

— — — — —
ПРОБЛЕМЫ
— — — — —
ЦИВИЛИЗАЦИОННОГО РАЗВИТИЯ

2020. Том 2. Номер 2

Главный редактор

В.Н. Шевченко (Институт философии РАН, Москва, Россия)

Зам. главного редактора

В.И. Спиридонова (Институт философии РАН, Москва, Россия)

Ответственный секретарь

И.М. Угрин (Институт философии РАН, Москва, Россия)

Заведующий редакцией

Б.В. Грачёв (Институт философии РАН, Москва, Россия)

Редакционная коллегия

Кара-Мурза Алексей Алексеевич (Институт философии РАН), Лапин Николай Иванович (Институт философии РАН), Лепский Владимир Евгеньевич (Институт философии РАН), Лисеев Игорь Константинович (Институт философии РАН), Никольский Сергей Анатольевич (Институт философии РАН), Резник Юрий Михайлович (Институт философии РАН), Сиземская Ирина Николаевна (Институт философии РАН), Смирнов Андрей Вадимович (Институт философии РАН), Степанянц Мариэтта Тиграновна (Институт философии РАН), Федорова Мария Михайловна (Институт философии РАН), Черняев Анатолий Владимирович (Институт философии РАН).

Учредитель и издатель: Федеральное государственное бюджетное учреждение науки Институт философии Российской академии наук

Периодичность: 2 раза в год.

Журнал зарегистрирован Федеральной службой по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзор). Свидетельство о регистрации СМИ: Эл № ФС77-76168 от 08 июля 2019 г.

Публикуемые материалы прошли процедуру рецензирования и экспертного отбора.

При частичном или полном воспроизведении опубликованных материалов ссылка на «Проблемы цивилизационного развития» обязательна. Ответственность за достоверность приведенных сведений несут авторы статей.

Адрес редакции: Российская Федерация, 109240, Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1, оф. 422.

Тел.: +7 (495) 697-91-89

E-mail: info@civstudies.ru

Сайт: <https://civstudies.ru>

— ≡ CIVILIZATION ≡ —
STUDIES REVIEW

2020. Volume 2. Number 2

Editor-in-Chief:

Vladimir N. Shevchenko (Institute of Philosophy, RAS, Moscow, Russia)

Deputy Editor-in-Chief:

Valeria I. Spiridonova (Institute of Philosophy, RAS, Moscow, Russia)

Executive Editor:

Ivan M. Ugrin (Institute of Philosophy, RAS, Moscow, Russia)

Managing Editor:

Bogdan V. Grachev (Institute of Philosophy, RAS, Moscow, Russia)

Editorial Board

Alexey A. Kara-Murza (Institute of Philosophy RAS, Moscow, Russia), Nikolay I. Lapin (Institute of Philosophy RAS, Moscow, Russia), Vladimir E. Lepskiy (Institute of Philosophy RAS, Moscow, Russia), Igor K. Liseev (Institute of Philosophy RAS, Moscow, Russia), Sergey A. Nickolsky (Institute of Philosophy RAS, Moscow, Russia), Yuriy M. Reznik (Institute of Philosophy RAS, Moscow, Russia), Irina N. Sizemskaya (Institute of Philosophy RAS, Moscow, Russia), Andrey V. Smirnov (Institute of Philosophy RAS, Moscow, Russia), Marietta T. Stepanyants (Institute of Philosophy RAS, Moscow, Russia), Maria M. Fedorova (Institute of Philosophy RAS, Moscow, Russia), Anatoly V. Chernyaev (Institute of Philosophy RAS, Moscow, Russia).

Publisher: Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.

Frequency: 2 times per year.

The journal is registered with the Federal Service for Supervision of Communications, Information Technology, and Mass Media (Roskomnadzor). The Mass Media Registration Certificate No. FC77-76168 on 08 July 2019.

All materials published in the “Civilization Studies Review” undergo peer review process.

No materials published in “Civilization Studies Review” can be reproduced, in full or in part, without an explicit reference to the Journal. Statements of fact and opinion in the articles in “Civilization Studies Review” are those of the respective authors and contributors and not of “Civilization Studies Review”.

Editorial address: 109240, 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, Russian Federation.

Tel.: +7 (495) 697-91-89

E-mail: info@civstudies.ru

Website: <https://civstudies.ru>

СОДЕРЖАНИЕ

ЦИВИЛИЗАЦИОННЫЙ ПРОЕКТ – ИДЕЯ, ЦЕЛИ, ИДЕОЛОГИЯ

Ю.М. Резник Логика «дуальных цивилизаций» и их интегральных альтернатив
(опыт проектной реконструкции концепций П.А. Сорокина и А.В. Смирнова).....5

МЕТОДОЛОГИЯ ЦИВИЛИЗАЦИОННОГО ПОДХОДА

В.Н. ШЕВЧЕНКО Цивилизация vs латентное варварство
и цивилизационный проект.....30

МНОГОВЕКТОРНОСТЬ РАЗВИТИЯ СОВРЕМЕННОГО МИРА

Ф.Н. БЛЮХЕР Цивилизационные исследования: сложности реализации.....49

ИСТОРИЧЕСКАЯ ТРАДИЦИЯ И СОВРЕМЕННЫЕ ЦИВИЛИЗАЦИИ

Ю.Д. ГРАНИН «Цивилизационный подход». Становление и эволюция.....65

КУЛЬТУРА И ЦИВИЛИЗАЦИЯ

С.Г. ИЛЬИНСКАЯ, В.И. РЫЖКОВА Цивилизационная специфика
архетипических образов русской и европейской сказок
(опыт сравнительного исследования).....86

РЕЦЕНЗИИ

В.И. СПИРИДОНОВА Россия как цивилизация будущего //
Вопросы социальной теории: Научный альманах. Т. XII /
Под ред. Ю.М. Резника.....107

TABLE OF CONTENTS

CIVILIZATION PROJECT – IDEA, GOALS, IDEOLOGY

YURIY M. REZNIK Logic of “dual civilizations” and integral alternatives
(reconstruction of the concepts by Pitirim A. Sorokin and Andrey V. Smirnov).....5

METHODOLOGY OF CIVILIZATIONAL APPROACH

VLADIMIR N. SHEVCHENKO Civilization vs latent barbarism
and the civilization project.....30

MULTI-VECTOR DEVELOPMENT OF THE MODERN WORLD

FEDOR N. BLUCHER Civilization research: implementation difficulties.....49

HISTORICAL TRADITION AND MODERN CIVILIZATIONS

YURIY D. GRANIN “Civilizational approach”. Formation and evolution.....65

CULTURE AND CIVILIZATION

SVETLANA G. ILINSKAYA, VARVARA I. RYZHKOVA
Comparative research of archetypical images of Russian and European fairy tales.....86

REVIEWS

VALERIA I. SPIRIDONOVA Russia as a Civilization of the Future //
Issues of Social Theory. Scientific Almanac. Vol. XII / Edited by Yu.M. Reznik.....107

ЦИВИЛИЗАЦИОННЫЙ ПРОЕКТ – ИДЕЯ, ЦЕЛИ, ИДЕОЛОГИЯ

Ю.М. Резник

Логика «дуальных цивилизаций» и их интегральных альтернатив (опыт проектной реконструкции концепций П.А. Сорокина и А.В. Смирнова)

Yuriy M. Reznik

Logic of “dual civilizations” and integral alternatives (reconstruction of the concepts by Pitirim A. Sorokin and Andrey V. Smirnov)

Постижение не только иных культур, но и других исследовательских позиций требует в немалой степени от автора рефлексивности и умения вживаться в мир идей. Именно это и попытался сделать автор данной статьи, сравнивая два разных и разделенных большим промежутком времени подхода к проектированию цивилизационного развития России. При этом он использовал метод проектной реконструкции, задав собственные параметры предмета и процесса цивилизационного проектирования, понимаемого в основном не в организационно-практическом плане, а в концептуальном ключе.

Анализируя проектные возможности, заложенные в подходах П.А. Сорокина и А.В. Смирнова, автор последовательно рассматривает предмет проектирования (цивилизации), его методологию (версии логико-смыслового подхода), образы желаемого будущего и предполагаемые пути их практического воплощения. Оба подхода пытаются преодолеть логический дуализм, указывающий на существование двух несовместимых по сути базовых логик культуры, и построить их интегральную альтернативу, что приводит к разным версиям логического альтернативизма.

В качестве такой альтернативы выступает у П.А. Сорокина идеалистическая цивилизация, к которой Россия может прийти путем конвергенции преимуществ чувственной и идеациональной суперкультурных систем, а у А.В. Смирнова – «всечеловеческая цивилизация» как реальное воплощение логики всесубъектности и принципа единства множественности.

Ключевые слова: цивилизация, цивилизационное развитие, Россия, цивилизационный подход, логико-смысловой подход, логический дуализм, интегральная модель цивилизации, идеациональная культура, идеалистическая культура, субстанциальная логика, процессуальная логика, всесубъектность, всечеловечность.

Understanding not only other cultures, but also other research positions requires to a large extent the author's reflexivity and ability to get used to the world of ideas. This is exactly what the author of this article has tried to do, comparing two different and separated by a long period of time approaches to the design of civilizational development in Russia. At the same time, he used the method of project reconstruction, setting his own parameters for the subject and process of civilizational design, which is understood mainly not in organizational and practical terms, but in a conceptual way.

Analyzing the design possibilities inherent in the approaches of P.A. Sorokin and A.V. Smirnov, the author consistently considers the subject of design (civilization), its methodology (versions of the logical-semantic approach), images of the desired future and the proposed ways of their practical implementation. Both approaches try to overcome the logical dualism that indicates the existence of two essentially incompatible basic logics of culture, and build their integral alternative, which leads to different versions of logical alternativism.

This alternative is represented by P.A. Sorokin's idealistic civilization, to which Russia can come by converging the advantages of sensuous and ideational super-cultural systems, and by A.V. Smirnov's "all-human civilization" as a real embodiment of the logic of all-subjectivity and the principle of unity of plurality.

Keywords: civilization, civilizational development, Russia, civilizational approach, logical-semantic approach, logical dualism, integral model of civilization, ideational culture, idealistic culture, substantive logic, procedural logic, all-subject, all-humanity.

Предисловие

Данная статья подготовлена в рамках исследовательского направления «Российский проект цивилизационного развития», разрабатываемого Институтом философии РАН в течение последних лет. Целью исследования является определение теоретических и методологических связей между проектом суперкультурной системы П.А. Сорокина [6] и проектом всечеловечности В.А. Смирнова [5] в контексте концептуального проектирования российской цивилизации. Обе концепции можно рассматривать как разные варианты цивилизационного проекта (см. прим. 1). Между позициями обоих авторов имеются, наряду со сходством, принципиальные различия, которые оказались актуальными для анализа сегодняшних цивилизационных реалий России.

Непосредственным поводом к написанию статьи послужили труды П.А. Сорокина, в т. ч. «Социальная и культурная динамика», в которой представлена теория смены социокультурных типов цивилизационного развития, и книга А.В. Смирнова «Всецеловеческое vs общечеловеческое», где «объяснено различие исходных интуиций для субстанциональной логики смыслополагания, развернутой в опыте европейской культуры, и процессуальной, развернутой в опыте арабо-мусульманской культуры» [5, с. 3].

Нужно признать, что исследовательские линии Сорокина и Смирнова разделены принципиально разными подходами к пониманию ключевых по-

нятий, в т. ч. центрального понятия «логика смысла». Об этом пишет и сам А.В. Смирнов: «Идея П. Сорокина заключается в том, что логика как таковая, взятая как формальные законы, управляющие выводом следствий из посылок, одинакова для всех, универсальна. А содержательная часть – то, что он называет “смысл” – может различаться в разных культурах. Логика у него оказывается универсальным инструментом, “обрабатывающим” разное исходное содержание, что и обуславливает различие культур, точнее, типов культур» [5, с. 31]. Однако, на мой взгляд, Сорокин мало уделяет внимания и формальной стороне логики в ее традиционном понимании, предлагая в свою очередь разного рода «логизмы» собственного изобретения (типологии, схемы, формулы и пр.).

В соответствии с выделенными далее этапами цивилизационного проектирования необходимо реконструировать различные концептуальные «блоки» обоих проектов, в т. ч. предметный блок (предмет проектирования и его исходное состояние), методологический блок (способ построения будущего), типологический блок (дифференциация образов цивилизаций, отделение желаемого состояния от не желаемого); конвенционально-практический блок (определение возможных путей согласования и реализации проекта).

Предмет проектирования. Понятие «цивилизация»

Предметом концептуального проектирования выступает цивилизация, взятая в ее конкретно-историческом и локальном измерениях. Ее же исходное состояние, в т. ч. в России, определяется авторами проектов по-разному.

Позиция П.А. Сорокина. Понятие «цивилизация» чаще всего соотносят с представлениями о культуре. Однако П.А. Сорокин проводит между культурой и цивилизацией более четкую границу. Под цивилизацией он понимает широкую социокультурную общность, которая складывается на базе крупной культурной системы или суперсистемы и представляет собой реальную причинно-смысловую целостность, отличную от малых культурных систем, нации, государства, других политических, религиозных, расовых, этнических систем или групп.

Цивилизационное развитие он рассматривает, с одной стороны, как смену социокультурных порядков, а с другой, как процесс усложнения возможностей конкретной цивилизации и ее движение в сторону преобразования в интегральную суперкультурную систему. «Высшим» уровнем такого развития он считает идеалистическую систему, которая возникает в результате культурной интеграции других систем.

Позиция А.В. Смирнова. Цивилизация же у А.В. Смирнова выступает объективированной культурой, воплощенной в материале (артефактах) и конституированной вне человека. Она есть не что иное, как «материаль-

ное тело культуры». Другими словами, это – ставшая культура, или культура, застывшая «в материале» (в виде артефактов), а также культура, взятая в единстве ее объективных и субъективных аспектов [5, с. 207].

Сходным образом оба мыслителя рассматривают структурное содержание цивилизации. П.А. Сорокин включает в состав цивилизации особый тип ментальности, религиозные системы, формы искусства и знания. А.В. Смирнов же под термином «цивилизация» понимает разные сегменты культуры, в т. ч. достижения науки, начиная с механики и кончая материаловедением, эстетику, представленную через дизайн, этику, системы безопасности и многое другое [5, с. 61].

Цивилизация, на взгляд П.А. Сорокина, характеризуется в первую очередь особым способом мышления (ментальности) и соответствующим ему жизненным укладом или образом жизни. Отделить культуру от цивилизации по другому (чем принято считать) основанию сложно. А.В. Смирнов считает, что «цивилизация – это не абсолютно однородное, там есть какое-то ядро и есть периферийные области, которые находятся под его влиянием, есть центры, которые могут перемещаться» [2, с. 298]. Он включает в цивилизационный проект формы политического устройства, системы ценностей, а также мировоззренческие системы, в т. ч. представления о добре и зле, предназначении человека и пр.

Сравнение позиций. Итак, мы имеем два разных определения цивилизации и ее структуры, хотя каждое из них включает в себя то или иное понимание культуры. В первом случае оно связано с суперкультурными системами (П.А. Сорокин), а во втором указывает на ставшую, объективированную культуру, охватывающую всю совокупность артефактов, доступных данному обществу, включая технику, технологии и инфраструктуру или искусственную материальную среду (А.В. Смирнов). При этом оба мыслителя характеризуют культуру как системообразующий фактор или компонент цивилизации. Предположительно для Сорокина таким фактором выступают «высшие ценности», а для Смирнова – ее «ядро», состоящее из основополагающих смыслов и системы ценностей. Другими словами, «ядро» или «стержень» цивилизации находится в культуре, ее же «тело» состоит из вещей, созданных людьми, т. е. артефактов.

Что же нам следует считать исходным состоянием объекта цивилизационного проектирования? Для П.А. Сорокина таким состоянием является историческая комбинация цивилизаций, сложившаяся в 20–30-х гг. прошлого века, развитие которых он стремится показать на исторических примерах, приводя многочисленные факты и доказательства из области экономики, политики, искусства, религии и т. д. Для А.В. Смирнова исходным состоянием выступает, скорее всего, мир цивилизаций XXI в., в котором место России еще до конца не определено.

На мой взгляд, авторы проектов соотносятся не только с разными историческими эпохами, но и с разными цивилизационными картами мира. Так, во времена П.А. Сорокина еще существовал Советский Союз, претендовавший вместе с другими странами социалистического лагеря на особый цивилизационный статус и находящийся в ситуации военно-политической (и иной) конфронтации с западной цивилизацией и, прежде всего, с США. А.В. Смирнов как наш современник имеет дело уже с другой исторической ситуацией, существенной чертой которой является переход к новой волне столкновения мировых цивилизаций, где главными геополитическими фигурантами выступают уже не столько Россия и Запад, а сколько США и Китай.

Думаю, что П.А. Сорокин пытается примирить две цивилизации, господствующие в середине XX в. (США и СССР), и построить их интегральную альтернативу. По мнению же А.В. Смирнова, сегодняшняя Россия, пережившая в конце прошлого века настоящий цивилизационный разлом, не осознала до конца свою цивилизационную идентичность, а значит ей еще только предстоит все осмыслить, прежде чем ступить на новый путь развития.

Таковы исходные предпосылки обоих проектов, которые еще предстоит конкретизировать.

Методология цивилизационного проектирования. Логико-смысловой подход

Логико-смысловой подход к исследованию культур и цивилизаций разрабатывался еще начиная с середины прошлого века. Одним из первых его описание предложил П.А. Сорокин. А.В. Смирнов приводит современную интерпретацию данного подхода.

Позиция П.А. Сорокина. П.А. Сорокин так определил свое понимание данного подхода: «Сущность логико-смыслового метода познания состоит... в нахождении основного принципа (“основания”), который пронизывает все компоненты, придает смысл и значение каждому из них и тем самым из хаоса разрозненных фрагментов создает космос» [6, с. 34]. И далее П.А. Сорокин конкретизирует свою логико-смысловую интерпретацию цивилизации или культуры. По его мнению, логика смыслов – это высшая форма культурной интеграции, которая может быть положена в основу классификации цивилизаций как суперкультурных систем. В этом плане цивилизации представляют собой логико-смысловые единства. Благодаря такому единству бесконечное многообразие явлений превращается в «устойчивые стили, типичные формы и значимые образцы» [6, с. 28]. И общим знаменателем при этом становится главный смысл или идея, которые «пронизывают все логически связанные элементы» [6, с. 29].

Следовательно, логико-смысловой подход в трактовке П.А. Сорокина позволяет акцентировать внимание на логико-смысловом единстве (интеграции) цивилизации как социокультурной целостности. И в таком единстве должны присутствовать, с его точки зрения, единообразный «главный смысл», целостность, логическая связанность элементов, артикулированные «высшие ценности и смыслы», акцент на духовной стороне культуры, культурно-историческое и стилевое своеобразие культуры. При этом необходимо отметить, что П.А. Сорокин, используя логико-смысловой подход, нередко сбивается на описание содержательных характеристик проектируемых им социокультурных систем.

Таким образом, цивилизация складывается, по Сорокину, вокруг суперкультурной системы, которая задает «высшие смыслы и ценности», и в виде социокультурной общности, организованной в виде государства, нации и других институтов. Важным основанием, необходимым для ее логического «связывания» в единое целое, выступает культурный смысл или основополагающая ценность, которая становится главной особенностью данной цивилизации.

Позиция А.В. Смирнова. В отличие от подхода П.А. Сорокина, логико-смысловой подход А.В. Смирнова ориентирован на раскрытие возможностей сплошной, а не выборочной интерпретации (анализ отдельных фактов и текстов), исходя из материала культуры и ее логики. А в отличие от цивилизационного подхода в целом, он указывает на сам принцип построения этого содержания и конкретный способ смыслополагания.

