence in the world as a whole.

Keywords: civilization, civilizational development, axial time, K. Jaspers, all-human, transversality of civilization.

Эпиграфом к докладу Н.И. Лапина вполне могли бы послужить следующие слова: «Человеческое существо – не скорое существо, оно распластано на большие пространства и времена...» [3, с. 192]. М. Мамардашвили говорит об этом не только в контексте индивидуального развития личности, но обращаясь и к культурно-историческому ее взрослению. Н.И. Лапин избрал для себя весьма сложную задачу: проследить, осмыслить методологические основания исследования и понимания этого «долгого» пути человека, пути, соразмерного становлению культуры и цивилизации.

Текст Н.И. Лапина дает представление о масштабности авторского замысла, направленного на сопряжение ключевых философских концепций исследования цивилизации, собственного антропосоциокультурного ее понимания и логико-смыслового подхода А.В. Смирнова. С опорой на эту методологию цивилизация трактуется как «самое большое антропосоциокультурное сообщество людей, которое имеет культуру – смысловую основу и включает самоорганизующиеся процессы идентификации множеств людей на основании совокупности отношений между ними». Триаде «человек – культура – социальные отношения» отводится определяющая роль в интерпретации развития цивилизации. Это важный пункт общей методологии проекта, который можно анализировать и дополнять в разных направлениях.

Ключевым вопросом, который лейтмотивом проходит через текст доклада, является следующий: как строить исследования в рамках проекта – двигаться от понятий и сложившихся представлений или от проблем современной цивилизации и необходимости их решения? Одно, несомненно, свя-

зано с другим, и тем не менее очевидно предпочтение последнего. Именно поэтому, рассматривая теоретико-методологические проблемы исследования цивилизации, Н.И. Лапин акцентирует внимание, с одной стороны, на проекте всечеловеческого развития А.В. Смирнова, основанном на ценности и различии логик смыслополагания в культурах¹⁶, а с другой – на концепции развертывания мировой истории К. Ясперса. К. Ясперс свое исследование начинает с постановки проблемы единства истории и в этом русле движется к понятию осевого времени. А.В. Смирнов исходит из проблемы отсутствия проекта многоцивилизационного мира, что ставит под угрозу устойчивость многополярной цивилизации [6, с. 23, 24]. Разработка такого проекта подразумевает сохранение многообразия и богатства проявлений человеческого духа, «открывшего себя в многообразии логик, развернутых как многообразие культур» [Там же, с. 204].

Можно увидеть созвучие экзистенциальной версии единства истории К. Ясперса и концепции А.В. Смирнова о различии всечеловеческого и общечеловеческого в понимании цивилизации и необходимости преодоления приоритета последнего в разработке проектов ее развития. Авторы в своих работах, отстоящих друг от друга более чем на полвека, исходя из разных социокультурных реалий, осуществляют поиск возможности существования мировой цивилизации, базирующейся на множественности оснований и векторов ее становления как целого, объединяющего взаимодействующие составляющие.

Стремление к конструированию единства истории К. Ясперс связывает с экзистенциальной потребностью человека и сообщества в осмысленности и упорядоченности универсума, благодаря чему становится возможным самопонимание и самоопределение как человека, так и культуры. Различные теории всемирной истории трактуются Ясперсом как попытки обретения экзистенциальной устойчивости через поиск смысла истории. «Если мы не хотим, чтобы история распалась для нас на ряд случайностей, на бесцельное появление и исчезновение, на множество ложных путей, которые никуда не ведут, то от идеи единства в истории отказаться нельзя» [9, с. 266].

В свете обозначенного Н.И. Лапиным определения цивилизации культура является источником и результатом такой осмысленности, которая делает возможным ориентирование в мире как индивидуального, так и социального субъекта. Отказ от утверждения общности человечества в понимании своей судьбы, согласно К. Ясперсу, ставит под угрозу возможность межкультурного взаимопонимания и может привести к самым трагическим и непоправимым следствиям для глобальной цивилизации. Философ ищет

¹⁶Различение всечеловеческого и общечеловеческого, восходящее к методологии культурно-исторических типов, в частности к идеям Н.Я. Данилевского, в работе А.В. Смирнова через логико-смысловой подход получает новое обоснование.