Такой подход позволяет преодолеть логические ограничения двух стратегий исследования культур – универсалистской и цивилизационной. «Но ни та, ни другая стратегии не обращают внимания на то, как склеен субъект с предикатом, по какой логике. А это и есть суть логико-смыслового подхода. Увидеть, что такая логика субъект-предикатного склеивания есть. Это во-первых. Во-вторых, понять, что она вариативна. И, в-третьих, увидеть, что все разнообразие содержания если и не выводится, в смысле строгой дедукции, полностью из различия этих способов смыслополагания, но все же всегда имеет под собой эту основу» [3, с. 278]. Следовательно, задача логико-смыслового подхода заключается, по А.В. Смирнову, в том, чтобы *увидеть различие схематизмов мышления, их параллельность и несводимость.*

Сравнение позиций. Обе версии логико-смыслового подхода сближают друг с другом попытки выйти из тесных рамок логического дуализма, согласно которому в центре цивилизационного развития современного мира находятся две противоборствующие («дуальные») цивилизации, которые условно составляют «центр» мира цивилизаций. Их взаимодействия находятся в ситуации постоянного балансирования. Каждой из сторон такой цивилизационной дуальности присуща своя, базовая логика культуры, несов-

местимая с логикой другой культуры (чувственная и идеациональная у П.А. Сорокина, субстанциальная и процессуальная у А.В. Смирнова). Между ними могут находиться «промежуточные» типы цивилизации, которые имеют второстепенное значение, хотя и оказывают влияние на «центр».

На мой взгляд, авторы обоих проектов стремятся построить собственную модель логического альтернативизма, согласно которому та или иная цивилизация может интерпретироваться субъектами цивилизационного проектирования множеством разных способов и на основании предложенных логических альтернатив, т. е. моделей культурных логик, позволяющих системе найти приемлемый для нее способ смыслополагания. С этой точки зрения каждая страна (общество) или группа стран (система обществ) вправе эксплицитно выразить собственную логику культуры, адекватную ее цивилизационному пути. Иначе говоря, цивилизационное развитие страны (или группы стран) должно осуществляться с учетом логики развития ее собственной культуры, а не вопреки ей.

Дифференциация образов цивилизационного развития. Типологии культурных логик и ментальностей

Позиция П.А. Сорокина. В соответствии со своей версией логико-смыслового подхода П.А. Сорокин предложил описание трех типов логики культуры, лежащих в основе деления цивилизаций и отличающихся друг от друга особой ментальностью, собственной системой знания, образцом религии, особой формой искусства, нравами и законами поведения, самостоятельной экономической и политической организацией, а также специфическим типом личности. Соответственно он выделяет следующие типы:

1) *чувственный* (*sensate*), в котором преобладает эмпирически-чувственное восприятие и оценка действительности преимущественно с утилитарной и гедонистической точки зрения, т. е. преобладает «логика чувств» и логика наслаждения;

2) *идеациональный тип* (*ideational*), где преобладают сверхчувственные, духовные ценности, поклонение некоему Абсолюту, Богу или Идее, т. е. «логика веры» и логика самоотречения;

3) *идеалистический тип* (*idealistic*) (или интегральный), представляющий некий синтез чувственного и идеационального типов, где чувство уравновешивается интеллектом, вера – наукой, эмпирическое восприятие – интуицией, т. е. «логика разума».

К чувственному типу Сорокин относил греко-римскую цивилизацию III–IV вв. н. э. и западную культуру последних пяти веков, начиная с эпохи Возрождения до нашего времени, к идеациональному типу – цивилизацию раннесредневекового и христианского Запада (с VI по XIII в.), а также рос-

сийскую цивилизацию, к идеалистическому – цивилизацию эпохи Возрождения и цивилизации будущего, базирующиеся на интегральном способе организации культуры. Между основными типами культуры и ментальности возникают «промежуточные» формы: «циничная чувственная ментальность», склонная к маскировке своих истинных ценностей и притворству, и «псевдоидеациональная ментальность».

Приведу вначале сокращенный вариант типологии цивилизаций, предложенной П.А. Сорокиным (см. Табл. 1):

Таблица 1.

Основания (посылки) проектирования	Чувственная цивилизация	Идеациональная цивилизация	Идеалистическая («интегральная») цивилизация
<i>Природа реальности</i>	Становление как процесс эволюции и преобразования социокультурного мира	Сверхчувственное, нематериальное и непреходящее бытие	Многогранная реальность непреходящего Бытия и непрекращающегося Становления
<i>Цели и потребности</i>	Преобладание физических потребностей	Преобладание духовных потребностей	Соединение материальных и духовных потребностей
<i>Степень удовлетворения потребностей и целей</i>	Максимальное удовлетворение физических и чувственных потребностей («контроль человека над внешним миром»)	Максимальная степень удовлетворения духовных потребностей («контроль человека над самим собой»)	«Возвышение потребностей» (подчинение материальных потребностей духовным)
<i>Способы удовлетворения потребностей</i>	Преобразование или эксплуатация внешнего (предметно-чувственного) мира	Добровольная минимизация физических потребностей, вплоть до полного отказа от них	Самосовершенствование как преобразование чувственного мира в духовный

В итоговой таблице П.А. Сорокин приводит наряду с основными послылками «логические сопровождающие», необходимые для различения разных типов и подтипов культурной ментальности, положенных в основу различных моделей цивилизационного развития, в т. ч.: по характеру мировоззрения (смыслополагания); по объему контроля и власти; по характеру активности; Я-концепция; знание и истина; моральные и эстетические ценности; социальные и практические ценности.

Рассматривая крупные системы культуры, которые вошли в состав соответствующих цивилизаций, Сорокин в соответствии с принятыми им критериями выделяет несколько типов культурных систем [6, с. 68–79]:

1) системы с преобладанием аскетически-идеациональной ментальности (индуизм, буддизм, даосизм, некоторые культурные практики греко-римской культуры, в т. ч. стоицизм, мистика и пр.);

2) системы с активно-идеациональной культурной ментальностью (ранняя христианская цивилизация, культура «минцзя» в Китае и др.);

3) системы с активно-чувственной культурной ментальностью (современная западная культура);

4) системы с чувственно-пассивной ментальностью (некоторые культуры Древнего мира, Индии и Европы, поддерживающие культ удовольствия и наслаждения);

5) идеалистические и другие смешанные системы (культура эпохи Возрождения).

Каков можно сделать вывод, исходя из данных анализа типологической схемы Сорокина? В современном мире существуют и взаимодействуют друг с другом две базовые логики – идеациональная и чувственная, не считая промежуточных типов. Время чувственной культуры, господствующей последние столетия на Западе, подходит, по мнению Сорокина, к своему концу. Ей на смену должна прийти смешанная, идеалистическая культурная система. Подчеркиваю, должна. К сожалению, мне не удалось найти у Сорокина убедительных свидетельств в пользу того, что такая культура действительно уже пробивает себе дорогу в цивилизационном пространстве мира, хотя опыт социокультурной трансформации современного Китая дает некоторые основания для подобного прогноза. Можно предположить, что в ближайшее десятилетие нас ожидают и другие удивительные открытия в мире цивилизаций.

Позиция А.В. Смирнова. В отличие от Сорокина у Смирнова более полно проработана типология субстанциальной и процессуальной логик развития цивилизации или культуры, которые подразделяются в зависимости от преобладающих в них субъект-предикатных комплексов. «Термины “субстанциальный”, “процессуальный” имеют в этом контексте не метафизический, а логический смысл: они отсылают к предикационному механизму, основанному на определенном типе задания связности... Субстанциальная или процессуальная метафизика, хотя и дают свое имя соответствующим базовым когнитивным механизмам обеспечения связности, сами зависят от этих механизмов, а не наоборот. В этом смысле можно также говорить о субстанциальной или процессуальной логике, отсылая не к каким-то содержательным учениям, а к ядерному механизму связности, который обеспечивает в соответствующих логических системах очевидность и доказательность» [5, с. 54].

Следовательно, для понимания мира цивилизаций существует как минимум две оптики (видения) – субстанциальная и процессуальная. Причем невозможно видеть что-либо одновременно при помощи обеих логик. Событие, по Смирнову, является сырьем для нашего сознания, которое переплавляет его в эти две логики.

Субстанциальная логика доминирует, по мнению А.В. Смирнова, в западной цивилизации. В ней процесс понимается буквально как изменение субстанции во времени. Процессуальная логика преобладает в арабомусульманских странах. В европейской логике «пространство – это вмещилице субстанциальных вещей, а время существует как “рамка” для событий и действий» [1, с. 255]. Напротив, в арабомусульманском мире действие протекает вне времени или длительности. В нем присутствует процессуальный субъект, который «всегда является связкой двух, это не связка со всеми, для отдельного человека всегда существует кто-то другой, но не все вообще» [2, с. 303].

Третий вид логики у А.В. Смирнова – всесубъектность. И это есть связка всех со всеми или ситуация, когда мы проникаемся другими и становимся частью целого. «...Всесубъектность предполагает оправданность, как место каждого, которое дает субъекту полное право быть. Это включенность человека в общую систему, иначе он выпадает. А оправданность всего проистекает из оправданности каждого» [2, с. 303]. Можно предположить, что всесубъектность выступает у Смирнова в качестве «интегральной» логики (логики всечеловечности), которая, с его точки зрения, наиболее полно подходит для цивилизационного развития России.

Конкретизирую теперь позицию А.В. Смирнова, выстроив основания проектирования культур в собственной последовательности (см. Табл. 2).

Таблица 2.

Основания и признаки проектирования	Логика культур		
	Субстанциальная логика	Процессуальная логика	Логика всесубъектности
<i>Природа первичной реальности (мир «чистых» событий)</i>	Бытие как всеобъемлющее или наличие всего сущего	Осмысленность («утвержденность»)	Осмысленное бытие и бытие осмысленности
<i>Субъект-предикатный комплекс и качество связывания</i>	Связка субъекта и объекта, автономия личности	Связка действующего и претерпевающего, вовлеченность в пару	Связка всех со всеми, включенность в общую систему
<i>Способ смыслополагания</i>	Субстанциальный (мыслить нечто как субстанцию)	Процессуальный (мыслить нечто как «протекание»)	Всесубъектный (мыслить нечто как совместное творение)

<i>Структурная композиция сознания</i>	Теоретическое мышление (рационализм) – восприятие – язык	Чувственное восприятие – язык – теоретическое мышление	Органическое единство всех компонентов сознания
<i>Приоритетная сфера деятельности и отношение к ней</i>	Мир вещей («присутствие», «преобразование» и пр.)	Мир с другим («со-присутствие», «делание», «говорение» и пр.)	Мир людей («сотворчество», «сотрудничество», «сотрапезничество» и пр.)
<i>Преобладающая форма общения</i>	Общение между атомарными индивидами	Общение в паре («действующий – претерпевающий»)	Соборность («собирание»)
<i>Я-концепция и доминирующий тип идентичности</i>	Индивидуализм и самоидентификация	Со-субъектность и идентификация через другого	Всечеловечность и идентификация с общим делом
<i>Рефлексивная позиция</i>	Смоделировать возможную ситуацию, не меняя собственное мышление и сохраняя дистанцию с окружением	«Впустить в себя другого, перевоплотиться, стать другим»	Стремиться быть всем со всеми, проявляя разные грани своей индивидуальности

Таким образом, А.В. Смирнов предлагает свой вариант типологии культурных логик, являющихся основаниями для построения разных цивилизационных проектов. В качестве дуальных логик он рассматривает соответственно субстанциальную и процессуальную логики, которые задают разные критерии должностования. Например, в западной цивилизации, существующей в субстанциальной логике, любое сущее воспринимается в своем бытии (как всего наличного или всеобъемлющего), а в исламской – как процесс разворачивания и сворачивания осмысленности (делание внешнего мира осмысленным для человека). Соединить эти логики друг с другом на практике невозможно, также как и нельзя мыслить другую цивилизацию в логике собственной цивилизации. Чтобы понять ее, необходимо, по мнению Смирнова, размонтировать собственную логику и выстроить ее элементы в композиции чужой логики.

Сравнение позиций. Сравнить позиции обоих мыслителей по вопросу о выделяемых ими типах логики культуры, лежащих в основе разных цивилизаций, достаточно сложно, так как ими предлагаются разные критерии типологизации.

Субстанциальная логика, обоснованная А.В. Смирновым, на мой взгляд, не совсем соответствует тому, что П.А. Сорокин называет логикой чувств или чувственной ментальностью. Также остается неопределенным в системе координат Сорокина место процессуальной логики Смирнова,

свойственной арабо-мусульманской цивилизации, поскольку «привязать» ее к идеациональному типу весьма трудно. Но можно предположить, что идеациональная культура «статична» и субстанциальна. Ее частным примером у Сорокина выступает «средневековая, христианская европейская культура, обращенная к небесному...» [5, с. 31].

Скорее всего, оба типа культурных логик (чувственная и идеациональная), выделенных Сорокиным, вполне «укладываются» в понимание субстанциальной логики, обоснованное Смирновым применительно к западно-европейской культуре. Другими словами, они репрезентируют эту культуру, начиная с античности, а, следовательно, не могут быть применимы к другим культурам или цивилизациям мира. Что же касается идеалистической логики культуры, то Сорокин иллюстрирует ее на примере культуры Возрождения, возникшей в Европе XIV–XV вв. А значит, предположительно, если принять указанное допущение Смирнова, и она не может быть иной, кроме как субстанциальной, хотя и этот тезис требует дальнейшего обоснования.

Да, А.В. Смирнов, как и П.А. Сорокин, лишь попытался выйти из логического дуализма. Ему еще предстоит дать более развернутую типологию, которая охватывала бы такие цивилизации, как Китай, Индия, Япония, Латинская Америка и Африка, чтобы на этой основе разработать целостную теорию цивилизационного развития современного мира.

Таким образом, на данном этапе проектной реконструкции можно зафиксировать «дуальность» в понимании культур и цивилизаций авторами обоих проектов (см. прим. 2). Каждый из них рассматривает две принципиально разные и несовместимые друг с другой логики смысла: чувственную и идеациональную (П.А. Сорокин), субстанциальную и процессуальную (А.В. Смирнов). В качестве же альтернативной или интегральной модели, преодолевающей противоречия дуальных моделей, П.А. Сорокин предлагает рассматривать идеалистическую логику культуры или цивилизации, а А.В. Смирнов – логику всесубъектности. Ее можно обозначить также как «логику гармонии», исходя из тезиса о том, что гармония есть динамическое равновесие разных сторон дуальности. Именно по пути поиска такого гармонического логико-смыслового синтеза дуальных цивилизаций и пошли, на мой взгляд, оба указанных автора проектов.

Однако проблема заключается в том, что нельзя механически соединить достоинства дуальных цивилизаций и сконструировать искусственным образом новую, «срединную» цивилизацию, как это делает П.А. Сорокин в своей «Социальной и культурной динамике». Думаю, что это прекрасно понимает А.В. Смирнов. Ведь в итоге такого способа проектирования мы получим нежизнеспособный конструкт. Именно таковым конструктом можно считать «идеалистическую цивилизацию» П.А. Сорокина, который так и не смог найти реальные аналоги для подтверждения своей теоретической модели.

Возможно, чтобы выйти из дуальности, следует обратиться к теории медиации, разработанной А.С. Ахизером и А.А. Пелипенко (см. прим. 3). Их сторонник А.П. Давыдов рассматривает медиацию как одну из логик культуры. «Основная функция и способность медиации – в сложном противоречивом, опасном социокультурном пространстве искать новую меру осмысления старых идей, формировать новые смыслы, “срединную” культуру и программировать медиационные процессы» (см. прим. 4). А это и есть логика становящейся «срединной» культуры, в которой доминирует медиационный или личностный субъект, стремящийся в свою очередь к взаимопроникновению с субъектами других логик.

Таковы мои предположения, которые являются частью общего плана проектной реконструкции. Представлю теперь комбинированную схему дуальных культур и цивилизаций, совмещающую некоторые параметры и элементы типологий П.А. Сорокина и А.В. Смирнова (см. Табл. 3).

Таблица 3.

Основания дифференциации	Логика цивилизационного развития		
	«Дуальные цивилизации»		Интегративная цивилизация («логика гармонии»)
	<i>Первая сторона</i>	<i>Вторая сторона</i>	
<i>Тип цивилизации</i>	Активно-чувственная (П.А. Сорокин); субстанциальная (А.В. Смирнов)	Идеациональная (П.А. Сорокин); процессуальная (А.В. Смирнов)	Идеалистическая (П.А. Сорокин); всечеловеческая (А.В. Смирнов)
<i>Природа реальности</i>	Становление как движение вовне (П.А. Сорокин); бытие как всеобъемлющее (А.В. Смирнов)	Бытие как сверхчувственная реальность (П.А. Сорокин); осмысленность или «утвержденность» (А.В. Смирнов)	Многогранная реальность Бытия и Становления (П.А. Сорокин); «осмысленное бытие» (А.В. Смирнов)
<i>Способ смыслополагания (мировоззрение)</i>	Представление о Становлении как процессе бесконечных изменений мира (П.А. Сорокин); субстанциальное понимание мира (А.В. Смирнов)	Понимание Бытия как вечной и непреходящей ценности (П.А. Сорокин); процессуальное восприятие мира (А.В. Смирнов)	Равномерная представленность в мировоззрении, синтез Бытия и Становления (П.А. Сорокин); всесубъектное отношение к миру (А.В. Смирнов)
<i>Приоритетная сфера активности</i>	Экстравертная активность (П.А. Сорокин); предметно-преобразующая деятельность (А.В. Смирнов)	Интровертная активность (П.А. Сорокин); «со-присутствие», соучастие, общение (А.В. Смирнов)	Равномерное использование экстравертной и интровертной активностей (П.А. Сорокин); сотворчество (А.В. Смирнов)

<i>Преобладающие ценности</i>	Преобладание «чувственных» и утилитарных ценностей (П.А. Сорокин); ценности индивидуального существования: индивидуализм, автономия личности и личная свобода (А.В. Смирнов)	Чувственные и трансцендентные ценности с акцентом на последние (П.А. Сорокин); ценности общения в «паре» (между действующим и претерпевающим) (А.В. Смирнов)	Духовные и «чувственные» ценности представлены равномерно (П.А. Сорокин); ценности, обучающие включенностью индивидов в общую систему (А.В. Смирнов)
<i>Я-концепция</i>	Преобладание чувственного Я (П.А. Сорокин); индивидуальное Я, отстаивающее свою автономию (А.В. Смирнов)	Чувственное и духовное Я с акцентом на последнем (П.А. Сорокин); Я, признающее ценность близкого другого (А.В. Смирнов)	Духовное и чувственное Я представлены равномерно (П.А. Сорокин); Я, существующее со всеми и ради всех (А.В. Смирнов)
<i>Примеры цивилизаций</i>	Западная на различных этапах истории (П.А. Сорокин); западная на современном этапе (А.В. Смирнов)	Западная Европа на определенных этапах развития, Россия (П.А. Сорокин); арабско-мусульманская (А.В. Смирнов)	Цивилизация эпохи Возрождения (П.А. Сорокин); Россия как цивилизация будущего (А.В. Смирнов)

Таким образом, на данном этапе проектной реконструкции указанных выше различий в представленных образах цивилизаций удалось, с одной стороны, предложить иерархию моделей цивилизационного развития (выделение дуальных моделей цивилизаций и форм их гармонического синтеза), а с другой, выяснить, хотя и гипотетически, ценностные предпочтения обоих авторов проекта. Предположительно желаемым образом цивилизационного развития для П.А. Сорокина является идеалистическая цивилизация, построенная на основе модели конвергенции и соединяющая в себе «позитивные» достижения капитализма и социализма, а для А.В. Смирнова – это «всечеловеческая цивилизация», которая каким-то, пока еще до конца не осмысленным образом должна снять ограничения и противоречия субстанциональной и процессуальной логик цивилизационного развития, характерных только для двух типов цивилизации – западной и исламской.

Пути практической реализации проекта с учетом цивилизационной специфики России

Позиция П.А. Сорокина. Выступая в феврале 1922 г. на торжественном собрании в день 103-й годовщины Петербургского университета, немногим

больше чем за полгода до своей высылки из страны, он сформулировал фактически свое завещание России. Ее возрождение он связывал с такими ценностями, как наука, труд, религиозное отношение к жизни, отечественные традиции, совесть, моральные богатства, национальные духовные авторитеты, здоровая семья. В книгах «Главные тенденции нашего времени», «Кризис нашего времени. Россия и Соединенные Штаты», «Существенно важные черты русской нации в двадцатом веке» и в ряде других работ он уточняет свое понимание цивилизационных черт России, рассматривая ее как особую социокультурную систему.

Как отмечают исследователи, российской цивилизации свойственны, по мнению П.А. Сорокина, три главные особенности: «1) Россия есть великая держава; 2) сравнительно мирное разрастание России до континентальных размеров; 3) Россия есть “единство в разнообразии”» (см. прим. 5). Нужно признать, что уже тогда он прозорливо полагал, что ей как великой державе невозможно реализовать политику нейтралитета, а нужно иметь свои «сферы влияния». А для того, чтобы проводить самостоятельную политику, ей необходимо окружить себя «буферными государствами». Именно с подобными проблемами сегодня сталкивается российское государство, находясь в условиях изоляции Запада и пытаясь выстроить «буферную зону» с ним. Разрастание же России до континентальных размеров носило, по Сорокину, исключительно ненасильственный характер и сопровождалось мирным присоединением других племен и народов. Не случайно он называет ее «плавильным котлом для разных этнических и расовых групп».

Приведу теперь некоторые характеристики русской культуры, которые, с точки зрения Сорокина как автора проекта, являются существенными для понимания цивилизационного строительства России [8, с. 288–430].

1. *Историческая миссия* России на всем протяжении ее эволюции состояла в защите европейских и других народов от внешних захватчиков.

2. В *русской культуре*, являющейся «стержневой» для образования цивилизации, органически соединены европейские и азиатские черты. Она является евразийской по своей сути.

3. Субъектами историко-цивилизационного процесса П.А. Сорокин считал *русскую нацию* и *национальную элиту*. Именно на ней лежит основная обязанность в обустройстве государства и защите народов России от внешней экспансии (см. прим. 6). Большие надежды Сорокин возлагал на *русскую национальную элиту*, т. е. господствующие в обществе группы, формирующие государственную и социально-экономическую политику страны.

4. Субъектом же русского национального самосознания является, по мнению Сорокина, *интеллигенция*. Она должна говорить правду, какой бы горькой она не была, и служить Отчизне своими знаниями и опытом.

5. Россия имеет уникальный культурно-исторический опыт, в котором переплавляются многие пласты западной культуры. Она была склонна к *социальным переменам и экспериментам*.

6. Для российской цивилизации характерны, как полагал Сорокин, природный («естественный») или спонтанный *демократизм*. Это проявляется во всем: в организации центральной власти, в местном и городском самоуправлении, в крестьянских общинах, кооперативном движении, в семейном быту, системах взаимной помощи (см. прим. 7).

7. Сорокин также идеализирует *социально-классовую структуру* дореволюционной России, называя ее демократичной и полагая, что российская аристократия была менее замкнутой, чем в Европе, а буржуазия – такой же предприимчивой, как и в западных странах.

8. Сорокин отмечает религиозную и расовую *терпимость* русского народа, утверждая, что «Россия почти не знала расовой или этнической дискриминации» [8, с. 314]. Вместе с тем он указывает на привилегированное положение в обществе Русской православной церкви, которая пользовалась поддержкой государства. Однако именно она разделила с народом все тяготы и лишения в драматические периоды российской истории.

9. Отдельного рассмотрения заслуживают, по мнению П.А. Сорокина, *моральные нормы и нравы* российского общества. Характерной чертой русского человека признается «готовность пожертвовать собой ради других, особенно ради своей страны» [8, с. 330].

10. П.А. Сорокин возлагал большие надежды на *творческую личность* русского человека, от которой во многом зависит поддержание моральных принципов и норм в обществе.

Таким образом, указанные цивилизационные черты России (наличие исторической миссии, великой культуры, сильной нации, склонность к социальным экспериментам, спонтанный демократизм, стабильная социальная структура, национально ориентированная элита и интеллигенция, культурная и расовая терпимость, высокие моральные принципы и творческая личность) должны, с точки зрения П.А. Сорокина, обеспечить ей условия для возрождения и последующего процветания.

Особого внимания заслуживают его предложения по дальнейшему реформированию России. «Вместо революционных путей и экспериментов есть другие пути улучшения социальных условий и проведения смелых реформ. Эти пути сводятся к следующему канону (canons) социальной реконструкции. 1. Никакая реформа не должна насилловать человеческую природу и противоречить основным ее инстинктам. Русский коммунизм, как и большинство революционных опытов, пример обратного. 2. Любая реформа должна считаться с реальными условиями. Большинство революционных реформ представляют собой грубое нарушение этого условия. 3. Прак-

тическому осуществлению реформы должно предшествовать внимательное изучение положения и конкретных условий. Революции полностью игнорируют и это условие. 4. Реформационный опыт должен быть испробован сначала в малом масштабе и только тогда, когда в этом малом масштабе он даст положительные результаты, возможен переход к опытам в большом масштабе. Революции, конечно, игнорируют это условие. 5. Реформы должны проводиться только легальными и конституционными методами, элемент насилия должен в них отсутствовать или допустим в совершенно ничтожном размере. Революции – полное отрицание этого правила» [7, с. 35–36].

Фактически Сорокин обосновал такие принципы цивилизационного строительства России, как ненасилие, реализм, конкретно-исторический подход, постепенность изменений, примат права (легальность). Кроме того, он ратовал за развитие индивидуальной инициативы, прежде всего, в хозяйственной сфере, призывая к тому, чтобы дать дорогу личному интересу и обеспечить максимальную правовую защиту гражданам. Думаю, что если бы эти требования были положены в основу реформ 1990-х гг., то нам бы удалось избежать такого развала страны.

Итак, проделав обстоятельный анализ цивилизационных черт российского общества и сформулировав принципы его цивилизационного развития, П.А. Сорокин попытался доказать, что Россия не только заслужила право называться полноценной цивилизацией, не уступающей в культурном отношении любой другой цивилизации, в т. ч. и западной, но и имеет исторический шанс реализовать свою модель идеалистической культуры.

Но нельзя не отметить имеющиеся у него попытки идеализировать ряд феноменов российской жизни как в прошлом, так и в советский период. Это относится в первую очередь к всячески превозносимому им русскому национальному характеру, преувеличению роли крестьянства и интеллигенции, игнорированию некоторых существенных пороков (преклонение перед высшей властью, чрезмерная бюрократизация, безответственность лиц, принимающих решения и пр.), которые воспроизводятся с удивительной повторяемостью в каждую историческую эпоху.

Но как бы мы не относились к огромному исследовательскому опыту и богатству социологического воображения П.А. Сорокина, перед нами все же представлен проект западного человека, сохранившего ностальгию по русской культуре. Другими словами, он создан для западного общества и ему, увы, не суждено воплотиться на нашей социокультурной почве в силу принципиального различия культурных логик.

Однако некоторые «пророчества» Сорокина оказались удивительно созвучны нашему времени. С этой точки зрения перестройка конца 1980-х – начала 1990-х гг. в России стала яркой иллюстрацией необоснованной и далеко не первой в нашей истории попытки смены социокультурного типа ее

цивилизационного развития, которая сопровождалась резким и радикальным переходом от активного идеационализма, для которого был свойственен интерес к мирским делам и преходящим ценностям, к активной чувственной ментальности, связанной, помимо прочего, с непрерывным изменением и преобразованием внешнего мира.

Позиция А.В. Смирнова. Попытаюсь теперь представить завершающую часть проекта другого автора. Конечно, у А.В. Смирнова мы не найдем столько детализированного описания цивилизационных черт России, которое представил П.А. Сорокин. Но он и не ставил перед собой такой задачи. По его мнению, русская мысль предлагает идею собирания разнологичного в культуре, что не укладывается в общую рамку западного цивилизационного проекта. Альтернативой последнему выступает, по мнению Смирнова, проект многоцивилизованного мира, который включает в себя идеологическую и научно-теоретическую составляющие. В России сложилась другая реальность, которая не приемлет какой-то одной цивилизационной рамки. Она может рассматриваться исключительно в терминах многообразия и собирания культур. С этим доводом трудно не согласиться.

А.В. Смирнов также отмечает, что факт многорелигиозности России не был осознан и проработан русским сознанием, так же как и различия в праве, этиках и мировоззрении [5, с. 93–94]. Он считает, что именно неспособность осмысления русской мыслью собственной культуры и явилась одной из причин революционной катастрофы 1917 г., что отчасти было воспроизведено в 1991 г. И он же полагает, что мы «застряли» в третьем, послемонгольском периоде своей истории, хотя были уже четвертый и пятый периоды. Петровская эпоха, с его точки зрения, нанесла удар по образу жизни и самоидентичности русских. С этим связан во многом раскол в российском обществе, в т. ч. дифференциация на интеллигенцию, элиты и низовую культуру.

Интеллигенция еще с петровских времен перестала понимать свой народ и противопоставила себя власти. Именно данное обстоятельство позволяет, по мнению А.В. Смирнова, ее отнести к «странничеству», которое понимается в смысле отстраненности от своего места. Она сознательно отказалась от «русскости» в своем стремлении к утопическому идеалу и превратилась в «класс без места». Кроме того, в отличие от Европы русская мечта оказалась неосуществленной. Россия снова оказалась перед выбором, который ей до сих пор не удается реализовать, поскольку была утрачена способность «оплодотворять низкое высоким». Сегодня это проявилось в растрате культурного потенциала, который еще сохраняла советская Россия, в сращивании преступности и власти, что привело к потере ее собственного цивилизационного проекта [5, с. 97–98].

А.В. Смирнов утверждает, что в основе конфликта России и Запада лежат не политико-экономические факторы, а более глубокие, культурно-цивилизационные [5, с. 12]. Они же объясняют во многом противостояние на Ближнем Востоке, например, в Сирии. И это относится не только к современной России. Западные модели цивилизационного развития не получили поддержку у многих стран и народов мира, что породило с их стороны борьбу за аутентичный (например, исламский) образ жизни. Так, мусульмане восстают против гигантского, насильственного по своему характеру эксперимента, который был поставлен в исламском мире и привел к резкой дисгармонии земных и небесных дел, что вызвало к жизни радикальные движения. И если эти конфликты рассматривать в культурно-цивилизационном плане, то следует признать, что они находятся в плоскости противоречия между общечеловеческим, на монопольное выражение которого претендует коллективный Запад, и всечеловеческим, которое допускает множественность векторов цивилизационного развития [5, с. 23].

Можно также согласиться с автором в том, что под глобализацией следует понимать эпоху борьбы за продвижение одного единственного, т. е. западного цивилизационного проекта. Альтернативой ей выступает проект многоцивилизированного мира. «Нам нельзя разделять разные цивилизационные проекты, собранные в истории России, противопоставлять их и решать, какой важнее. Нельзя навязывать православный выбор всем. Хотя я не воцерковленный человек, я прекрасно понимаю, что моя культура во многом задана христианскими ценностями, даже если они не имеют для меня религиозного смысла. Точно так же мусульманская культура устроена определенным образом, она имеет свою внутреннюю логику. Эти две логики нужно понимать, но их нельзя противопоставлять. Неотменяемость этого многообразия для России – это единственный путь к тому, чтобы сохраниться, поэтому любой однозначный выбор ее, в конечном счете, губит, если он навязывается как общероссийский» [4, с. 304].

Таким образом, с точки зрения А.В. Смирнова, для понимания российской цивилизации больше подходят термины «всесубъектность» и «единство множественности». Но он полагает, что философам и гуманитариям вообще предстоит еще открыть схематизм рациональности, стоящий за фактами русского языка, словесности и истории. И пока Россия не осознала свой путь цивилизационного развития, ей не удастся создать проект всечеловечности, который в случае широкого признания повлечет за собой социальные изменения, в т. ч. становление иного политического устройства и т. д.

Сравнение позиций. Если продолжить сравнение позиций, то можно отметить не только различия, но и нечто общее во взглядах П.А. Сорокина и А.В. Смирнова. Во-первых, они рассматривают Россию как самостоятельную цивилизацию, имеющую все признаки цивилизованности (наличие

собственной логики культуры и пр.). Во-вторых, они оба считают, что в России еще не завершился процесс цивилизационного строительства и что необходимо идти по пути интеграции ее различных цивилизационных черт, а не противопоставлять их друг другу. В-третьих, можно предположить, что принципы цивилизационного проектирования, которые обосновал П.А. Сорокин (реализм, конкретно-исторический подход и пр.), во многом разделяет и А.В. Смирнов.

Вместе с тем нельзя не отметить то, что П.А. Сорокин, несмотря на детальную разработанность концепции конвергенции двух социокультурных систем, предлагает видение цивилизационного развития России с позиций западного человека. Именно против такого подхода (насаждения одной «цивилизационной рамки») и выступает, как мне представляется, А.В. Смирнов. Причину же цивилизационного «отставания» России он связывает с наличием изначального раскола в российском обществе, который не преодолен до конца и сегодня. Это привело в конечном счете к растрате культурного потенциала и другим пагубным последствиям.

Если П.А. Сорокин видит цивилизационную альтернативу России в формировании идеалистической цивилизации, то А.В. Смирнов представляет ее в рамках проекта многоцивилизационного мира. Российская цивилизация, по мнению последнего, может существовать лишь как «единство множественности», которое еще предстоит осознать нашим гуманитариям и политикам.

Резюме анализа и некоторые комментарии (вместо заключения)

В заключение приведу некоторые выводы и предпосылки дальнейшего анализа. Что же объединяет авторов обоих проектов, кроме беспокойства о судьбе России и ее цивилизационном будущем?

Во-первых, их сближает логико-смысловой подход, несмотря на его очевидно разные интерпретации, представленные в общих чертах выше.

Во-вторых, они оба попытались преодолеть логический дуализм в понимании цивилизаций и построить альтернативную логику (идеалистическая у П.А. Сорокина и всеобъектная или «всечеловеческая» у А.В. Смирнова).

В-третьих, оба проекта являются частично утопическими в пункте определения желаемого будущего, т. е. в том смысле, что каждый из авторов предлагает свое представление о «благом месте» (желаемой логике культуры, гармоническом синтезе цивилизаций и пр.), которое следует найти или построить, если человечество желает избежать новой мировой войны или предотвратить иную гибельную для себя катастрофу. На последней причине явно настаивает П.А. Сорокин и в значительно меньшей степени А.В. Смирнов. Поэтому проект Сорокина имеет еще и четко выраженный эсхатологический аспект.

В-четвертых, оба проекта, несмотря на свою утопичность в плане достижения желаемого будущего, могут быть реализованы, на мой взгляд, частично и лишь при условии, что цивилизационное развитие пойдет, возможно, другим путем, а не тем, который предвидели их авторы (см. прим. 8). Конвергенция, которую обосновал П.А. Сорокин, фрагментарно возможна, но может произойти в совершенно других социокультурных ареалах, чем в тех, которые он поставил в центр цивилизационного развития. С другой стороны, «всечеловеческая цивилизация», которую описывает Смирнов, вполне возможна и без участия России.

Сегодня мы видим на примере Китая опыт поэтапного движения к экологической цивилизации, проект которой принят на общегосударственном уровне. А в международном плане эта страна продвигает проект «Третий шелковый путь» (или «Евразийский сухопутный мост»), которому, как известно, соответствует концепция «один пояс – один путь». Почему бы ему не стать в перспективе такой объединяющей и «всечеловеческой» идеей, в которую придется встраиваться России и другим странам? К тому же Китай представляет собой яркий пример конвергенции достижений капитализма и социализма, о которой мечтал в свое время Сорокин.

Каковы же результаты, полученные мной в ходе проектной реконструкции идей П.А. Сорокина и А.В. Смирнова?

1. Конечно, нужно признать, что воссоздать их проекты цивилизационного развития России комплексным образом – чрезвычайно сложная задача. Возможно, потому, что их нет в целостном виде у самих мыслителей. Но, скорее всего, потому, что это невозможно сделать одному человеку. И все-таки некоторые детали из предложенных проектных версий, обнаруженные в ходе исследования, удалось показать.

В частности, удалось выяснить в результате сравнительного анализа, что П.А. Сорокин и В.А. Смирнов принадлежат к разным традициям в русской (и не только) философии. Сорокин с его методологией интегрализма близок к идеям «общего дела» Н.Ф. Федорова и «всеединства» В.С. Соловьева, которых объединяют, помимо прочего, близкие представления о Софии. Смирнов же в свою очередь продолжает традиции, заложенные Н.Я. Данилевским, Ф.М. Достоевским и Н.С. Трубецким. Именно у них мы находим первые попытки концептуализации идеи «всечеловечности». Более подробно это изложено в моем очерке «Образы цивилизационного будущего России: отдельные проекты и возможности их интеграции» (см. прим. 9).

Вместе с тем у каждого автора проекта имеется уникальный исследовательский опыт, который наложил свой отпечаток на их представления о цивилизационном будущем России. П.А. Сорокин в последние десятилетия своей жизни отошел от канонов американской теоретической социологии и занялся разработкой теории суперкультурных систем, за что его

неоднократно критиковали современники (см. прим. 10). А за плечами А.В. Смирнова имеется большой опыт изучения арабо-мусульманской культуры и философии, что также повлияло на его видение российской цивилизации.

2. В ходе работы удалось также выйти на описание концептуальных схем дуальных цивилизаций, которые использовали авторы обоих проектов. Каждый из них, желая того или нет, пытался преодолеть логический дуализм и найти интегральную альтернативу цивилизационного развития.

Мое единственное пожелание состоит лишь в том, что вместо искусственного синтеза («логики гармонии»), который содержится в разной степени в концепциях обоих авторов проектов, хорошо бы найти иные цивилизационные образцы, которые еще не проявили себя в значительной степени и находятся в «свободном плавании», будучи вытеснены на периферию мирового цивилизационного пространства. Именно такие центры «выращивания» новой цивилизации следует, возможно, искать не только в России, но и в Китае или других странах, отличающихся ускоренным экономическим ростом и установкой на сохранение культурных традиций.

3. Идея смешанной, идеалистической цивилизации, предложенная П.А. Сорокиным и положенная им в основу модели конвергенции двух общественных систем, оказалась утопической, если понимать под утопией рационально обоснованный миф о будущем. Думаю, что одна из причин ее утопичности заключается не столько в отсутствии возможностей для практической реализации, сколько в неразработанности механизма культурной интеграции дуальных цивилизаций. Сорокин так и не смог найти «золотую середину», ограничившись во многом механическим соединением свойств этих цивилизаций (например, равномерной представленностью чувственно-го и духовного «Я» в человеке и т. д.).