выход к этой общности на пути одухотворения культуры, устанавливая параллельность в универсальном развитии, которое охватывает культурный мир как целое. Пожалуй, наиболее точно выразил эту сторону ясперсовской концепции культуры С.С. Аверинцев: «осевое время открывает всечеловеческое единство как великую идею» [2, с. 622; 1, с. 439]. Осевое время – уверенный шаг во всеобщее.

К. Ясперс остается универсалистом, но осуществляет критику европоцентристских схем и способов мышления в философии, политике и культуре. В выводах, обозначенных философом в послевоенное время, выражена характерная настроенность интеллектуального сообщества в его призыве к преодолению культурной разобщенности и утверждению новых оснований мирового развития. Именно Вторая мировая война, по К. Ясперсу, явилась толчком к отчетливому осознанию необходимости мирового единства, событием, которое затронуло весь мир и сделало мир как целое проблемой и задачей. Произошло преобразование истории, исторического взгляда на мир под влиянием этой граничной ситуации – мир как будто замкнулся. Все существенные проблемы стали мировыми, а ситуации разных стран образовали ситуацию всего человечества, в которой должно быть исключено тотальное влияние какого-то одного или нескольких культурных центров. История перестала быть только историей Запада, воспринимающего весь остальной мир колониальной территорией европейцев [9, с. 141].

Ясперс отчетливо показывает, что историсофские построения, приводящие к тенденции приобщения народов мира к доминирующей культуре и образцу жизнеустройства, ушли в прошлое [Там же, с. 265]. Настало время нового осознания всемирной истории, более не опирающегося на телеологическое ее толкование, подобное гегелевской или марксистской концепциям развития, подразумевающим приоритет определенных культурных традиций, идей и достижений. Вполне понятно, что в линейных европоцентристских схемах истории философ видит утрату конкретного, уникального, самобытного в культурах. В пространстве телеологического взгляда на мир и историю уникальное становится лишь звеном цепи, низводится до уровня средства, необходимого для осуществления цели мировой истории, которая в итоге оказывается лишь фантомом. «Ложными эти усилия становятся тогда, когда на целое переносятся свойства частичного» [Там же, с. 267].

Итак, мы видим обоснование важности конструирования единства мировой истории и мировой цивилизации, но его достижение должно состояться не через приоритет отдельных культур, стран или их объединений. Как возможно это конструирование? Это сложный вопрос, и на него давали и дают разные ответы, созвучие которых может приблизить к пониманию специфики современной цивилизационной ситуации. Обоснование своеобразия культур через разные логики, которые являются равноправ-

ными и не могут быть сведены друг к другу (А.В. Смирнов), является новым и значимым вкладом в этот поиск возможности мирового равновесия, не наносящего вреда укоренившимся в культурах или группах культур способам смыслополагания.

Попытка такого ответа есть и у Ясперса, который сформулировал его в духе экзистенциального мировоззрения. Единство нельзя мыслить как результат или факт. Оно связано с расширением возможностей коммуникации, экзистенциальной коммуникацией – взаимопониманием между разными культурами, их сопричастностью, способностью понимать другое, преодолевать чуждость иного. В полифоническом пространстве коммуникации чужое становится другим и открывает то, что субъект (человек или культура) не может открыть сам. Проблема экзистенциальной коммуникации, которая первоначально ставилась Ясперсом в личностном плане, в работе «Истоки истории и ее цель» трактуется в цивилизационном ракурсе как задача мирового развития, предполагающая открытость разных культур и обществ в отношении друг друга. Осевое время «как бы призывает нас к безграничной коммуникации. Способность видеть, понимать других помогает уяснить самого себя, преодолеть возможную узость каждой замкнутой в себе историчности, совершить прыжок вдаль» [9, с. 49]. Признание, исследование и понимание разных логик культуры может выступать механизмом становления такой открытости и коммуникации.