Несмотря на то, что версия логико-смыслового подхода А.В. Смирнова предполагает большую вариативность логик цивилизационного развития, ее автор пока находится в процессе обоснования цивилизационной альтернативы субстанциальной и процессуальной логик. Его логика все субъектно-сти представляет собой инструмент цивилизационного проектирования, который желательно подкрепить осмыслением уже сложившихся или еще только складывающихся социокультурных практик.

Таким образом, оба реконструированных проекта цивилизационного развития России обладают своими достоинствами, хотя, как говорится, не лишены недостатков. В завершение хочу привести слова П.А. Сорокина об отечественной философии. «В области философии достижения России не нуждаются в апологии ни перед какой другой страной» [8, с. 256]. Он считал ее достаточно продуктивной и оригинальной, стоящей вровень с ведущими национальными школами мира. И это было опубликовано в 1944 г.

А ведь до сих пор не умолкают споры, в т. ч. в среде нашей философской общественности, о неполноценности отечественной философии и ее идейной зависимости от Запада.

Не пора ли нам изжить в себе полностью этот комплекс профессиональной неполноценности и преодолеть остатки уничижения перед западной философией? Чтобы окончательно освободиться от ощущения «неполноты» или «незавершенности» отечественной философии по сравнению с другими национальными школами, нам необходимо, опираясь на опыт всей русской философии, в т. ч. авторов представленных выше проектов, предложить миру ряд оригинальных проектов цивилизационного развития.

Резник Юрий Михайлович – доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник, руководитель центра философских коммуникаций Института философии РАН.

109240, Россия, Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.

Yuriy M. Reznik – Sc.D. in Philosophy, chief research fellow, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.

109240, 12/1 Goncharnaya str., Moscow, Russia.

reznik-um@mail.ru

Список литературы

1. Резник Ю.М., Смирнов А.В. Философия в поисках смысла: рефлексия Иного и инаковости. Ч. 1 // *Личность. Культура. Общество*. 2017. Т. XIX. Вып. 3–4 (№№ 95–96). С. 247–273.
2. Резник Ю.М., Смирнов А.В. Философия в поисках смысла: рефлексия Иного и инаковости. Ч. 2 // *Личность. Культура. Общество*. 2018. Т. XX. Вып. 1–2 (№№ 97–98). С. 291–311.
3. Резник Ю.М., Смирнов А.В. Философия в поисках смысла: рефлексия Иного и инаковости. Ч. 3 // *Личность. Культура. Общество*. 2018. Т. XX. Вып. 3–4 (№№ 99–100). С. 267–285.
4. Резник Ю.М., Смирнов А.В. Всечеловеческое и общечеловеческое. Ч. 1 // *Личность. Культура. Общество*. 2019. Т. XXI. Вып. 3–4 (№№ 103–104). С. 290–307.
5. Смирнов А.В. Всечеловеческое vs общечеловеческое / А.В. Смирнов. М.: ООО «Садра»: Издательский Дом ЯСК, 2019. 216 с.
6. Сорокин П.А. Социальная и культурная динамика: Исследование изменений в больших системах искусства, истины, этики, права и общественных отношений. СПб.: РХГИ, 2000. 1056 с.
7. Сорокин П.А. Социология революции. М.: Издательский дом «Территория будущего», РОССПЭН, 2005. 704 с.
8. Сорокин П.А. Кризис нашего времени. Россия и Соединенные Штаты. Сыктывкар: ООО «Анбур», 2018. 640 с.

References

1. Reznik Yu.M., Smirnov A.V. *Filosofiya v poiskah smysla: refleksiya Inogo i inakovosti. Ch. 1 // Lichnost'. Kul'tura. Obshchestvo. 2017. T. XIX. Vyp. 3–4 (№№ 95–96). S. 247–273.*
2. Reznik Yu.M., Smirnov A.V. *Filosofiya v poiskah smysla: refleksiya Inogo i inakovosti. Chast' 2 // Lichnost'. Kul'tura. Obshchestvo. 2018. T. XX. Vyp. 1–2 (№№ 97–98). S. 291–311.*
3. Reznik Yu.M., Smirnov A.V. *Filosofiya v poiskah smysla: refleksiya Inogo i inakovosti. Chast' 3 // Lichnost'. Kul'tura. Obshchestvo. 2018. T. XX. Vyp. 3–4 (№№ 99–100). S. 267–285.*
4. Reznik Yu.M., Smirnov A.V. *Vsechelovecheskoe i obshchechelovecheskoe. Chast' 1 // Lichnost'. Kul'tura. Obshchestvo. 2019. T. XXI. Vyp. 3–4 (№№ 103–104). S. 290–307.*
5. Smirnov A.V. *Vsechelovecheskoe vs obshchechelovecheskoe / A.V. Smirnov. M.: OOO «Sadra»: Izdatel'skij Dom YASK, 2019. 216 s.*
6. Sorokin P.A. *Social'naya i kul'turnaya dinamika: Issledovanie izmenenij v bol'shih sistemah iskusstva, istiny, etiki, prava i obshchestvennyh otnoshenij. SPb.: RHGI, 2000. 1056 s.*
7. Sorokin P.A. *Sociologiya revolyucii. M.: Izdatel'skij dom «Territoriya budushchego», ROSSPEN, 2005. 704 s.*
8. Sorokin P.A. *Krizis nashego vremeni. Rossiya i Soedinennye Shtaty. Syktyvkar: OOO «Anbur», 2018. 640 s.*

Примечания

1. Под цивилизационным проектом здесь понимается мысленная конструкция настоящего и будущего страны (общества) или группы родственных в культурном отношении стран (системы обществ), обоснованная не только логически, но главным образом содержательно и с учетом заданных автором критериев должностования. Иными словами, это – содержательное наполнение цивилизационного настоящего и будущего общества (или обществ), в котором достаточно аргументированным образом соединяются представления о сущем и должном. Разумеется, не следует забывать и о способах (или методах) символического построения такого будущего, которые используют при этом авторы проектов. Следовательно, проектирование будет пониматься здесь и далее как способ формирования концептуального видения будущего цивилизаций.
2. При этом дуальность (от лат. *dualis* – двойственный) понимается буквально как разделение чего-либо на две взаимодополняющие противоположности, придание им взаимоисключающих свойств.
3. См. об этом: Ахиезер А.С. *Специфика российской цивилизации // Общественные науки и современность. 2004. № 10. С. 217–242*; Пелипенко А.А. *Постижение культуры. В 2-х ч. Ч. 1. Культура и смысл. М.: РОССПЭН, 2012. 608 с.* См. также: *История мировых цивилизаций. Электронная хрестоматия. Иркутск, 2012. С. 137–158*; Давыдов А.П. *Проблема медиации в европейской культуре: Запад и Россия // Общественные науки и современность. 2000. № 6. С. 82.*
4. См.: Давыдов А.П. *Основание развития как социокультурная проблема (к вопросу о медиационной теории эволюции западного социума // Вестник Института социологии. 2018. Т. 9. № 1. С. 46.*

5. См.: Баринов В.А., Барина К.В. Жизнь и деятельность П.А. Сорокина в контексте его концепции социокультурной динамики // Местное право. 2018. № 6. С. 136.
6. См.: Сорокин П.А. Существенные черты русской нации в двадцатом веке // Сорокин П.А. О русской нации. Россия и Америка. Теория национального вопроса. М., 1994. С. 33.
7. Совершенно неоправданно, на мой взгляд, использовать для описания потерь в численности населения статистику, описывающую человеческие жертвы в годы Гражданской войны 1918–1922 гг.
8. О том, что утопии могут быть реализованы, пишут многие теоретики. Под утопией они понимают образы желаемого и практически трудноосуществимого будущего, призванные корректировать социальную реальность (своего рода «реалистические» утопии). Они предстают в виде наглядных и привлекательных моделей будущего, которые воссоздают новые формы общественной жизни, выступающие в виде альтернатив существующим моделям реальности. «Современная критическая теория последовательно проводит тезис о том, что утопические содержания имманентны наличным формам социальной практики. В частности, в концепции Хабермаса рационализация жизненного мира, которая делает возможным обособление функциональных подсистем, одновременно открывает утопический горизонт гражданского общества, в котором капиталистическая экономика и бюрократическое государство образуют основу для посттрадиционной организации приватной и публичной жизни. Эта рационалистическая утопия представляет собой не простую иллюзию – она возникает из структуры нашего жизненного мира» (см.: Фурс В.Н. Контуры современной критической теории. Мн.: ЕГУ, 2002. С. 67).
9. См.: Резник Ю.М. Образы цивилизационного будущего России: отдельные проекты и возможности их интеграции // Вопросы социальной теории. Научный альманах. Т. XII. 2020. Россия как цивилизация будущего / Институт философии РАН, Научно-координационный совет по философским проблемам социальной теории. М.: Изд-во НИГО, 2020. С. 7–106.
10. Эту критику анализирует, в частности, в своей статье И.А. Гончаров. См.: Гончаров И.А. Цивилизационный подход как методологическая парадигма социальных исследований П. Сорокина // Питирим Сорокин и парадигмы глобального развития XXI века (к 125-летию со дня рождения): Международная научная конференция, Сыктывкар, 21–22 августа 2014 г.: сборник научных трудов. Сыктывкар: Изд-во СыктГУ, 2014. С. 61–65.

МЕТОДОЛОГИЯ ЦИВИЛИЗАЦИОННОГО ПОДХОДА

В.Н. Шевченко

Цивилизация vs латентное варварство и цивилизационный проект

Vladimir N. Shevchenko

Civilization vs latent barbarism and the civilization project

В статье обсуждается вопрос о противоречиях между цивилизацией и латентным варварством, исследуются границы объяснительных возможностей этого понятия. Рассмотрена неравномерность социально-исторического развития общества, которая порождает в обществе с определенным уровнем цивилизованности ценностно-нормативное разнообразие, а, следовательно, объективные противоречия между различными социальными слоями и группами. Деятельность более отсталых слоев и групп не может быть сведена только к открытому проявлению латентного варварства. Для понимания его реальных объяснительных возможностей в статье используется понятие исторического тупика, выход из которого предполагает разрушение препятствий, созданных на тупиковом отрезке исторического развития конкретного общества. В действующих социальных силах, которые с помощью радикальных мер выводят общество из тупикового состояния, необходимо выделять два связанных между собой образа действий – разрушительный и созидательный, а не ограничиваться общей оценкой действий как проявлением варварства. Уделяется внимание причинам расширительного толкования латентного варварства.

Ключевые слова: цивилизация, латентное варварство, история, неравномерность развития, прогресс, исторический тупик, оппозиция, революция, цивилизационный проект

The issue of contradictions between civilization and latent barbarism, the boundaries of the explanatory possibilities of this concept is discussed in the paper. The author considers the unevenness of the socio-historical development of society, which gives rise to value-normative diversity in a society with a certain level of civilization, and, consequently, objective contradictions between different social strata and groups. The activity of opposition strata and groups cannot be reduced only to the open manifestation of latent barbarism. To understand its real explanatory capabilities, the author uses the concept of a historical impasse, the way out of which presupposes the destruction of obstacles

created at a dead-end period in the historical development of a separate society. It is necessary to single out two interconnected modes of action – destructive and constructive in the acting opposition forces, which with the help of radical measures bring society out of a historical impasse and not be limited to a general assessment of actions as a manifestation of barbarism. Attention is drawn to the reasons for the broad interpretation of latent barbarism.

Keywords: civilization, latent barbarism, history, uneven development, progress, historical deadlock, opposition, revolution, civilization project.

Введение

Остановиться на рассмотрении противостояния цивилизации и латентного варварства в ходе обсуждения цивилизационного проекта для российского общества автора статьи побудил тот большой интерес, который проявляется в литературе к теме латентного варварства, в том числе «нового варварства». С точки зрения главного редактора ежегодника «Цивилизация и варварство» В.П. Будановой, «сложилось устойчивое понимание того, что латентное варварство, как собственный проект цивилизации, ее зазеркалье и “улыбка чеширского кота”, является в настоящее время действительно актуальной практически неизученной исследовательской проблемой. Варварство – это не формально-стадиальный эпизод всемирной истории, но отклонение от нормы, диссонанс, вторжение разрушительного, деструктивного начала. <...> Противостояние между цивилизацией и варварством не исчезает, так как варварство постоянно мимикрирует, продвигаясь в сторону латентности, раскрывая себя только в зоне “ошибок” [1, с. 22]. Н.В. Мотрошилова пишет, что варварство есть «оборотная сторона» [12, с. 91] цивилизации.

Правомерность такого жесткого противопоставления цивилизации и варварства в проективном плане заслуживает самого пристального внимания. Это делает, по сути, оба понятия равномошными, поскольку при каждом упоминании цивилизации за ее спиной, образно говоря, должны угадываться контуры варварства. Расширительная трактовка варварства, причисление огромных масс населения к латентным варварам ведет буквально к тотальной поляризации общества, что не может не вызывать озабоченности.

Говоря о проекте цивилизации, всякий раз следует говорить о субъекте проекта, поскольку без субъекта нет проекта. Если варварство выступает как собственный проект цивилизации, тогда это есть проект антицивилизации, который тоже должен иметь субъекта. Заметим в скобках, в литературе постоянно встречаются бессубъектные цивилизации, которые не связаны ни с каким государственным устройством или обществом, его социальной структурой, но которые сражаются, завоевывают новые территории или их теряют. Во многом аналогично обстоит дело и с варварством. Один из при-

меров. «Варварство использует в качестве своих инструментов самые последние достижения цивилизации» [2, с. 93]. Эта бессубъектность связана с тем, что многие авторы не ставят прямо вопрос о том, кто же на самом деле является в них субъектом.

При отмеченном выше жестком противопоставлении общество делится на цивилизованных людей и варваров. Правда теперь это латентные скрытые варвары как субъекты антицивилизации. Кто они? Они мечтают о том, как навредить не просто отдельным людям, а самой цивилизации. Средства или инструментарий варварства огромный: клевета, оскорбление, сплетни, интрига, месть, провокации. Есть много людей, имеющих варварский менталитет, но они боятся и могут всю жизнь так и не проявить его. Есть еще и другой сорт людей, еще более опасный. Они совершают варварские поступки, но не осознают этого и не считают себя варварами. Конечно, и те и другие представляют большую угрозу для общества. Тогда цивилизации, может, следует научиться принимать превентивные меры. А есть еще и самые крайние меры. Вспоминается Петр I, проявлявший интерес к пыткам людей на дыбе.

Рассуждения В.П. Будановой о диалектике латентности варварства, о методах сокрытия варварской сути тех или иных действий, явлений, персон (тайна, ложь, провокация) представляют интерес. Верно отмечается, что «в каждом конкретном случае необходимо решать вопрос – служит ли утаивание, ложь, провокация и т. д. именно для сокрытия злонамеренных варварских действий или нет» [1, с. 19]. Н.В. Мотрошилова придерживается сходной позиции. Она признает, что «есть немало частных противоречий, которые не напрямую связаны с болезнями варварства, а скорее являются болезнями «роста», трудностями совершенствования цивилизации» [12, с. 144]. Но эти отступления от идеи варварства как оборотной стороны цивилизации, как антицивилизационного проекта, на мой взгляд, не являются у авторов концептуальными. Можно только добавить здесь, что поставленный вопрос о границах объяснительных возможностей латентного варварства действительно является очень непростым.

Но прежде чем дальше говорить об этом, необходимо дать сопоставительный анализ понятий цивилизации и варварства.

Теоретик археологии В.Г. Чайлд, один из ведущих археологов XX в., назвал 10 критериев, отличающих цивилизацию от варварства, которые являются в общем признанными в науке, несмотря на различные подходы к пониманию отдельных из них. Среди этих критериев – появление города, социально-классовое расслоение, государство с высоким уровнем концентрации власти, общественное разделение труда, высокий уровень развития экономики, позволяющий вести оживленную внешнюю торговлю, письменность, монументальные общественные постройки, изобразительное искус-

ство [18]. Однако эти критерии, которые в принципе были известны и ранее, нужно еще как сложный пазл собрать в целостную картину, поэтому понимание сущности цивилизации, критериев цивилизованности общества продолжает быть на протяжении многих веков предметом острых дискуссий.

Цивилизация есть определенная стадия в развитии человеческого общества, когда начинают создаваться культурные ценности, а люди приучаются жить в соответствии с принятыми социальными нормами. Как подчеркивает В.Ж. Келле, «цивилизация не просто культурное, а социокультурное образование. Соединение в органическое единство социального и культурного начал является характерной особенностью цивилизации» [7, с. 364]. Это единство образуется в процессе совместной деятельности индивидов. Одним словом, с цивилизацией связывается достижение определенного уровня социальности – социальных отношений и связей, высвобождение социальности от пут естественных связей. Люди начинают действовать в соответствии с нормами и ценностями, позволяющими управлять социальным миром, который они создают и совершенствуют. Н.И. Лапин, говоря о значимости разработанного им антропосоциокультурного (АСК) подхода, подчеркивает, что этот подход ориентирует исследователя на выявление своеобразия цивилизаций. «Ключ к пониманию сложности АСК-объектов (в данном случае цивилизаций. – В.Ш.) я вижу в синтезирующем тезисе П. Сорокина: “личность, общество и культура как неразрывная триада” [9, с. 8]. В итоге Н.И. Лапин приходит к выводу о том, что «цивилизация – это самоорганизующаяся совокупность отношений идентификации, результируемой в идентичности множества людей с исторически своеобразной культурой, центрированной на человека и его созидательной деятельности» [9, с. 13]. Необходимо, впрочем, сказать, что сегодня существует большой ряд концептуальных определений цивилизации, но вместе с тем определились, как видно из приведенных точек зрения, главные магистральные подходы к дальнейшему ее изучению в отечественной науке.

Цивилизация есть и процесс ее развития, и достигаемый результат. Если цивилизация есть процесс, тогда необходим критерий цивилизованности, с тем чтобы можно было определять достигнутую обществом и людьми, составляющими его, степень цивилизованности. Если отрицать развитие общества, то провести различие между цивилизацией и обществом становится крайне затруднительным. Так или иначе, здесь в этом вопросе должно быть принято во внимание стадийное развитие общества по пути прогресса. Но если это так, то каким может быть варвар в качестве исторического субъекта, т. е. связанное именно с его деятельностью внутрицивилизационное варварство. Получается, что с необходимостью он должен быть латентным варваром, и он будет проявлять, обнаруживать себя только, как пишет Буданова, при наличии сбоев у цивилизации, в зоне

«ошибок». Другими словами, при наличии кризисных явлений в процессе развития. Это, естественно, правильное решение для сторонников латентного варварства, но это решение не отменяет расширительного толкования латентного варварства и, соответственно, его проявлений как открытого или нового варварства. Теоретический анализ внутри-цивилизационного варварства предполагает, что речь идет о взаимосвязи цивилизации и варварства в отдельно взятом обществе, в обществе как таковом. Варварство, рождающееся в ходе сопоставительного анализа двух или нескольких цивилизаций, имеет несколько другую природу, о чем целесообразно поговорить уже после рассмотрения природы самого варварства. Еще одна, третья ситуация с варварством – это уже сознательное продуцирование варварства современными обществами, точнее, правящими в них элитами, для достижения своих по сути таких же варварских целей, как и используемые ими средства, к примеру, создание террористических группировок вплоть до создания террористических государств [16]. При анализе варварства важно проводить различие между этими относительно самостоятельными его видами.