Интересно, что Ясперс старается преодолеть утопический характер представлений о единстве истории и мира, говоря о нем как о никогда не достигаемой ценности. Это всегда становящееся единство, которое тем не менее способно оказывать влияние на человека, сообщество, цивилизационное пространство. Понимание истории в таком русле соответствует экзистенциальному мировоззрению в аспектах признания открытости, незавершенности развития, утверждения уникального существования индивидуального или коллективного субъекта, незавершаемой процессуальности, которая направляется смыслообразующими ценностями. Единство истории и взаимопонимание культур становятся предметом философской веры, мерцающим горизонтом, который во многом определяет видение дальнейшего исторического развития.

Утверждая в качестве основания каждой цивилизации собственный путь к надысторическому, Ясперс, в сущности, призывает выйти за пределы европейской рациональности. Разные культуры объединяет поиск трансцендентного, содержание же этого поиска определяет культурные различия и нуждается в понимании с новых позиций и на новом витке цивилизационного развития. Таким витком и «прыжком вдаль» может быть сегодня утверждение ценности всечеловеческого¹⁷ – уникального вклада каждой

¹⁷При наложении философских, культурологических и политологических аспектов идеи всечеловеческого возникает и множество вопросов. Например: является ли стремление к всечеловеческому единству выражением слабой позиции страны в мировом пространстве, пози-

культуры в прояснение своего особенного пути и его вкладывание в многогранный полицивилизационный поиск.

Как преобразуется этот путь с изменением представлений о трансцендентном? Ясперс ставит этот вопрос и дает на него ответ, обращаясь к четырем группам вопросов понимания мировой истории, каждая из которых открывает определенный этап исторического развития [9, с. 53]. Последняя из этих групп касается возникновения науки и техники. Именно с ними Ясперс связывает «второе дыхание» человеческой истории после осевого времени, которое, на его взгляд, может принести удивительные плоды развития цивилизации и привести к новому осевому времени. Разница в «первом и втором дыханиях» связана с проблемой цивилизационного единства. Если «первое дыхание», а именно осевое время, затронуло несколько параллельно развивающихся цивилизаций, то «второе» неизбежно охватывает человечество в целом. В «первом дыхании», пишет Ясперс, каждое событие было локальным и не являлось решающим для развития в целом. Именно поэтому и оказалась возможной специфика западной цивилизации и связанных с ней образований, тогда как другие культуры все больше отдалялись от осевого времени и его результатов. То, что может произойти в современной цивилизации как новый прорыв к развитию, будет универсальным и всеохватывающим; развитие уже не может быть ограничено одним или даже несколькими центрами [Там же, с. 54].

На основании концепции осевого времени Ясперса можно сделать вывод, что отличием первого осевого времени является становление культурной самобытности, локального культурного самосознания как результата пути цивилизации к трансцендентному. Второе осевое время тяготеет к формированию всечеловеческой цивилизации, трансверсально собирающей локальные культурные достижения. В современный период важнейшим фактором этого формирования является и прогресс в области науки и техники, определяющий магистральные пути цивилизационного развития. На социально-гуманитарные науки при этом ложится миссия обеспечения культурного диалога, участия в общем процессе обсуждения актуальных проблем современности. Глобализацию можно мыслить как взаимодействие, в том числе взаимодействие проектов дальнейшего мирового развития с учетом как уникальных культурных особенностей и истории цивилизаций, так и их сосуществования в мировом целом. В этом смысле российский проект цивили-

ции нуждающегося (в понимании, принятии, признании)? Способна ли страна, занимающая лидирующие мировые позиции, принять участие в реализации такого проекта, проекта всечеловеческого развития, или она предпочтет отстаивать свою автономию и претензии на господство? Этот политический ракурс проблемы, вероятно, превосходит возможности научного исследования, противоречит самой сущности идеи всечеловеческого, однако звучание этих вопросов и задач на уровне философского и социально-гуманитарного обсуждения есть важный вклад проекта в преодоление «рационалистического шовинизма» [5].

лизационного развития важен как ответ из нашей точки, из точки нашей истории и действительности, во многом уникального опыта России в области межкультурной коммуникации. Ответ здесь не именно реакция на внешний вызов, а скорее то, что способствует пониманию и самопониманию российской цивилизации и ее участия в мировом развитии.

Итак, концепция цивилизации К. Ясперса, ее истории и будущего, выражающая послевоенный интеллектуальный контекст ее формирования, характеризуется рядом признаков, которые могут иметь значение для мегапроекта:

- признание и обоснование важности представлений о едином пути цивилизационного развития и смысле, что он отвечает фундаментальной потребности человека и сообщества в обретении экзистенциальной устойчивости;
- разочарование в телеологическом видении истории, адресующем к приоритету лишь отдельных культурных ценностей и перспектив, отказ от конкретных социальных форм направления цивилизационного развития из-за риска тоталитаризма;
- поиск и утверждение духовных оснований единой истории и единой цивилизации, связанных с осевым временем и путем к трансцендентному, что выступает объединяющим фактором для разных культур;
- прояснение экзистенции как основания нового гуманистического отношения к человеку, находящегося за пределами межкультурных противоречий;
- усмотрение нового этапа формирования глобальной цивилизации через развитие науки и техники, который требует его дальнейшего осмысления в поле социально-гуманитарного дискурса с учетом современных условий.

Концепция всечеловеческого А.В. Смирнова, с обсуждения которой начинает доклад Н.И. Лапин, является современным вариантом проекта мирового единства (единства как равновесия), который исходит не из приоритета универсальности для того, чтобы «история не распалась на множество ложных путей», а имеет в качестве основания обратное – открывшуюся очевидность культурного плюрализма, релятивизма, полицентризма (подкрепленную обоснованием глубокого различия культурных практик, способов смыслополагания или вариантов субъект-предикатного склеивания). Хотелось бы обратить внимание на следующую позицию А.В. Смирнова: «сохранить представление о единстве невозможно, не введя в него множественность как отличную и вместе с тем неотличную от единства. Единство-и-множественность, а не единство (раскрываемое как множественность, порождающее множественность и т.д.) должно стать в таком случае регулятивной идеей» [6, с. 8]. Ясно, что речь идет о каком-то ином характере единства, нежели тот, который был сформирован в рамках универсализма и метаповествований классической европейской философии культуры и истории. Попытка устано-

вить этот характер относится к широкому спектру социально-философских концепций и дискуссий, в том числе постмодернистского типа, направленных на осмысление современной реальности, переставшей соответствовать сложившимся представлениям и прогнозам о единстве (осмысление вклада этих концепций может продолжить тот ряд методологических подходов, который обозначен в докладе Н.И. Лапина). В их поле был обозначен радикальный плюрализм мышления, культуры, рациональности, дискурса, смысла и осуществлен поиск оснований его понимания: Ю. Хабермас и идея коммуникативного разума, «множество» как новая форма общности и субъектности (П. Вирно, Ж.-Л. Нанси, М. Хардт, А. Негри), концепция трансверсального разума (В. Вельш) и др. В области социально-гуманитарного познания укрепились представления об изменчивости и неопределенности социокультурной реальности, которые ориентировали на реализацию проекта преодоления или трансформации модерна. Важнейшими характеристиками современной культуры становятся «текучесть» (З. Бауман), множественность, хаотичность и неопределенность, «поле» (П. Бурдье), «поток» (М. Чиксентмихайи), «сокрушительная сила», «неудержимый мир» (Э. Гидденс). Постмодернизм как интеллектуальное движение второй половины XX в. заявил о кризисе картины мира, в центре которой полагались исторически сложившиеся в данной культуре незыблемые ценностные основания, о кризисе рациональности, принявшей в свое время форму господствующей и контролирующей инстанции.