Здесь следует сделать одно важное замечание. Вряд ли возможно изменить сложившуюся языковую ситуацию, когда понятию цивилизация противопоставляют понятие варварства. Вообще говоря, варварство, коварство, мужество – это обозначение какого-то качества, присущего человеку, социальной группе и т. д. Варварство как качество не может быть субъектом в отличие от цивилизации, для которой вполне органичным является ее соединение с субъектом исторического действия. Ведь суффикс -ция образует, как правило, имена существительные со значением процессуальности или результата действия. Тогда по логике вещей варварству должна противостоять цивилизованность, а цивилизации – варваризация. Суффикс -ость характеризует признак или состояние, качество. Варвару противопоставит цивилизованный (образованный) человек.

В классическом варварстве, которое пришло на смену дикости, главными чертами варварского общества считались систематический характер военных набегов для получения добычи и презрение к повседневному труду, к работе. Впоследствии в новое время варварство, понимаемое как жестокость, грубое насилие, предательство, презрение к людям, отказ от прошлого, может становиться характеристикой поведения социальных групп или отдельных лиц, хотя еще в XIX в. на Западе издавались работы, в которых идеализировался образ варвара. В современном повседневном языке «варвар» – это злой, жестокий, необразованный человек. Но вовсе не обязательно жестокий и необразованный человек является варваром. Использование слова «варвар» для характеристики человека за тот или иной поступок или свойство характера может вести к очень значительным издержкам в обще-

нии. Впрочем, сегодня также весьма распространенным становится еще более широкое понимание варварства как отступления от норм более высокого порядка к нормам более низкого порядка. Но осталась неизменным и четко обозначенным то проявление варварства, которое прошло через века и которое сохраняется в своей неизменной сущности, – это существование воровского, бандитского мира, тех, кто не признает государственных правовых порядков и живет незаконным присвоением чужой собственности.

Тематика варварства и варваров вновь стала особенно актуальной в XX в., причем интерес растет как к варварству, так и к цивилизации.

Введение в научный оборот понятия латентного варварства стало не только закономерным результатом расширения исследовательской проблематики по варварству. Оно порождено целым рядом причин социально-политического характера. После того как социальные и гуманитарные науки отказались от стадийно-формационного подхода, на первый план стремительно выдвинулся цивилизационный подход, и он стал претендовать на то, чтобы дать исчерпывающее объяснение истории любого общества от древности до наших дней. Социально-классовая проблематика перестала по-настоящему интересовать сторонников расширенного понимания цивилизационного подхода. Такая задача, которая не всегда явно формулируется, стала активно реализовываться в научных исследованиях, привела к неоправданному распространению «варварского подхода» далеко за пределы его реальных объяснительных возможностей. Получила массовое распространение такая широкая характеристика варварства, когда к нему причисляют нередко без всяких оговорок лень, невежество, праздность, скуку, сплетни и даже списывание на уроках в школе. Можно вполне обоснованно говорить о том, что современная проблематика нигилизма в значительной мере вобрала в себя те виды поведения людей в обществе, их умонастроения, которые отдельные историки относят к современному, новому варварству, в том числе и к латентному [11]. Изучение нигилизма в обществе дает более объемную и многомерную картину идей, взглядов, поведения людей, отрицающих или ставящих под сомнение общепринятые жизненные принципы, нормы и ценности, чем интерпретация деструктивных процессов в обществе с варварских позиций. Границы объяснительных возможностей так называемого латентного варварства и, следовательно, его реального воздействия на цивилизационные процессы, происходящие в обществе, с нашей точки зрения, могут быть достаточно полно раскрыты с позиций прогрессивного и, следовательно, стадийного развития конкретного общества.

Циклический характер развития общества как методология анализа латентного варварства

Теория цивилизации раскрывает способ существования социокультурной общности, в котором важнейшая роль принадлежит ценностям, нормам, традициям. Но дело ведь не только в том, что теория указывает на те принципы поведения человека, которые делают его цивилизованным человеком. Общество на каждой из своих стадий развивается неравномерно, и оно движется вперед противоречиями, выросшими на собственной основе. Важная задача теории цивилизации заключается в том, чтобы отразить в нормативности эту неравномерность развития общества. Нельзя принимать за нормы для всего общества нормы только самой развитой, продвинутой части общества. Другими словами, в цивилизованном обществе реально имеет место некоторое нормативное разнообразие. И в этом случае критерий достигнутой цивилизованности общества следует искать в особенностях цивилизационного проекта будущего, в достигнутой степени реализации этого проекта, разумеется, при наличии такого проекта.

Культуролог И.Г. Яковенко полагает, «что предшествовавший латентному варвару внутренний варвар или человек традиционно-архаической культуры мог веками сожительствовав с цивилизацией, медленно эволюционируя в ее теле» [21, с. 111]. Он пишет о том, как трудно входит в средневековую жизнь общинник прежнего варварского общества, и это объяснение хорошо раскрывает многовековой переходный процесс, связанный с синтезом обломков римского общества и переходящих к оседлой жизни варварских племен на территориях бывшей римской империи. Но если брать сложившееся феодальное общество, то крестьянский труд выступает социально-экономической основой традиционного (феодального) общества, и потому крестьянин-общинник является неотъемлемой частью средневекового общества. Оно не делает этого крестьянина с неизбежностью внутренним варваром и не противопоставляет его всему остальному обществу.

Если общество носит сословный характер, то одни цивилизационные нормы в феодальном обществе характеризуют поведение служителей церкви, другие – представителей королевской власти и воинства, третьи – крестьянства. Сословное устройство общества, возникшее с естественно-исторической необходимостью, оправдывается и обосновывается морально, идеологически, властно и религиозно.

Во-вторых, трудности и противоречия развития любого конкретного общества носят объективный характер и не конструируются преднамеренно. Противоречия между папой-католиком и королевской властью, королем и крупными феодалами и многие другие пронизывают всю историю европейского средневековья. И потому нормы и модели поведения крестьянства как самой отсталой части общества с точки зрения закономерностей его

собственной эволюции не могут так просто быть записаны как варварские. В средневековой цивилизации каждая сословная или иная социальная группа имеет набор своих нормативных предписаний.

Если говорить здесь в более широком, методологическом плане, то необходимо принимать во внимание циклический характер развития общества. Когда общество в процессе циклического развития идет к верхней точке своего развития в рамках данного цикла, это говорит о том, что государство, государственные институты власти в целом успешно справляется с общественными противоречиями, при этом разрешение противоречий носит, разумеется, относительный характер в рамках этой, восходящей стадии развития. Социальные бунты и восстания, как правило, не сводятся только к разрушительным действиям в отношении порядков «сильных мира сего», они могут преследовать и устремленные вперед, в будущее, но очень часто нереализуемые утопические цели. Но все это не отменяет общей прогрессивной направленности развития общества. Когда верхняя точка пройдена и начинают нарастать явления застоя или латентного кризиса, то скрытое (латентное) недовольство постепенно превращается в открытое недовольство, в постоянную оппозицию, для появления которой в самой жизни есть вполне объективные причины. В обществе происходят сначала смутно осознаваемые процессы девальвации ценностей, они пока еще принимаются людьми, но глубокой внутренней убежденности в их действительной значимости у людей становится все меньше и меньше. Так что же здесь можно назвать открытым варварством, как проявлением латентного варварства, каковы его особенности, возможности и границы?

В обществе появляются социальные силы, которые начинают проповедовать новые ценности и моральные нормы. Они хотят смены строя, с тем чтобы вывести общество к новым горизонтам развития. В обществе начинается сознательное, или не вполне осознанное, нарушение или игнорирование общепринятых цивилизованных норм. Осознание того, что данное общество исчерпало свои возможности развития, что наступил или наступает цивилизационный кризис, возникает при сопоставлении и особенно при столкновении с другими, более продвинутыми обществами. Прогрессивные идеи могут опираться на свои исторические традиции, но в своей основе они берутся из общественной мысли более развитых обществ, что позволяет оппозиционным силам, апеллируя к их опыту, объявить свое менее развитое общество неподвижным, отставшим и даже варварским. И одновременно с этими действиями у оппозиционных сил возникает стремление к теоретическим заимствованиям извне конкретных черт и целых моделей более развитого общественного строя.

К примеру, отечественный историк С.М. Соловьев высоко оценивает реформаторскую деятельность Петра I. «Но если сильны были черты вар-

варства в древнем русском обществе, – пишет он, – то общество не было варварским. <...> Если же болезни в обществе накапливаются, но вместе с тем является сознание болезней и чувствуются силы для борьбы с ними, то происходит переворот, общество сотрясается, и это сотрясение вызывает новые силы, необходимые для уничтожения накопившихся недугов и продолжения исторической жизни. <...> Болезнь русского общества заключалась в варварском начале косности, в стремлении как можно меньше делать и жить на чужой счет: отсюда главный деятель переворота, Петр, явился олицетворением противоположного начала, начала труда, явился вечным работником на троне» [15, с. 623]. Историк приводит доводы в пользу своей точки зрения. Это, прежде всего, косность, иначе говоря, консерватизм общества, неспособность или неумение воспринимать, создавать и поддерживать изменения. В стране, пишет он, нет книг о промыслах, как у других народов. Народ ленив, непромышлен, сам себе не хочет добра сделать, если не будет силою принужден. М.С. Соловьев апеллирует к другой цивилизации, когда он пишет о том, что Петр знал, «что богатство и сила государственные зиждутся на труде промышленном и торговом» [15, с. 625]. Так что здесь главную роль в его оценках играет сравнительный анализ. Страна могла бы по заведенным порядкам жить еще долгое время, но рядом другие страны, они уходят вперед в своем развитии. Поэтому возникают новые политические силы, способные, как им кажется, принять исторический вызов, который Запад бросает России. Петр I стремится решительно переосмыслить достижения допетровской Руси. Деяния Петра являются предметом трехвековой дискуссий о той роли, которую сыграл Петр I в истории российского общества [6]. От творца новой молодой России до религиозного отступника – таков диапазон оценок деятельности Петра в отечественной литературе последних трех столетий, о чем убедительно свидетельствуют конкретные материалы, собранные в книге «Реформатор. Русские о Петре I».

Апелляция к чужому опыту – вещь а довольно неоднозначная, но она позволяет усиливать действительные или мнимые недостатки отживающего строя. Сами по себе косность, лень, консерватизм не есть варварские черты. Не таким уж ленивым и косным, наверное, было русское общество при царе Алексее Михайловиче, отце Петра I. Алексей Михайлович, оказавшись на пересечении старорусского образа мысли и западного, пытался их примирить между собой. Проявил себя умным и образованным человеком для своего времени. В стране имели место реформа армии, денежная и церковная реформы, было издано Соборное уложение. Состоялось воссоединение Украины с Россией, достигнуты значимые успехи в войне с Польшей. Но несмотря на это многим чертам общественной жизни намеренно приписывается варварский смысл от имени теорий и идей чужого, более развитого общества, которые берутся на вооружение оппозиционными силами. Получается, что

возникшие политические силы, стремящиеся к обновлению социального строя, наделяют отживающий строй, его сегменты или слои общества самыми непривлекательными чертами. Но были ли они таковыми на самом деле? В чем заключается здесь разумная сторона применения идеи латентного (скрытого) варварства? Историческое оправдание взглядов и действий оппозиционных сил заключается, прежде всего, в том, что многое в существующей системе может быть названо проявлением варварства, поскольку система действительно исчерпала свой позитивный потенциал развития.

Исторический тупик как ключ к пониманию объяснительных возможностей и границ латентного варварства

Исторический тупик – одно из важнейших понятий философии истории, это явление постоянно присутствует в истории [19]. В последние два десятилетия периодика, публицистика, научная литература полны рассуждений о сегодняшнем историческом тупике, в котором находится Россия. Результаты поиска по тематике тупика поражают воображение невероятным количеством, прежде всего, публицистики и разнообразием содержания, анализ которого мог бы стать темой самостоятельного исследования.

Публицисты и писатели, культурологи и политологи, экономисты и социологи (Ю. Афанасьев, Р. Гринберг, М. Кантор, И. Клямкин, Э. Паин, И. Яковенко и многие др.), говоря о современной ситуации в России, называют ее по-разному – безвременье, закат, застой, распутье. И все они, в конечном счете, являются признаками исторического тупика [4]. К примеру, видный экономист Р. Гринберг говорит о той главной причине, по которой Россия попала в исторический тупик. Причина – неверная философия самой экономической политики. Последнюю четверть века у нас была установка на саморегулирование экономики, на частный бизнес. Она и привела нас в тупик, в котором мы находимся [3]. Можно привести еще много выражений на этот счет, но трудности ответа на поставленный вопрос состоят в том, что пониманию сегодня исторического тупика не хватает теоретической ясности.

В этой связи хотелось бы напомнить известные слова Ф. Энгельса, писавшего о роли варваров в судьбе Римской империи: «То был безвыходный тупик, в который попал римский мир: рабство сделалось невозможным экономически, труд свободных считался презренным с точки зрения морали. <...> Что же это было за таинственное волшебное средство, при помощи которого германцы вдохнули умиравшей Европе новую жизненную силу? <...> Германцы были, особенно тогда, высокоодаренной ветвью арийской группы и притом находившейся в полном расцвете жизненных сил. Но омолодили Европу не их специфические национальные особенности, а просто их варварство, их родовой строй» [20, с. 149]. Иными словами, менее развитый, но

полный жизненных сил родовой строй варваров, разрушая старые отжившие порядки, омолаживает Европу, открывает новые горизонты для ее развития.

Состояния застоя, неуверенности, отсутствие понимания сложившегося положения в стране и в мире еще не является сложившимся тупиком. Но чем дальше сохраняется ситуация «невыбора», точнее говоря, не пересмотра ранее сделанного выбора, чем сильнее власть стремится отодвинуть общество от назревшего обсуждения альтернативных путей дальнейшего развития, тем реальнее становится достижение точки «невозврата», когда любые реформы – левые или правые – только ухудшают ситуацию и когда революционное обрушение общественного устройства становится исторической неизбежностью.

Те общественные силы, которые выводят общество из тупикового или застойного состояния, оказываются не просто носителями и выразителями нового общественного строя, к установлению которого они стремятся. В действиях этих сил в обществе всегда присутствует две тенденции – разрушительная и созидательная, что нужно изменить, сломать и что нужно сделать, построить после радикальной смены власти.

Разрушительная направленность сил оппозиции вполне может быть причислена к открытому варварству, т. е. к явному проявлению «латентного варварства». У каждой революции или радикальной, большой реформы оказывается есть и светлая сторона, и оборотная, темная сторона, темный лик. В научной литературе постоянно присутствуют работы как по позитивному, так и по негативному отношению к революционным преобразованиям, например, к Русской революции 1917 г., но редко можно встретить удачное, сбалансированное сочетание или сопряжение этих двух отношений. Оценки общественных сил, проводящих глубокие реформы, как правило, отличаются мировоззренческой предзаданностью как в политике, так и в науке. Накануне радикальных преобразований в литературе, особенно в общественном сознании, постоянно преувеличивается, к примеру, степень разложения Российской империи или застойность и разложение советского общества. Но потом по прошествии времени оказывается, что силы разрушения наложили дров гораздо больше, чем это было необходимо. Но без этого преувеличения, наверное, не смог бы быть достигнут высокий накал революционного отрицания устаревших порядков. Многое из того, что было объявлено варварством, таковым не являлось. Многое оказывалось устаревшим, не очень подвижным, но все ли из устаревшего и не очень подвижного также можно назвать варварским? Во всем этом приходится долго разбираться философам и ученым, а развитие общества стремительно уходит вперед, и восстанавливая часть разрушенного, и создавая новое.

Конечно, революционную, разрушительную и в этом смысле варварскую стихию новой государственной власти приходится вводить в опреде-

ленные границы и поворачивать ее от разрушительной к созидательной работе. Но это можно сделать в основном насильственным путем, что не исключает и проявлений жестокости. Поэты первых лет Октябрьской революции восторженно писали о том, что освобожденные революцией народные варварские силы вложили огромную энергию в молодое советское общество. В стихотворении «Скифы» (январь, 1918) А. Блока имеются хорошо известные строки: «В последний раз – опомнись, старый мир! // На братский пир труда и мира // В последний раз на светлый братский пир // Сзывает варварская лира!»

Можно сказать, что новые социальные силы несут в себе варварское начало, которое связывается с разрушением отживших сторон прошлого. Если брать отечественные источники, то появление идеи «варварской борьбы против варварства» связано с А.И. Герценом («Петр внедрял Европу как варвар»)¹. Однако широкую известность она получила после того, как В.И. Ленин упомянул об этом в мае 1918 г.: «Пока в Германии революция еще медлит “разродиться”, наша задача – учиться государственному капитализму немцев, *всеми силами* перенимать его, не жалеть *диктаторских* приемов для того, чтобы ускорить это перенимание еще больше, чем Петр ускорил перенимание западничества варварской Русью, не останавливаясь перед варварскими средствами борьбы против варварства» [10, с. 301]. Эти слова «не останавливаясь перед варварскими средствами борьбы против варварства» сегодня превратились в своего рода мантру, которая нередко звучит как обличение, как неизбежное и однозначно обозначенное зло, обладающее непреодолимой силой. На самом деле, эта фраза не такая однозначно негативная, как это нередко трактуется в современной политологической литературе. В этой фразе говорится о том, что сложилась драматическая, а скорее трагическая ситуация, неизбежно ведущая к революционной смене власти. Историческая трагедия огромных масштабов – вот реальная оборотная сторона исторического тупика. Варварские средства борьбы – явление в принципе сугубо вынужденное, имеющее целью после смены власти внести народную стихию, нередко как потоп сметающую все на своем пути, в созидательное русло.

Здесь следует иметь в виду не только крестьянство, но и мещанство, миллионы людей общества потребления. Их сложно, а иногда и безнадежно просить добровольно соблюдать новые цивилизационные нормы поведения в силу изменившихся социальных условий (объявление военного положения или строгости противоэпидемического карантина). Так называемые варвар-

¹ А.А. Кара-Мурза дал подробный анализ русского феномена «варварской борьбы против варварства», который начинается с подробного разбора реформ Петра Первого, в кн.: Кара-Мурза А.А. «Новое варварство» как проблема российской цивилизации. М.: Институт философии РАН, 1995.

ские методы отнюдь не направлены на слом высших норм во имя более простых, что сегодня обычно считается варварством. Это принуждение, насилие во имя усвоения новейших достижений (у Ленина это государственный капитализм), скорейшего формирования новых жизненно важных социальных порядков и новых более высоких норм цивилизованного поведения. Это «варварство наоборот», конечно, остается насилием, революционным насилием, и хотя верно говорят, что оно не должно быть чрезмерным, но что прибавляет к пониманию неизбежной ломки старого общественного строя обозначение революционного насилия во имя будущего как варварства². Применительно к русской революции 1917 г., к Великой Французской революции, да и к любой другой. В революционной Франции всю работала гильотина, применение которой, одобренное Конвентом, получает рациональное обоснование, как эффективное средство социальной гигиены. Гильотина, заменив палача, стала первым демократическим способом казни и получила широкое распространение на всей территории Франции и цивилизованной Европы. Последний раз гильотина была использована во Франции в 1977 г. Так гильотина – это варварство? Конечно, есть большая проблема в том, становятся ли социальные революции уходящей натурой. Если да, тогда нужно сначала ответить на один простой вопрос, как возможно избежать любому государству в будущем исторического тупика, ведь конкретная история носит открытый характер.