Поиски новых форм межкультурного синтеза с признанием самостоятельности и ценности субъектов культуры, культурных сообществ и образований ведутся соразмерно с целью преодолеть диссонанс между осознанием важности целостности и угрозой ее превращения в тоталитаризм и подавления всего того, что выходит за ее пределы. Ярким примером являются идеи В. Вельша, который обосновывает возможность обретения целостности самостоятельного и разнородного в конструировании глобальной картины мира через концепцию трансверсального разума. Целостность, соответствующая современности, мыслится им иначе, чем ее толкование в духе телеологических концепций истории. Характер целостности становится другим через многообразие современной культурной действительности, смешение и взаимопроникновение культур [12; 13].

Идея трансверсальности нередко звучит в последние десятилетия как новая возможность философской концептуализации единства¹⁸. Она трактуется как измерение, в котором преодолевается вертикальная и горизонтальная сопряженность, осуществляется коммуникация между различными уровня-

¹⁸В философский дискурс это понятие введено Ж.-П. Сартром в эссе «Трансценденция Ego» как метафора, отсылающая к единству сознания [10, р. 119]. Трансверсальность как пространство «сборки сознания», пронизывающее взаимодействие интенциональностей, Сартр противопоставил трансцендентальному эго Э. Гуссерля как априорной модернистской абстракции.

ми и смыслами [11, р. 18]. В понимании В. Вельша трансверсальный разум имеет проникающий характер, способен «пронзать» пласты культурных различий, проникать сквозь дискурсы и тексты, типы рациональности в обеспечение контакта между ними. Этот тип разума предполагает субъекта, который не стремится к преобладанию и господству, а является носителем и представителем определенного типа коммуникации. Он актуализирует пронцаемость субъективности и способность к переходам от одного типа рациональности к другому. Идея пронизывания созвучна и интенции доклада Н.И. Лапина применительно к сопряжению АСК-характеристик, и, возможно, трансверсальность взаимодействия можно считать одним из следствий развития АСК-сообщества.

Трансверсальный разум у В. Вельша оказывается основой транскультурности, которая отражает современный мир во всем его многообразии и указывает на то, что культурные детерминанты и универсалии проходят сквозь культуры¹⁹. С помощью этого понятия преодолевается этнически фундированное понимание культуры, предполагающее размежевание с другими культурами. Концепт транскультурности выдвигает в центр внимания субъекта особого типа, который сам становится множественным и конституируется в качестве целого в силу своей способности совершать переходы между частями своего тождества. Он связывает различные культурные потоки в данный промежуток времени и в данной ситуации, контексте, интеракции. Задача при этом, согласно В. Вельшу, состоит в том, чтобы найти формы единства «других», которые не потеряли бы собственной идентичности. «Другой» в составе целостности должен остаться «другим» – самим собой.

Транскультурность мыслится Вельшем и как проект культуры будущего, которая будет находиться по ту сторону господствующих монокультурных проектов. По некоторым оценкам, концепт трансверсальности представляет сбалансированное решение проблемы радикального ценностного плюрализма [8]. Можно предположить, что именно идея будущего сегодня с утратой телеологических социально-политических и культурных проектов находится в кризисе. Будущее воспринимается не как движение вперед, что соответствовало прежним схемам прогресса, идущим от Просвещения. Скорее оно воспринимается сегодня как время грядущих угроз, связанных с глобальными катастрофами, страхом войны, ростом потребления, духовной деградацией или негативными следствиями развития техники, что усиливает ощущение уязвимости человеческого и культурного существования и актуализирует вопрос о смысле истории. Возможно, понимание истории цивилизации и определение векторов ее современного становления через всечеловеческий проект мирового устройства (как взаимодействие и диалог всего совокупно-

¹⁹Концепты межкультурности и мультикультурности, по мнению Вельша, не решают проблемы взаимодействия культур.

го богатства культурных достижений, богатства способов смыслополагания), а также идею трансверсального разума могут открыть формы преодоления видения будущего как угрозы.

В заключение хотелось бы отметить, что Н.И. Лапиным проделана большая работа по осмыслению корпуса методологических подходов, значимых для мегапроекта. Однако очень важно было бы дополнительное уточнение авторских позиций относительно того, что дает АСК-подход применительно к данному проекту, какой вклад он может внести в понимание цивилизации в контексте современного социально-философского дискурса.

Кроме того, важно прояснить также и роль «универсалии» как метода, который, судя по всему, имеет особое значение в видении Н.И. Лапиным задач проекта. В тексте находим различные ракурсы упоминания термина «универсалия». Согласно употреблению слова «универсалия» в тексте, автор относит к нему разные формы природной, социальной и культурной реальности: «человек», «история», «природа», «сообщество». Соответственно, мы находим разные сочетания слов: универсалия человека, универсалия истории, универсалия сообщества, показывающие предельно широкое толкование универсалий.

Тот методологический размах, который мы наблюдаем в докладе, может иметь свои погрешности, связанные с трактовкой определенных понятий и идей, имеющих свою историю интерпретации в философии культуры. Так, исходя из текста не вполне ясно, как трактуется понятие универсалии и как оно может быть использовано в проекте в конкретном методологическом русле. Разумеется, это русло применительно к задачам проекта еще предстоит разрабатывать. В связи с этим возникает вопрос, не следует ли вести речь именно о культурных или мировоззренческих универсалиях (а не о универсалиях человека и природы), как они в основном и трактуются в современной философии культуры, фиксируя сложившиеся понятия и образцы, выраженные в языке, через содержание которых человек понимается как культурное существо, становится культурным существом?

В.С. Степин, характеризуя философский анализ оснований культуры, говорит о мировоззренческих универсалиях культуры как предметной области сопоставления доминантных смыслов исторически сложившейся культуры с предельно общими теоретическими конструктами (категориями) философии. Универсалии культуры выступают здесь культурными схемами рационального мышления, восприятия человеком мира, его понимания и переживания. Сходный смысл усматривается в следующей фразе Н.И. Лапина: «Напомню ранее высказанное положение: чтобы раскрыть конкретный характер связи человека и его истории, необходимо уяснить состав и соотношение

универсалий, характеризующих человека и его сообщества, в том числе цивилизации». Здесь универсалия звучит в философско-культурном значении как метод исследования и понимания цивилизации через культуру.

Думается, что этот смысл следует считать основным. Нельзя вместе с тем не отметить, что «уяснить состав и соотношение универсалий, характеризующих человека и его сообщества, в том числе цивилизации» является чрезвычайно масштабной задачей, которой может быть посвящен отдельный мегапроект.

В.С. Степин предлагает исследовательский ход, о котором следует вспомнить: понимать универсалии через ценности, в свою очередь позволяющие определить формы солидарности индивидов и их коллективных связей. Базисные ценности, представленные универсалиями культуры, и опирающееся на них многообразие образцов поведения, социальных ролей, знаний, норм при их усвоении личностью определяют ее самоидентификацию, принадлежность к некоей социальной общности [7]. В связи с этим интерпретация многолетних социологических исследований ценностей, организованных Н.И. Лапиным (с определением терминальных и инструментальных ценностей), может внести весомый вклад в понимание специфики современного российского самосознания (как отдельной задачи проекта).

Еще одна небольшая ремарка по ходу текста доклада. Начало цивилизации Н.И. Лапин относит к возникновению оседлых сообществ, занимающихся земледелием и скотоводством. Ранняя (первичная, локальная) цивилизация рассматривается как собственно человеческий способ выделения людей из окружавшего их природного и дикарско-варварского человеческого хаоса. «Центрированная на человеке упорядоченность производящего жизнеобеспечения отличала жизнеустройство людей ранних цивилизаций от доцивилизированной жизни иных, дикарско-варварских сообществ людей, которые на обширных, преимущественно равнинных, предгорных и горных территориях занимались скотоводством, в основном вели кочевой образ жизни и были привержены более архаичным общинно-племенным ценностям, во многом *пиратским*, ориентированным на захват того, что создается в поселениях оседлых земледельцев, особенно в городах».