Той определенности, когда нужно назвать конкретные социальные силы, действующие в истории под именем варварства, как раз не хватает активным сторонникам расширительного толкования латентного варварства. К примеру, говорится о том, что варварство делается неким субъектом исторического процесса. Но варварство, мы уже выше сказали, не может быть субъектом. А что мешает показать всю противоречивость конкретных социальных сил, оказавшихся способными или неспособными вывести общество из исторического тупика? Ведь при этом выход из исторического тупика есть возвращение назад к той точке на исторической дороге, которая позволяет пойти другим путем. Но возвращение назад по исторической дороге – это не просто метафора. Это уничтожение ранее созданного: экономических, социальных, политических институтов, которые оказываются непреодолимым препятствием на пути дальнейшего движения вперед. Помещичья усадьба может быть превращена в музей или разграблена. Но она в тех конкретных условиях должна была прекратить свое

² Как утверждается в рецензии на недавнюю постановку пьесы М. Горького «Варвары» в Малом театре, «почти все герои поддаются разврату просвещенных гостей потому, что в них самих ярко видны следы разложения. Традиционное варварство на Руси-матушке столкнулось с новым – прогрессивным». Одним словом, кругом варвары и варварство – и позади, и впереди. Рецензия называется «А варвар кто? В Малом театре поставили Горького» [17].

существование в качестве опоры существующего строя. И вот все эти тонкости и оттенки исторической ситуации оказываются проявлением латентного варварства и только.

Свою лепту в рост варварских действий в ходе радикального переустройства общества вносит и воровской мир. Ослабление цивилизационных начал, их игнорирование выносит на поверхность в условиях мощного революционного подъема людей нестойких, желающих поживиться чужим добром или сделать в смутное время политическую карьеру. Но об этом следует говорить отдельно.

Категория исторического тупика и, соответственно, исторической трагедии позволяет понять глубину и динамику отношений между варварством и цивилизацией. С их помощью, как нам представляется, можно раскрыть смысл утверждений о позитивной роли варварского поведения, варварства при переходе с одной стадии исторического развития на другую, более высокую стадию. Некоторые авторы полагают, что «варварская борьба против варварства» есть сугубо русский феномен. На самом деле, он имеет место практически в любом государстве во времена больших радикальных перемен. Важно только иметь в виду ограниченные объяснительные возможности перехода латентного варварства в открытое, которые не способны охватить и объяснить все разнообразие и все сложности социально-исторического развития.

Заключение

О варварстве в современном мире, его причинах и возрастающих масштабах пишут не только в научной литературе, но и в СМИ, социальных сетях, обсуждают на многих политических площадках. Мы ограничились лишь некоторыми замечаниями методологического характера по поводу тех последствий для цивилизационного проекта России, если согласиться с суждением: «варварство как собственный проект цивилизации», которое приведено в начале статьи. Из этого суждения прямо вытекает, что чем больше страна, государство продвигается по цивилизационному пути, т. е. становится все более цивилизованной страной, тем больше возрастают масштабы латентного варварства, которые немедленно обнаруживают себя в стране в случае неудач и ошибок поступательного движения. Однозначно так сказать нельзя.

Специфика сложноорганизованных систем, таких как современное общество, состоит в том, что исторически эволюционировать оно может только в одном направлении – в сторону постоянного роста их сложности. Мобилизационный этап развития, который присущ российскому обществу наряду с его антитезой – стабилизационным этапом в рамках одного цикла,

есть движение высокой степени интенсивности к более совершенному обществу. Такая особенность движения вперед избавляет общество от ненужного балласта старого. Оно отмирает и уходит достаточно быстро в прошлое. А несовершенства в сопоставлении со стремительными переменами в обществе оцениваются в плане их скорого и неизбежного преодоления.

Остановка в развитии общества, стабилизация, застой неизбежно выдвигают на первое место в общественном сознании все несовершенства общества, которые становятся предметом критики. Уместно тут вспомнить афоризм Л. Кэрролла: «Ну, а здесь (в Зазеркалье), знаешь ли, приходится бежать со всех ног, чтобы остаться на том же месте! Ну, а если хочешь попасть в другое место, тогда нужно бежать по меньшей мере вдвое быстрее» [8, с. 35]. Общество, которое в силу разных причин останавливается в своем развитии, начинает с неизбежностью деградировать, в нем обнаруживается рост энтропии, уменьшение разнообразия. Обратимость как упрощение форм общественной жизни может носить лишь частичный характер. Переход определенной границы ведет к распаду всей организации социальной системы.

Диалектика цивилизации-варварства раскрывает себя в полной мере только при признании принципа историзма, признании идеи прогрессивного развития как единства прошлого, настоящего и будущего. Это единство было односторонне понято в эпоху борьбы универсальных идеологий, но от самой идеи прогрессивного развития как таковой отказываться нельзя. Сегодня, когда идет становление много-цивилизационного мира, можно с уверенностью говорить о том, что все не-западные большие государства-цивилизации все более прочно становятся на путь динамичного развития, несмотря на все сложности кризисного состояния современной мировой экономики. Динамизм развития приводит к формированию правильного отношения граждан к несовершенствам общества, которые нельзя автоматически делать питательной средой латентного варварства, постоянно грозящего стать открытым варварством.

История – это деятельность человека, преследующего свои цели. И вместе с тем, исторически обозримая и в этом смысле «конечная» цель истории – это сам человек. Историческое возвышение человека находит свое отражение в цивилизационном проекте. Проект носит по своей глубинной сути антропологический характер. Культура каждой цивилизации формируется в рамках своего основного культурного кода в течение многих столетий, а иногда и тысячелетий свое представление о предназначении человека в этом мире. Не будем забывать, что цивилизация в известном смысле – это норма, которую нужно поддерживать, по крайней мере, и более того – изменять на основе новейших достижений культуры в сторону все большего ее совершенствования. В этом заключается бремя цивилизованного человека. Сохранение и совершенствование цивилизации есть большое бремя

и ответственность. В начале XX в. получило широкую известность вызвавшее скандал стихотворение Р. Киплинга «Бремя белого человека», как оправдание захвата европейскими колонизаторами территорий Африки и Азии гуманистическими соображениями. Но важно заметить и то, что бремя белого человека поэт связывал с обучением местных, туземных народов элементарным нормам цивилизованного поведения.

Особо следует сказать о цивилизационном проекте России. Россия представляет, по сути, модель современного многоконфессионального и многоэтничного мирового сообщества. Всечеловеческий характер культуры России складывается из многих десятков культур отдельных этносов, живущих на территории страны. Самое губительное для России, как отмечает А.В. Смирнов – это «говорить об однозначном выборе в пользу того или иного цивилизационного проекта и той или иной идентичности. <...> Поэтому важно максимально избегать столкновения разных цивилизационных проектов. <...> Их можно только собирать. Они должны быть собраны так, чтобы каждый из них имел свои возможности для развития, но при этом они не мешали друг другу. Это и есть проблема, над которой нужно думать» [14, с. 304]. Отсюда и появляется стратегически важная задача сочетания разных проектов, создаваемых отдельными субъектами, в одном мега-цивилизационном проекте.

Задача такого мега-цивилизационного проекта состоит в том, чтобы задать тот вектор стадияльно-формационного развития страны, когда каждая культура народов России вместе с русской культурой будет развиваться и одновременно поддерживать и обогащать друг друга. Но конечная цель должна оставаться прежней – возвышение, развитие человека, в том числе и русского, как всечеловека, вбирающего опыт других культур в своем стремлении становиться по мере своих сил и способностей все более цивилизованным человеком, все более совершенной личностью. В этой связи заслуживает внимания предложенная Ю.М. Резником «экологическая модель будущей российской цивилизации» [13, с. 76]. Но ее реализация связана с преодолением присущего современной России глубокого социокультурного раскола. По этой причине Россия до сих пор так и не смогла совершить свой цивилизационный выбор и приступить к созданию реалистичного, т. е. вполне выполнимого при определенных условиях, цивилизационного проекта.

Но цивилизационный проект – это проект интенсивного развития. При его реализации борьбу за постоянное обновление общества, его совершенствование, борьбу «отличного с хорошим» крайне опасно интерпретировать в виде борьбы цивилизации против варварства. Такая интерпретация развития приводит к искусственно создаваемым конфликтным ситуациям и, более того, к нагнетанию социальной напряженности, а нередко и социальной истерии в обществе. При наличии поступательного (прогрессивного) разви-

тия страны не остается шансов для организованного варварства, если не считать отдельных индивидуальных или групповых эксцессов. Но опасность его возвращения все же остается, как только общество теряет ориентиры прогрессивного развития и ему грозит социальный кризис и кризис цивилизационной идентичности. Сегодня активно обсуждается вопрос о возможности преодоления циклического типа развития, характерного для не-западных больших государств-цивилизаций, и превращения его в устойчивое поступательное развитие. Этот сложный и малоисследованный вопрос требует отдельного рассмотрения. Но главное здесь заключается в том, что они становятся носителями и выразителями нового исторического типа прогресса несмотря на более низкий исходный уровень социально-экономического, в целом общественно-исторического развития, с которого начался их старт, поступательное движение по пути нового типа прогресса, характерного для наступающего много-цивилизационного мира.

Шевченко Владимир Николаевич – доктор философских наук, профессор, заслуженный деятель науки РФ, главный научный сотрудник Института философии РАН, главный редактор журнала «Проблемы цивилизационного развития».

109240, Россия, Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.

Vladimir N. Shevchenko – Sc.D. in Philosophy, professor, honored scientist of the Russian Federation, chief research fellow. Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Editor-in-Chief of the journal “Problems of Civilizational Development”.

109240, 12/1 Goncharnaya str., Moscow, Russia.

vladshevchenko@mail.ru

Список литературы

1. Буданова В.П. Латентное варварство: фантом или реальность? // Цивилизация и варварство: антропология латентного варварства / В.П. Буданова (Ред.). М.: Аквилон, 2019. Вып. VIII. С. 9–28.
2. Буданова В.П. Латентное варварство: природа, формы проявления и место в истории // Цивилизация и варварство: антропология латентного варварства / В.П. Буданова (Ред.). М.: Аквилон, 2019. Вып. VIII. С. 74–103.
3. Гринберг Р.С. Культура. 14.01.2016. URL: <https://portal-kultura.ru> (Дата обращения: 16.01.2020).
4. Дерлугьян Г.М. Тупик как историческая развилка возможностей // Эксперт. М., 2007. № 40. С. 76–82; Кантор М. Стратегия Левиафана. М.: АСТ, 2014. 446 с.; Яковенко И.Г. Исторический тупик как исторический феномен. URL: <https://newconcepts.club/articles/3239.html> (Дата обращения: 20.03.2020).
5. Кара-Мурза А.А. «Новое варварство» как проблема российской цивилизации. М.: ИФРАН, 1995. 221 с.
6. Кара-Мурза А.А., Поляков Л.В. Реформатор. Русские о Петре I. Опыт аналитической антологии. Иваново: Изд. фирма «Фора», 1994. 320 с.; Петр Великий: pro et contra. Личность и деяния Петра I в оценке русских мыслителей и исследователей. СПб.: Изд-во Рус. Христ. Гуманитар. Ин-та, 2003. 1023 с.

7. *Келле В.Ж.* Цивилизационный подход и проблемы формирования теории исторического процесса // Вопросы социальной теории. 2008. Т. II. Вып. 1 (2). С. 356–374.
8. *Кэрролл Л.* Алиса в Зазеркалье. М.: Лабиринт Пресс, 2019. 137 с.
9. *Лалин Н.И.* Своеобразие культур цивилизаций – достоиние и ресурс каждого человека и всего человечества // Вопросы философии. 2020. № 10. С. 5–16.
10. *Ленин В.И.* О «левом» ребячестве и о мелкобуржуазности // Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 36. С. 283–314.
11. Мир цивилизаций и «современное варварство»: роль России в преодолении глобального нигилизма // Отв. ред. В.Н. Расторгуев. М.: Институт наследия, 2019. 472 с.
12. *Мотрошилова Н.В.* Цивилизация и варварство в современную эпоху. М.: ИФРАН, 2007. 265 с.
13. *Резник Ю.М.* Образы цивилизационного будущего России: отдельные проекты и возможности их интеграции // Вопросы социальной теории. Научный альманах. Т. XII. 2020. Россия как цивилизация будущего. М.: Издательство Независимого института гражданского общества. 2020. С. 17–120.
14. *Смирнов А.В.* Всецеловеческое и общечеловеческое (30 мая 2019 г.) // Личность. Культура. Общество. 2019. Т. XXI. Вып. 3–4 (№№ 103–104). (Беседа с М.Ю. Резником). С. 290–307.
15. *Соловьев С.М.* Чтения и рассказы по истории России. М.: Правда, 1989. 765 с.
16. *Спиридонова В.И.* Дискурс «цивилизация против варварства» как инструмент реализации мировой гегемонии // Мир цивилизаций и «современное варварство»: роль России в преодолении глобального нигилизма // Отв. ред. В.Н. Расторгуев. М.: Институт Наследия, 2019. С. 48–62.
17. *Сутька Д.* «А варвар кто? В Малом театре поставили Горького» // Культура. 02.03.2020.
18. *Чайлд Г.* Расцвет и падение древних цивилизаций. М.: Центрполиграф, 2012. 378 с.
19. *Шевченко В.Н.* Ленин: Исторический тупик Российской империи и будущее России // Ленин online: 14 профессоров о В.И. Ульянове-Ленине. М.: URSS, 2020. С. 388–414.
20. *Энгельс Ф.* Происхождение семьи, частной собственности и государства // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 21. С. 23–178.
21. *Яковенко И.Г.* Латентное варварство: природа явления, историческая эволюция (российский опыт) // Цивилизация и варварство. 2019. Вып. VIII. С. 104–123.

References

1. Budanova V.P. Latentnoe varvarstvo: fantom ili real'nost'? // Civilizaciya i varvarstvo: antropologiya latentnogo varvarstva / V.P. Budanova (Red.). М.: Akvilon, 2019. Вып. VIII. S. 9–28.
2. Budanova V.P. Latentnoe varvarstvo: priroda, formy proyavleniya i mesto v istorii // Civilizaciya i varvarstvo: antropologiya latentnogo varvarstva / V.P. Budanova (Red.). М.: Akvilon, 2019. Вып. VIII. S. 74–103.
3. Grinberg R.S. Kul'tura. 14.01.2016. URL: <https://portal-kultura.ru> (Data obrashheniya: 16.01.2020).
4. Derlugyan G.M. Tupik kak istoricheskaya razvilka vozmozhnostej // Ekspert. М., 2007. № 40. S. 76–82; Kantor M. Strategiya Leviafana. М.: AST, 2014. 446 s.; Yakovenko I.G. Istoricheskij tupik kak istoricheskij fenomen. URL: <https://newconcepts.club/articles/3239.html> (Data obrashheniya: 20.03.2020).

5. Kara-Murza A.A. «Novoe varvarstvo» kak problema rossijskoj civilizacii. M.: IFRAN, 1995. 221 s.
6. Kara-Murza A.A., Polyakov L.V. Reformator. Russkie o Petre I. Opyt analiticheskoj antologii. Ivanovo: Izd. firma «Fora». 1994. 320 s.; Petr Velikij: pro et contra. Lichnost' i deyanija Petra I v ocenke russkix my'slitelej i issledovatelej. SPb.: Izd-vo Rus. Xrist. Gumanitar. In-ta, 2003. 1023 s.
7. Kelle V.Zh. Civilizacionnyj podxod i problemy formirovaniya teorii istoricheskogo processa // Voprosy social'noj teorii. 2008. Tom II. Vyp. 1(2). S. 356–374.
8. Kerroll L. Alisa v Zazerkal'e. M.: Labirint Press, 2019. 137 s.
9. Lapin N.I. Svoeobrazie kul'tur civilizacij – dostoyanie i resurs kazhdogo cheloveka i vsego chelovechestva // Voprosy filosofii. 2020. № 10. S. 5–16.
10. Lenin V.I. O «levom» rebyachestve i o melkoburzhuaznosti // Lenin V.I. Poln. sobr. soch. T. 36. S. 283–314.
11. Mir civilizacij i «sovremennoe varvarstvo»: rol' Rossii v preodolenii global'nogo nigilizma // Otv. red. V.N. Rastorguev. M.: Institut naslediya, 2019. 472 s.
12. Motroshilova N.V. Civilizaciya i varvarstvo v sovremennuyu epoxu. M.: IF RAN, 2007. 265 s.
13. Reznik Yu.M. Obrazy civilizacionnogo budushhego Rossii: ot del'nye proekty i vozmozhnosti ix integracii // Voprosy social'noj teorii. Nauchnyj al'manax. T. XII. 2020. Rossiya kak civilizaciya budushhego. M.: Izdatel'stvo Nezavisimogo instituta grazhdanskogo obshchestva, 2020. S. 17–120.
14. Smirnov A.V. Vsechelovecheskoe i obshhechelovecheskoe (30 maya 2019 g.) // Lichnost'. Kul'tura. Obshhestvo. 2019. Tom XXI. Vyp. 3–4 (№№ 103–104). (Beseda s M. Yu. Reznikom). S. 290–307.
15. Solov'ev S.M. Chteniya i rasskazy po istorii Rossii. M.: Pravda, 1989. 765 s.
16. Spiridonova V.I. Diskurs «civilizaciya protiv varvarstva» kak instrument realizacii mirovoj gegemonii // Mir civilizacij i «sovremennoe varvarstvo»: rol' Rossii v preodolenii global'nogo nigilizma // Otv. red. V.N. Rastorguev. M.: Institut Naslediya, 2019. S. 48–62.
17. Sutyka D. «A varvar kto? V Malom teatre postavili Gor'kogo» // Kul'tura. 02.03.2020.
18. Chajld G. Raszvet i padenie drevnix civilizacij. M.: Centrpoligraf. 2012. 378 s.
19. Shevchenko V.N. Lenin: Istoricheskij tupik Rossijskoj imperii i budushhee Rossii // Lenin online: 14 professorov o V.I. Ul'yanove-Lenine. M.: URSS. 2020. S. 388–414.
20. Engel's F. Proisxozhdenie sem'i, chastnoj sobstvennosti i gosudarstva // Marks K., Engel's F. Soch. T. 21. S. 23–178.
21. Yakovenko I.G. Latentnoe varvarstvo: priroda yavleniya, istoricheskaya evolyuciya (rossijskij opyt) // Civilizaciya i varvarstvo. 2019. Vyp. VIII. S. 104–123.

МНОГОВЕКТОРНОСТЬ РАЗВИТИЯ СОВРЕМЕННОГО МИРА

Ф.Н. Блюхер

Цивилизационные исследования: сложности реализации

Fedor N. Blucher

Civilization research: implementation difficulties

В статье рассматриваются методологические проблемы, возникающие при переходе от исследования отдельных стран к исследованию цивилизаций. Выделяются три круга проблем. Первый связан с ограниченностью наших эмпирических знаний по истории и культуре цивилизаций. Он может быть преодолен только философским, т. е. теоретическим подходом. Однако при использовании философских методов мы попадаем в два герменевтических круга. Герменевтический «круг историка» возникает при некритическом выборе нами исторических событий при обосновании основ цивилизации. Герменевтический «круг гражданина» связан с выбором нашей гражданской позиции, как цивилизованного человека в реальной политике. Обе познавательные проблемы имеют ярко выраженный идеологический характер и оказывают непосредственное влияние на цивилизационные исследования. Проблема «герменевтического круга» возникает всегда, когда при помощи простых пар категорий пытаются рассмотреть взаимозависимость сложных субъект-субъектных отношений. Парные категории «причины – следствия», «материи – формы» могут использоваться для понимания отношений «цивилизация и культура». В статье показывается, что формы социальной жизни: религия, государство, национальность, язык, профессиональные отношения имеют свои причинно-следственные связи, которые могут интерпретироваться в категориальной паре «цивилизация – культура». Это приводит к возникновению противоречия «науки» и «идеологии» на каждом из этапов исследования цивилизаций. Задача же философа – создать такую концепцию цивилизации, чтобы отдельные формы культуры были описаны как дополняющие друг друга.

Ключевые слова: цивилизация, история, герменевтика, идеология, страноведение.

The article examines the methodological problems arising in the transition from the study of individual countries to the study of civilizations. Three circles of problems are distinguished. The first is associated with the limitedness of our empirical knowledge of the

history and culture of civilizations. It can only be overcome by the philosophical, i.e. theoretical approach. However, when using philosophical methods, we find ourselves in two hermeneutic circles. The hermeneutic “circle of the historian” arises when we make an uncritical choice of historical events when substantiating the foundations of civilization. The hermeneutic “citizen circle” is associated with the choice of our civil position as a civilized person in real politics. Both cognitive problems have a pronounced ideological character and have a direct impact on civilizational research. The problem of the “hermeneutic circle” always arises when, using simple pairs of categories, they try to consider the interdependence of complex subject-subject relations. But the natural uniqueness of the human person cannot be transferred to another object of study. The category “singularity” poses to philosophers the problem of the unity of cultural forms. Paired categories “cause – effect”, “matter – forms” can be used to understand the relationship “civilization and culture”. The article shows that the forms of social life: religion, state, nationality, language, professional relations have their own cause-and-effect relationships, which can be interpreted in the categorical pair “civilization – culture”. This leads to the emergence of a contradiction between “science” and “ideology” at each stage of the study of civilizations. The task of the philosopher is to create such a concept of civilization so that individual forms of culture are described as complementary to each other.

Keywords: civilization, history, hermeneutics, ideology, regional geography.

В российском обществознании в последние годы наметился переход от темы модернизации развития [15] к теме развития цивилизаций. При том, что внешние изменения кажутся незначительными, ведь цивилизация это в конечном счете «динамичная общественная система, имеющая четкие пространственные и временные границы, интегрирующая в себя несколько государств и обществ» [7, с. 84], очевидно, что мы имеем дело с изменением не только метода, но и объекта исследования. Хотя описание «нескольких государств и обществ», на первый взгляд, мало чем отличается по набору признаков от сравнения между собой развития нескольких государств, но, если мы хотим остаться в рамках рационального подхода, то должны рассмотреть: 1) на каких основаниях возникают понятия «государство» и «цивилизация»; 2) насколько обосновано использование данных, полученных в рамках исследования одного объекта по отношению к другому.

В современном обществоведении существует как минимум два взгляда на соотношение институтов государственной власти и территории, заселенной субъектами производственных отношений.

Согласно стандартному представлению, страна является объективно существующей основой жизнедеятельности большой группы людей, а государство – относительно переменчивой надстройкой, проводящей политику в интересах либо какой-то более узкой группы людей, либо населения в целом (например, в случае внешней агрессии). Мы называем этот взгляд стандартным, поскольку он позволяет обществоведам проводить сравнительный количественный анализ различных социумов (территория, население, ВВП, политические режимы и т. п.), на основании которого выносятся оценочные суждения, строятся закономерности и делаются предсказательные выводы.

Все эти операции становятся возможными, когда у нас существует стандартный объект исследования, в нашем случае – государство, созданное населением страны. Основное противоречие данного подхода заключается в том, что эмпирические данные (исторические примеры), взятые на основе страноведческих выводов, получены в результате исторических обобщений, созданных на базе тех же самых страноведческих интерпретаций. Именно такой подход позволяет нам утверждать, что Франция, Германия, Украина, Россия, США, Египет и т. д. являются совершенно одинаковыми странами, разница между которыми обусловлена исключительно географическими различиями, политическими системами и культурными различиями (религией, образованием, «пассионарностью», «исторической травмой»). Несмотря на этот недостаток, международные рейтинги, основанные на методиках страноведения, существуют и являются важным инструментом реальной политики международных фондов.

Второй подход описан Ф. Броделем в книге «Материальная цивилизация, экономика и капитализм, XV–XVIII вв.» [3, с. 456–457]. Согласно этому подходу сравнивать нужно не государства, а миры-экономики, т. е. большие территориальные образования, в которых внутренние экономические связи существенно превышают внешние. Автор насчитывает несколько таких образований, существовавших в указанное время: а) Китай, б) Индия, в) Турция и исламский мир ближнего Востока, г) Атлантический океан, объединяющий в один экономический ареал Африку, обе Америки, Англию и других европейских участников дальней торговли, д) континентальная Европа, которая сама включает в себя три очень разных региона. В истории Европы можно выделить три стратегии исторического развития. 1. Западная Европа, где основным агентом экономических отношений оказывается город с подчиненным ему местным сельскохозяйственным рынком. 2. Восточная Европа, в которой единицей хозяйственной жизни оказывается сельский магнат с подчиненным ему небольшим городским местечком. 3. Россия, в которой основным двигателем хозяйственного развития оказывается централизованное государство. Данная концепция позволяет объяснить специфику возникновения в Российской империи тяжелой промышленности с высокой концентрацией пролетариата. Однако, так как задачу сравнения, вынесения оценочных суждений и предсказаний с науки никто не снимал, исторический подход, предложенный Ф. Броделем, приходится дополнять конструированием неких идеализированных объектов. Сам Бродель для исторической реконструкции экономического развития вводит конструкцию «мир-экономика», которая строится на работах нобелевского лауреата по экономике С. Кузнеца. Эвристическая сила данной конструкции заключается в том, что она находится на прочном фундаменте экономической науки.

Я специально опустил здесь так называемый «цивилизационный подход», который сам по себе вызывает много вопросов из-за многозначности термина «цивилизация» [10, с. 88–106]. Однако саму эту многозначность можно рассматривать как признак востребованности разговора о предмете, который волнует умы, но не дается в простых определениях. Ведь и темы богословских диспутов можно легко объявить иллюзорными, а можно, приложив усилия, понять как стремление человека к осмысленной жизни, хотя бы в том виде, как ее задумал Бог. Однако исследование «цивилизации» сталкивается с гораздо большими сложностями, чем богословские споры, в основании которых находятся по меньшей мере священные тексты. Перед авторами текстов по исследованию цивилизаций возникает ряд философских проблем.

1. Чтобы составить мнение о другой цивилизации, ее нужно знать во всем многообразии проявлений. В силу ограниченности наших познавательных способностей, ни один из реально существующих исследователей этого сделать не может. Даже пространственная локализация конкретной цивилизации представляет из себя проблему, решение которой варьируется в зависимости от признака, положенного в основание теории цивилизаций (религия, тип дома, тип производства, особенности культуры и т. п.) [16, с. 328]. Так, географический детерминизм, который непосредственно бросается в глаза, когда мы обращаемся к всемирному атласу, существенно коррелируется при изучении культурного наследия и исторического развития каждой конкретной цивилизации. Возможно, поэтому классиками «цивилизационных» исследований становятся в основном кабинетные теоретики (Данилевский, Шпенглер, Тойнби, Гумилев др.), черпающие свои знания из вторичной литературы. И тем не менее мы не можем ставить под сомнение научный авторитет этих мыслителей, которые во многом допускали репутационный риск, публикуя в качестве своих исследований «философические» тексты.

В качестве стандартного объяснения «цивилизационный» подход противопоставляется формационному. В основании этого противопоставления лежат две идеи: неизменных метафизических свойств объекта и прогрессивного исторического развития человечества. Обе идеи – описания «объекта» и смены его «состояний» – на самом деле не противоречат, а дополняют друг друга. Поэтому в работах по описанию цивилизаций как объекта вводится время существования цивилизации и «закономерности», описывающие их рост или гибель, а при описании развития человеческого сообщества по направлению к желанному будущему приходится в какой-то мере описывать характеристики этого объекта, например, «страшный суд» ожидает христиан и мусульман, а «коммунизм» строит передовой класс. Любопытно, что иллюзорность противопоставления не попадает в поле

зрения авторов, пишущих о цивилизациях. Будучи признанными специалистами в областях конкретных наук, они, начиная работать в области «цивилизационной компаративистики», как будто лишаются критического подхода, свойственного любой научной дисциплине. И в случае исследования цивилизации как отдельного предмета изучения, и в случае выделения цивилизации как элемента развития авторы попадают в ловушку герменевтического круга.

2. Любые цивилизационные исследования существенно зависят от работ историков, которые сами должны быть подвергнуты критическому анализу. В идеале перед началом любого исследования по сравнению цивилизаций, у нас должна быть либо совершенная книга по истории этих цивилизаций, в которой описываются уникальные условия их формирования, либо мы должны признать, что вычитываем из разнообразных исторических сочинений то, что соответствует нашему представлению об отличии этих цивилизаций друг от друга, невольно попадая тем самым в «герменевтический круг». И если первое препятствие в какой-то мере можно преодолеть, используя критерий поступательного достижения истинного знания, периодическим переписыванием фундаментальных трудов по истории, то второе нагружает автора сравнения цивилизаций активной мировоззренческой позицией и отстаиванием этой позиции в насущной идеологической борьбе. [2, с. 198–218] Идеология как коллективное бессознательное заставляет историка выбирать из ткани исторической действительности именно те события, которые и отражают его личные политические пристрастия. Тем самым «цивилизационные исследования» приобретают отчетливый вид идеологического конструкта, тесно связанного с той или иной исторической эпохой. Так, византийские современники объясняли победу ислама в противостоянии с империей в VII в. исключительно кознями дьявола или божьей карой за грехи.

Здесь остается надеяться на парадигмальное развитие всего человечества, которое постепенно освобождается от коллективных иллюзий: единственно верной религии, священного права частной собственности, окончательной и бесповоротной победы в классовой борьбе, естественных прав человека. Все эти идеологемы по большей части отражают лишь ту или иную политику определенного государства [8]. В качестве вывода из этого пункта мы должны принять как факт тесную связь в цивилизационных исследованиях научных знаний и идеологических постулатов [10, с. 86]. Этот пункт характерен для любой социальной дисциплины. Социология, политология, юриспруденция всегда связаны с господствующей в обществе идеологией. Отталкиваясь от этого факта, мы должны предположить, что у любой идеологии есть ее носитель и объект, который она обслуживает. Предположим, что для современности это «народ» и «государство».

3. Современный гражданин знает, что любой социальный институт историчен. Он когда-то возник и, возможно, когда-то надобность в нем исчезнет. Более того, мы знаем не только о его рождении и смерти, но и о возможных изменениях. Собственно говоря, большинство наших идеологических споров ведется вокруг этих изменений. При этом представления о государстве как монополии на аппарат принуждения [5] или места, где «обосновывается логическая и моральная интеграция социального мира» [4, с. 51], часто являются не более, чем вариациями на тему текущей идеологической борьбы¹. Потому что государство – это не только «аппарат» или «место», это и правила, которым подчиняются люди, и эти люди – мы с вами. Перефразируя известное изречение, можно сказать: «Государство – это мы». Это подтверждает расхожая фраза, появившаяся во времена перестройки и просуществовавшая до настоящего времени о том, что «кризис не в государстве, а в головах его граждан». Тем самым мы можем утверждать, что существует «герменевтический круг гражданина».

Задача по разрыву «круга гражданина» имеет давнюю традицию как со стороны гражданина, так и со стороны «аппарата принуждения». К ней относятся эмиграции и ссылки, диссидентство и конформизм, революции и реформы. Но в любом из этих случаев, даже при потере прежнего гражданства и обретении нового, мы не остаемся нейтральными ни к прежнему, ни к вновь обретенному отечеству. В одном случае нас заставляет это делать самооправдание нашей прошлой жизни, в другом – лояльность неопфита. Мы – и объект воздействия государственной пропаганды, и субъект, оправдывающий или отрицающий эти усилия государства, участвующий или сопротивляющийся политике государства. Но, как ни велики эти наши «внутривидовые» различия в глазах других людей, мы остаемся «русскими», «немцами», «американцами», «китайцами» или, еще проще, «неверными», «неграми», «дикарями». Переход от последних к первым и составляет баланс государства в процессе цивилизационной идентификации человека. Собственно оценка поведения граждан того или иного государства за границей может служить в глазах обывателя характеристикой самого государства². Французы – высокомерные и жадные, немцы – дисциплинированные и романтические, американцы – малообразованные и активные, русские – угрюмые и душевные. Это наводит на мысль, что снижение размеров оцениваемого сообщества может помочь в более точных характеристиках этого самого сообщества. Можно иметь какое-либо мнение о чернокожих в целом,

¹ Довольно часто убедительность логического и морального обоснования обеспечивается местом убеждающего в аппарате насилия. Возможно, одним из критериев цивилизационного развития может стать автономность сфер функционирования государственной власти от собственно аппарата принуждения.

² Ровно с таким же основанием эта оценка может характеризовать оцениваемых.

но при этом отличать «дикарей» банту от «православных» эфиопов и «тонких» сомалийцев и даже восхищаться богатыми афроамериканцами. Не является ли это свидетельством того, что именно государство обеспечивает нас тем, что мы воспринимаем в других в качестве «цивилизационных признаков»? Ведь если мы опять обратимся к дискурсу, то легко вспомним оправдание эмиграции в Европу и Америку, как переезд в цивилизованные страны или замечание Ленина, о пролетарской революции как возможности приобщить русский народ к благам цивилизации [12, с. 387–388].

Однако государства могут проводить цивилизованную политику, а могут не проводить. Собственно, термин «цивилизация» стал широко использоваться в военной пропаганде в ходе Первой мировой войны, когда государствам Антанты потребовалось объяснить своим гражданам причины конфликта [17, с. 63]. Германцы и их союзники за формы ведения тотальной войны были в идеологических целях объявлены нецивилизированными варварами. Но с тех пор война или угроза войны не исчезла из арсенала «цивилизированных» государств. Более того, самые «цивилизированные» государства тратят на военные расходы, содержание армий и применение военной силы в последнее время такие средства, которые невозможно объяснить ничтожностью цивилизационных результатов, полученных в результате этих акций. Элементарный подсчет невольно приводит к мысли, что за пропагандой «цивилизации и демократии» находятся государственные интересы сравнительно небольшой группы государств и термин «цивилизация» – идеологема с пустым содержанием, используемая для «культурного» объяснения деления современного человечества по признаку «свой – чужой».

Оба герменевтических затруднения историолога (по выражению Уэскотт [16, с. 328]) и гражданина), связанные с тем, что объекты, к которым мы прилагаем усилия по изучению или изменению (наука и государство), по мере реализации наших усилий изменяются и в свою очередь влияют на изменения нас как ученых и граждан. Так называемый «герменевтический круг» возникает всегда, когда люди пытаются рассмотреть взаимосвязанность сложных субъект-субъектных отношений при помощи простой пары категорий «причины и следствия», «первичного и вторичного», «базиса и надстройки» т. п. Так, например, рассматривая различие категорий «цивилизация» и «культура», мы можем приписать «цивилизации» свойства материи, а «культуре» характеристики духа или более утонченно – формы.

Эта первая дистинкция довольно точно отражает описание объектов самих по себе, но не дает нам никакой подсказки в ответе на следующий вопрос: что делать нам, чтобы наша жизнь стала более культурной и цивилизованной? Прежде всего, в силу того, что вопросы «что есть само по себе?» и «что нам делать?» относятся к различным сферам нашей жизни. Первый – к описанию природы самой по себе, а второй – к требованиям, которые мы

предъявляем к себе как к культурным существам. Это происходит от того, что представить себе внекультурного человека мы не можем. Следовательно, при столкновении с другим, непонятным для нас поведением, мы реконструируем культуру Другого в тех категориях, которые доступны нам через нашу собственную культуру. Например, раздельная оплата счетов европейцами в ресторанах интерпретировалась нами как жадность, а отнюдь не в терминах феминизма, а религиозная экспрессия шиита принимается за фанатизм. Во многом именно этот механизм приводит к простому отождествлению особенностей культуры с тем или иным религиозным, национальным или государственным институтом. Однако наша естественная тяга к ассоциативному обобщению приводит нас к еще большей ошибке, когда мы обращаемся к своей собственной культуре.

Очевидно, что во время взросления человек попадает под влияние множества субкультур. Его семья, ближайшее окружение, друзья, образование, работа, хобби могут принадлежать или быть присущи различным социальным группам, имеющим свои культурные коды общения. И если мы принимаем в качестве постулата, что личностная уникальность возникает в результате исторической единичности индивида [14, с. 19], остается, в качестве следствия, признать естественной поликультурность человека. Однако единичность ставит проблему единства культурного багажа личности. (Это философская проблема, по-разному решаемая в течение всего развития человечества). И здесь все формы, так или иначе влияющие на культурные коды – религиозные и государственные институты, национальная и языковая общность, профессиональная и классовая принадлежность, – должны как-то совместиться друг с другом. Обычно это происходит через конфликт, либо через дополнительность [9, с. 54–71]. Но почти всегда двоичная логика ставит нас перед проблемой: Каносса или Авиньон, нацизм или сионизм³, мафия или классовая борьба. И хотя предположение, что эффективность выбора в каждом из случаев была подкреплена угрозой насилия или выгодой, может оказаться верным, по всей видимости, каждый раз дело оборачивалось поиском компромисса и выходом за рамки двузначной логики. Причем компромисс мог быть оформлен именно в рамках культуры. Так, история возникновения государства Израиль в XX в. могла быть обусловлена ответственностью европейской цивилизации за ужас Холокоста и выбором массой евреев после Второй мировой войны программы построения самостоятельного национального демократического государства за рамками Европы.

Однако любой компромисс приводит к изменению уже существовавших культурных форм. И эти изменения не всегда благоприятны в рамках человеческой цивилизации. Так, ближневосточные демократии выбирают ярко

³ При всем цинизме сравнения речь идет исключительно о законодательном запрете языка «идиш» в государстве Израиль.

выраженные национальные или религиозные конституционные правила. Высокая культура античности может уживаться с наличием рабов и их нечеловеческой эксплуатацией. Развитие высокой мусульманской культуры в Великой Порте сочетается с активной милитаристской политикой и работорговлей. Возникновение новых цивилизационных условий для одних членов общества при современном капитализме может лишить других элементарных средств цивилизации, которые были им доступны ранее. Мы понимаем, что цивилизация и культура, гражданин и государство, историк, изучающий конкретное событие, и ученый, сравнивающий цивилизации, связаны друг с другом неразрывной связью, но чтобы не попасть в ошибку герменевтического круга, нужно решить проблему взаимосвязи между собой различных форм человеческого существования.

Каждая из перечисленных нами форм социальности: религия, государство, нация, средство общения (язык), профессиональное сообщество, классовая солидарность, если их осмысливать в парных категориях, создают свои причинно-следственные цепочки, которые, в свою очередь, начинают интерпретироваться в категориях «материи и формы» или «базиса и надстройки». Если мы понимаем «цивилизацию и культуру» в логике той же пары категорий, то в религии мы начнем отделять «церковь» от «веры», в государстве – «аппарат принуждения» от «гражданского общества», в нации – «народ» от «национального самосознания», в языке – «форму общения» от «литературы», в профессиональном сообществе – «конкуренцию» от «солидарности». Такой «двоичный код» – очень удобная форма мышления. Он идеально подходит для идеологического дискурса, в основании которого лежит деление «свой – чужой». Но если мы хотим изменить собственную жизнь, нам важно понять, как все эти формы культуры связаны друг с другом в рамках одного социума. Для решения этой задачи мы должны вернуться к первому противоречию и решить, что мы выбираем за точку опоры: описание объекта или описание смены его состояний.