Самое время вспомнить весьма любопытную работу, в которой на примере крито-микенской цивилизации показывается нечто иное, а именно – развитие цивилизации благодаря взаимовлиянию пиратства (как проявления доцивилизированной жизни, согласно Н.И. Лапину) и государства. Ее автор, говоря о Крите – первой в истории морской державе, – обосновывает, что опасность морских набегов делала необходимым развитие государства как основы функционирования земледелия, способствовала накоплению в рамках общины «гражданских» свойств [4, с. 234]. Только в бассейне Эгейского моря возникла уникальная ситуация: под давлением постоянной и растущей

внешней угрозы социальное регулирование развивалось в положительном ключе. Решающую роль в этом сыграли пираты и специфика их ремесла – они занимались разбоем, и они же являлись знатоками морского дела и открывали новые пространства и возможности. Пираты, государство и земледельческая община оказываются в единой системе, где одно влияет на другое, усиливает его. Переплетение пиратских, земледельческих и гражданских свойств отмечается как «естественная черта» в ряде сохранившихся литограмм, фиксирующих отношения между городами [4, с. 210].

В жизни греков гомеровского периода основная часть их деятельности носит ритуальный характер и в силу цикличности и многократного повтора ориентирована на прошлое²⁰. Исключение составляют мореплавание и пиратское ремесло, которые давали простор развитию творчества, рискованной деятельности, где и набег, и защита, могли быть своеобразными актами творчества (достаточно вспомнить троянского коня). Угроза сдвига судьбы актуализирует особую школу культурного творчества [Там же, с. 223]. Крито-микенская культура стала решающим прорывным элементом европейской истории и истории человечества. И автор, М.К. Петров, призывает приглядеться к палубе пиратского корабля как первой творческой лаборатории человека для понимания цивилизации того времени.

Можно вспомнить также гипотезу А. Вебера, которая упоминается в работе К. Ясперса «Истоки истории и ее цель» (хотя и критически) и связана с оценкой вторжения кочевых индоевропейских народов из Центральной Азии в Китай, Индию и Запад. Согласно этой гипотезе, героико-трагическое сознание, связанное с постоянным риском, присущее племенам-завоевателям, сыграло свою роль в становлении осевой эпохи благодаря сложной связи факторов жизни кочевых и оседлых сообществ. Зарождение цивилизации, таким образом, необходимо понимать, учитывая «граничность» существования сообществ в разных ее смыслах, в том числе граничность оседлого и кочевого образов жизни.

Касавина Надежда Александровна – доктор философских наук, доцент, ведущий научный сотрудник Института философии РАН.
109240, Россия, Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.

Nadezhda A. Kasavina – Sc.D. in Philosophy, Associate professor, Leading research fellow, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.
109240, 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, Moscow, Russia.

kasavina.na@yandex.ru

²⁰Любопытным художественным примером жизни такого сообщества является роман К.С. Льюиса «Пока мы лиц не обрели».

Список литературы

1. *Аверинцев С.С.* Глубокие корни общности // Лики культуры. Альманах. Т. 1. М.: Юрист, 1995. 439 с.
2. *Аверинцев С.С.* Ясперс // Философская энциклопедия: в 5 т. Т. 5. М.: Советская энциклопедия, 1970. 621 с.
3. Мамардашвили М.К. Беседы о мышлении. М.: Фонд Мераба Мамардашвили, 2015. 816 с.
4. *Петров М.К.* Пираты Эгейского моря и личность // *Петров М.К.* Искусство и наука. Пираты Эгейского моря и личность. М.: РОССПЭН, 1995. 140 с.
5. *Порус В.Н.* От «логики смысла» – к судьбам России (Размышление над книгой А.В. Смирнова «Всечеловеческое vs общечеловеческое») // Вопросы философии. 2020. № 6. С. 201–213.
6. *Смирнов А.В.* Всечеловеческое vs общечеловеческое. М.: Садра: Издательский Дом ЯСК, 2019. 216 с.
7. *Степин В.С.* Философский анализ универсалий культуры // Гуманитарные науки. Вестник Финансового университета. 2011. № 1. С. 8–17.
8. *Чукин С.Г.* В поисках утраченного единства: концепт трансверсальности у Вольфганга Вельша // Вестник Ленинградского государственного университета им. А.С. Пушкина. 2010. Т. 2. № 1. С. 57–64.
9. *Ясперс К.* Смысл и назначение истории. М.: Республика, 1994. 527 с.
10. *Sartre J.P.* Transcendence of the Ego: An Existentialist Theory of Consciousness / Trans. by F. Williams and R. Kirkpatrick. New York: Hill and Wang, 1991.
11. *Guattari F.* Molecular Revolution: Psychiatry and Politics / Trans. by R. Sheed. Harmondsworth: Penguin Books, 1964.
12. *Welsch W.* Vernunft. Die Zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft. Frankfurt am Main, 1995.
13. *Welsch W.* Transkulturalität. Zwischen Globalisierung und Partikularisierung // Interkulturalität – Grundprobleme der Kulturbegegnung. Mainz: Mainzer Universitätsgespräche Sommersemester, 1998.

References

1. *Averincev S.S.* Glubokie korni obshchnosti // Liki kul'tury. Al'manah. T. 1. M.: Yurist, 1995. 439 s.
2. *Averincev S.S.* Yaspers // Filsofskaya enciklopediya: v 5 t. T. 5. M.: Sovetskaya enciklopediya, 1970. 621 s.
3. Mamardashvili M.K. Besedy o myshlenii. M.: Fond Meraba Mamardashvili, 2015. 816 s.
4. *Petrov M.K.* Piraty Egejskogo morya i lichnost' // *Petrov M.K.* Iskusstvo i nauka. Piraty Egejskogo morya i lichnost'. M.: ROSSPEN, 1995. 140 s.
5. *Porus V.N.* Ot «logiki smysla» – k sud'bam Rossii (Razмышlenie nad knigoy A.V. Smirnova «Vsechelovecheskoe vs obshchechelovecheskoe») // Voprosy filosofii. 2020. № 6. S. 201–213.
6. *Smirnov A.V.* Vsechelovecheskoe vs obshchechelovecheskoe. M.: Sadra: Izdatel'skij Dom YASK, 2019. 216 s.
7. *Stepin V.S.* Filsofskij analiz universalij kul'tury // Gumanitarnye nauki. Vestnik Finansovogo universiteta. 2011. № 1. S. 8–17.
8. *Chukin S.G.* V poiskah utrachennogo edinstva: koncept transversal'nosti u Vol'fganga Vel'sha // Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta im. A.S. Pushkina. 2010. T. 2. № 1. S. 57–64.

-
9. Yaspers K. Smysl i naznachenie istorii. M.: Respublika, 1994. 527 s.
 10. Sartre J.P. Transcendence of the Ego: An Existentialist Theory of Consciousness / Trans. by F. Williams and R. Kirkpatrick. New York: Hill and Wang, 1991.
 11. Guattari F. Molecular Revolution: Psychiatry and Politics / Trans. by R. Sheed. Harmondsworth: Penguin Books, 1964.
 12. Welsch W. Vernunft. Die Zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft. Frankfurt am Main, 1995.
 13. Welsch W. Transkulturalität. Zwischen Globalisierung und Partikularisierung // Interkulturalität – Grundprobleme der Kulturbegegnung. Mainz: Mainzer Universitätsgespräche Sommersemester, 1998.