Как мы писали выше, оба описания не противоречат друг другу, а скорее находятся в отношении дополнительности. Тем не менее методологическое неравновесие между этими описаниями есть. Ведь если бы его не было, то никакой разницы между идеологическим и научным описанием не существовало бы. Характерно, что эту мысль нам всячески внушают идеологи через философию постмодернизма, и именно ее яростно отвергают ученые посредством философии позитивизма.

Если вы собираетесь описать смену состояний или действие объекта, вам необходимо его точное описание. Иначе ожидаемое действие или смена состояний не произойдет или произойдет так, что вам придется сочинять «новое» описание объекта. Так, коммунизм в 1980 г. не наступил, а то, что наступило в 1991 г., потребовало создания новой идеологии, от которой

сегодняшняя Россия отрещивается с не меньшей силой, чем от коммунизма. Достаточно же бедное описание объекта самого по себе, например, христианской, мусульманской или российской цивилизации, за счет немногих оснований может включать в себя большое количество лакун для создания ad hoc гипотез, при помощи которых всегда можно объяснить те или иные смены состояния или события. Первая схема наиболее подходит для науки, вторая – для идеологии.

Идеологии и науки не отделены друг от друга непроходимым барьером. Идеология использует научные данные, а в науке работают идеологические регулятивы (общенаучная картина мира). Эти области познания исполняют разные функции. Если наука нацелена, прежде всего, на познание действительности, то идеология нацелена на коммуникативную функцию. Отсюда возникает разница в инструментарии этих сфер. Из науки невозможно элиминировать эмпиризм. В конечном счете любые научные результаты получают статус истинных, лишь имея опытное подтверждение. Для этого, прежде всего, нужно сузить изучаемую действительность предельно четким описанием изучаемых признаков. Цель коммуникации – достижение согласия между членами коммуникации. И эта цель достигается проще всего поиском компромисса за счет расширения предмета рассмотрения. Так, если одни из нас настаивают на приоритете свободы, а другие – на упорядоченности общественных отношений, то компромисс может быть найден в описании такого будущего состояния общества, где «свобода каждого будет обусловлена личной ответственностью и свободой всех».

Разница целей отражается на выборе приоритетов при использовании парных категорий. Так, в научном познании, в рамках стратегии уточнения признаков, предпочитают углубляться в поиски причины и разнообразия в понимании этой категории (мотив, условия, повод, виды причины и т. п.), в то время как в идеологии скорее конструируют следствия, благодаря которым поиск компромисса может оказаться возможным. Возвращаясь к «материи и форме», мы можем обнаружить, что наука постоянно уточняет понятие «материя» от «неделимых атомов» до «количественно измеряемых причин изменения состояний вещества и полей», в то время как идеология фиксирует постоянный рост форм «естественного» разнообразия культуры. В религии это разнообразие выражено пословицей: «каков поп, таков приход», позволяющей в рамках одной церкви существовать подчас противоположным в идеологическом плане церковным общинам. В государстве – созданием и финансированием идеологически несовместимых НКО, в цели которых может быть включено противодействие идеологии друг друга. Говорить же о разнообразии «самосознаний», «литератур» или «форм солидарности» решительно невозможно в силу их многочисленности. В этом плане постоянный рост количества цивилизаций, а у некоторых серьезных

авторов [11] он доходит до 66, – косвенный показатель того, к какой области исследования – идеологии или науки – относится изучение этого предмета.

При этом невозможно сказать, что одна из сфер человеческого познания лучше или может обойтись без другой. Прежде всего, потому что обе сферы соотнесены с действительностью и являются частями одного мировоззрения, т. е. согласованным взглядом человека на окружающий его мир, в котором знания о мире самом по себе сочетаются с моментом взаимного согласования людьми этих знаний. Здесь важно понимать, что в отдельных случаях знания о мире дают людям достаточные инструменты, чтобы сделать свою жизнь лучше. Например, развитие промышленности и вооружения, основанное на научном познании, позволило европейским державам с конца XVIII по начало XX в. установить свою гегемонию в пределах всего земного шара. С другой стороны, использование тех же инструментов в течение XX в. в войне в рамках одной европейской цивилизации поставило само ее существование под вопрос. Поэтому иногда дальнейшая жизнь людей начинает сильно зависеть от того или иного решения идеологических вопросов. Условно говоря, можно утверждать, что если в первом случае мы рассчитываем на улучшение нашей жизни по оптимуму Парето, то во втором довольствуемся расчетами при помощи эквилибра Нэша.

Устроив революцию, граждане могут изменить режим государства и даже создать новое, например: СССР, Украина, государства Прибалтики, Косово, Северная Корея, и возродить при этом свою самобытную культуру. С другой стороны, политика, которую проводили или проводят эти государства, может быть направлена против культуры других народов или государств⁴. Катастрофические военные поражения, резкое изменение финансовой конъюнктуры, череда политических ошибок могут поставить цивилизации на грань выживания, которую некоторые из них не преодолевают. Приведенные примеры показывают, что, говоря о цивилизации, мы имеем дело с открытой системой, которая может изменяться под влиянием не только другой цивилизации, но и изменений исторической конъюнктуры. Именно для подобных случаев разработана предложенная Тойнби методология «Вызова и Ответа», которая, хотя и объясняет изменение состояния общества, тем не менее построена как типичная идеологическая модель описания изменения объекта самого по себе. Тем не менее ее востребованность как философической схемы обусловлена как раз использованием стратегии описания смены состояний объекта исторической науки.

Однако здесь важно подчеркнуть, что в самой науке используются две разных программы для описания действий объекта. Традиционно их называют номотетической и идеографической. В первом случае действие опи-

⁴ Культурная политика «времен застоя» была направлена против массовой культуры Запада и полностью провалилась.

санного объекта существенно превышает время действия наблюдения, и условно можно сказать, что этот объект не имеет истории, так как его состояние как предмета исследования за время описания не меняется. Во втором – действие объекта приводит к изменению не только самого объекта, но и ситуации наблюдения. Фиксация подобных состояний порождает существенные методологические трудности, описанные в методологии науки. Именно здесь находится причина смешения идеологических и научных оснований, часто возникающих при изучении цивилизаций.

Совершенно естественным видится желание ученого, изучающего общество и использующего аппарат классической науки, получать в качестве результата своей деятельности если не законы, то хотя бы устойчивые закономерности. Для этого есть два методологических приема.

Первый – существенно уменьшить объект описания до отдельных параметров, описывающих состояния отдельных государственных институтов, в короткий временной промежуток. Именно по такому пути идет государственная статистика и страноведение как эмпирическая дисциплина. В этом же ряду антропология Кребера с 66 культурами [11]. Второй – сконструировать исторический объект, который в течение длительного времени, превышающего историческую смену поколений, остается неизменным. Именно так в конце XIX – начале XX столетия в качестве предмета общественнознания появляются «цивилизации». И именно этот методологический ход, – расширение объекта за пределы ограниченного количественным описанием эмпирических признаков, – создал условия для перевода научных исследований цивилизации в форму идеологии.

Казалось бы, одна методологическая проблема решена, но в процессе конструирования при постановке вопросов «какие процессы мы описываем?» и «из каких элементов состоит цивилизация?» мы сталкиваемся с двумя герменевтическими кругами, описанными в начале статьи. Первый предполагает построение единства из множества культурных процессов, протекающих в рамках одной цивилизации, второй – описание институтов, входящих в цивилизацию. Оба могут принимать идеологическую форму, как, впрочем, любой научный конструкт. Достаточно здесь упомянуть усилия Ньютона по обоснованию инерционной пространственно-временной системы отсчета. Однако отмеченное выше неравновесие поможет нам решить эту проблему. С точки зрения науки ответ на вопрос, «какие именно государства, религии, нации, культуры входят в ту или иную цивилизацию», является вторичным и целиком зависит от ответа на вопрос, «как между собой взаимодействуют те или иные формы культуры в рамках единого цивилизационного образования». В конечном счете «идеология» – не только форма мировоззрения, но и объект изучения, как одна из культурных форм, и в отношении ее могут быть использованы методы позитивной науки

в рамках исследования цивилизаций [6]. В конечном счете неоплатонические обоснования механики Ньютона остались уделом науковедения, а законы классической механики до сих пор – работающий аппарат науки.

Итак, мы выяснили, что слово цивилизация может употребляться в двух значениях: как предмет идеологии и как область научного исследования. Это подтверждается простым эмпирическим наблюдением. Очевидно, что под влиянием идеологии люди одной культуры могут массово освоить цивилизационные особенности другой, но, будучи учеными, отдельные люди могут изучить чужую культуру так хорошо, как ее не знают даже представители материнской цивилизации. Для нашей темы важно лишь то, что историческая судьба и культурные трансформации цивилизации не предопределены. Поэтому, наряду с историей государств, народов, культуры и экономики, могут существовать и истории цивилизаций как столкновения различных форм культуры в рамках одной цивилизации, где случаи культурного компромисса могут соседствовать с исчезновением или ассимиляцией одних культурных традиций другими (исчезнувшие языки).

Ученому, изучающему цивилизации, необходимо хорошее знание истории объекта своего изучения, в то время как ученый-историк может считать коллегу, изучающего цивилизации, «философом». Это показывает, что и в разных областях науки существует методологическое неравновесие. Степень взаимосвязанности ученых друг с другом разная. Они влияют друг на друга, но не непосредственно. К сожалению, философы даже при рассуждении о цивилизации могут обходиться без фундаментальных знаний по истории. Историк во время работы может отталкиваться от какой-то философской схемы (эсхатологии, божественной природы королевской власти, теории классово-борьбы, структурализма), но коллеги историки будут судить его труды по специфическим критериям, в том числе по владению мастерством источниковедения. Однако при независимом функционировании этих дисциплин могут наступить времена, когда для изменения методологии и методики исследования историку потребуется та или иная философская конструкция (государство, народ, передовой класс, первоначальное накопление, символический капитал) или философу – заменить аргументы из священных текстов на данные конкретных наук. Означает ли это, что впоследствии обе эти области будут развиваться как части единого целого? Нет. Они останутся автономными, но будут учитывать как результаты их взаимодействия, так и самостоятельного развития.

То же самое происходит со страноведческими и «цивилизационными» исследованиями. Они не дополняют друг друга, не находятся в отношении части и целого или рода и вида. Они принадлежат к различным сферам человеческого познания. Конкретное страноведение – эмпирическая дисциплина, в основании которой лежит экономическая статистика. Исследова-

ние цивилизаций – попытка современного образованного человека описать разнообразие видов человеческой культуры в ограниченных его познанием формах.

Если же мы ставим задачу получить позитивное знание о таком объекте как цивилизация, то нам, прежде всего, нужно решить задачу о соотношении понятий «культура» и «цивилизация» между собой. Ведь большинство современных исследователей, не говоря уже о Шпенглере, отождествляют эти понятия [13]. Во-вторых, даже если у нас есть концепция связи этих понятий [1], необходимо решить очевидную проблему разнообразия форм культур в рамках одной цивилизации. В-третьих, для преодоления «круга гражданина» – показать, как это взаимодействие культур в рамках одной цивилизации преломляется под влиянием религиозных традиций, национальных особенностей и государственных институтов. В-четвертых, рассмотреть конвертацию этих форм при различных формах влияния рыночной экономики. Лишь после этого можно будет говорить, что у нас появился понятийный аппарат для интерпретации эмпирического материала статистических данных, полученных в страноведении.

Блюхер Федор Николаевич – кандидат философских наук, и.о. заведующего сектором философских проблем социальных и гуманитарных наук Института философии РАН.

109240, Россия, Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.

Fedor N. Blucher – Ph.D. in Philosophy, Department of Philosophical Problems in Social Sciences and Humanities, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.

109240, 12/1 Goncharnaya str., Moscow, Russia.

obluher@gmail.com

Список литературы

1. *Библер В.С.* Цивилизация и культура (философские размышления в канун XXI века). URL: https://www.bibler.ru/bim_ng_civil.php (Дата обращения: 18.09.2020).
2. *Блюхер Ф.Н., Гурко С.Л.* Священные войны секулярной эпохи // *Философия и идеология: от Маркса до постмодерна* / Отв. ред. А.А. Гусейнов, А.В. Рубцов, сост. А.В. Рубцов. М.: Прогресс-Традиция, 2018. С. 198–218.
3. *Бродель Ф.* Материальная цивилизация, экономика и капитализм, XV–XVIII вв. Т. 3. М.: Прогресс, 1992. 679 с.
4. *Бурдьё П.* О государстве курс лекций в Коллеж де Франс (1989–1992) // Ред.-сост. П. Шампань, Р. Ленуар, Ф. Пупо, М.-К. Ривьер; пер. с фр. Д. Кралечкина и И. Кушнаревой; предисл. А. Бикбова. М.: Издательский дом «Дело» РАНХиГС, 2017. 720 с.
5. *Вебер М.* Политика как призвание и профессия // Вебер М. Избранные произведения. М.: Прогресс, 1990. 808 с.
6. *Гирц К.* Идеология как культурная система // Гирц К. Интерпретация культур. М.: РОСПЭН, 2004. 560 с.

7. Горбачев М.В. Цивилизационные проекты в современной мировой политике // Среднерусский вестник общественных наук. 2016. № 5. С. 75–87.
8. Гурко С.Л. Несколько слов о нескольких словах // VOX. Философский журнал. 2018. № 25. URL: <https://vox-journal.org/html/issues/450/470> (Дата обращения: 18.09.2020).
9. Гутнер Г. Структура и взаимодействие дискурсов / Блюхер Ф.Н., Гурко С.Л., Гусева А.А., Гутнер Г.Б. Дискурс-анализ и дискурсивные практики. М.: ИФРАН, 2016. 134 с.
10. Капустин Б.Г. Критика политической философии: Избранные эссе. М.: Издательский дом «Территория будущего», 2010. 424 с.
11. Kroeber, Alfred Louis. A roster of civilizations and culture // By A.L. Kroeber. New York: Wenner-Gren Foundation for anthropological research, 1962. 96 p.
12. Ленин В.И. О нашей революции (по поводу записок Н. Суханова) // ПСС. 5-е изд. Т. 45. С. 378–382.
13. Мелко М. Природа цивилизаций // Время мира. Альманах. Вып. 2: Структуры истории. Новосибирск: Сибирский хронограф, 2001. 520 с.
14. Смирнов А.В., Солондаев В.К. Процессуальная логика. М.: ООО «Садра», 2019. 160 с.
15. Федотова В.Г. Модернизация «другой» Европы. М.: ИФРАН, 1997. 253 с.
16. Уэскотт Р. Исчисление цивилизаций // Время мира. Альманах. Вып. 2: Структуры истории. Новосибирск: Сибирский хронограф, 2001. 520 с.
17. Элиас Н. О процессе цивилизации // Социогенетические и психогенетические исследования. М.; СПб.: Университетская книга, 2001. Т. 1. 330 с.

References

1. Bibler V.S. Civilizaciya i kul'tura (filosofskie razmyshleniya v kanun XXI veka). URL: https://www.bibler.ru/bim_ng_civil.php (data obrashheniya: 18.09.2020).
2. Blyuxer F.N., Gurko S.L. Svyashennye vojny sekulyarnoj epoxi // Filosofiya i ideologiya: ot Marksa do postmoderna / Otv. red. A.A. Gusejnov, A.V. Rubczov, sost. A.V. Rubczov. M.: Progress-Tradiciya, 2018. С. 198–218.
3. Brodel F. Material'naya civilizaciya, ekonomika i kapitalizm, XV–XVIII vv. Т. 3. М.: Progress, 1992 g. 679 s.
4. Burdie P. O gosudarstve kurs lekcij v Kollezh de Frans (1989–1992) // Red.-sost. P. Shamp'an', R. Lenuar, F. Pupo, M.-K. Riv'er]; per. s fr. D. Krалechkina i I. Kushnaryovoj; predisl. A. Bikbova. М.: Izdatel'skij dom «Delo» RANXiGS, 2017 g. 720 s.
5. Veber M. Politika kak prizvanie i professiya // Veber M. Izbrannye proizvedeniya. М.: Progress, 1990. 808 s.
6. Gircz K. Ideologiya kak kul'turnaya sistema // Gircz K. Interpretaciya kul'tur. М.: ROSPE'N, 2004. 560 с.
7. Gorbachev M.V. Civilizacionnye proekty v sovremennoj mirovoj politike // Srednerusskij vestnik obshhestvenny'x nauk. 2016. № 5. S. 75–87.
8. Gurko S.L. Neskol'ko slov o neskol'kix slovax // VOX. Filosofskij zhurnal. 2018. № 25. URL: <https://vox-journal.org/html/issues/450/470> (data obrashheniya: 18.09.2020).
9. Gutner G. Struktura i vzaimodejstvie diskursov / F.N. Blyuxer, S.L. Gurko, A.A. Guseva, G.B. Gutner Diskurs–analiz i diskursivnye praktiki. М.: IF RAN, 2016. 134 s.
10. Kapustin B.G. Kритика politicheskoy filosofii: Izbrannye esse. М.: Izdatel'skij dom «Territoriya budushhego», 2010. 424 s.

11. Kroeber, Alfred Louis. A roster of civilizations and culture // By A.L. Kroeber. New York: Wenner-Gren Foundation for anthropological research, 1962. 96 p.
12. Lenin V.I. O nashej revolyucii (po povodu zapisok N. Suxanova) // PSS. 5-e izd. T. 45. S. 378–382.
13. Melko M. Priroda civilizacij // Vremya mira. Al'manax. Vyp. 2: Struktury istorii. Novosibirsk: Sibirskij xronograf. 2001, С. 310.
14. Smirnov A.V., Solondaev V.K. Processual'naya logika M.: ООО «Sadra», 2019. 160 s.
15. Fedotova V.G. Modernizaciya «drugoj» Evropy. M.: IFRAN, 1997. 253 с.
16. Ueskott R. Ischislenie civilizacij // Vremya mira. Al'manax. Vyp. 2: Struktury istorii. Novosibirsk: Sibirskij xronograf. 2001. 520 s.
17. Elias N. O processe cividizacii // Sociogeneticheskie i psixogeneticheskie issledovaniya. M.; spb: universiteteskaya kniga, 2001. T. 1. 330 с.

ИСТОРИЧЕСКАЯ ТРАДИЦИЯ И СОВРЕМЕННЫЕ ЦИВИЛИЗАЦИИ

Ю.Д. Гранин

«Цивилизационный подход». Становление и эволюция

Yuriy. D. Granin

“Civilizational approach”. Formation and evolution

В статье анализируется становление и эволюция «цивилизационного подхода» в отечественном и зарубежном дискурсе XX – начала XXI столетия. По мнению автора, наиболее значимые результаты в области теории цивилизаций, их сравнительного изучения были получены в XX в. в исследованиях А. Шпенглера, А. Тойнби, Ф. Броделя, П. Сорокина, К. Ясперса и Ш. Эйзенштадта (Ш. Айзенштадта). Если Сорокину удалось решить проблему различения «культурных суперсистем» и «цивилизаций», то труды Эйзенштадта ознаменовали собой прорыв в области трех направлений исследований: теории цивилизаций, теории революций и теории модернизации. Все три области исследований в наследии Эйзенштадта оказались связанными его более общим пониманием истории человечества как многообразия путей цивилизационного развития, в контексте которого революции и модернизации рассматриваются как имманентные характеристики этого процесса. Но эта концептуальная новация Эйзенштадта по ряду причин оказалась недооцененной в цивилизационном дискурсе конца XX столетия. А Россия под пером некоторых отечественных теоретиков превратилась в «варварскую цивилизацию»: оплот «манихейства», «хилиастического сознания», «архаического коллективизма», «тоталитаризма» и «восточного деспотизма». Под прикрытием неких якобы наследуемых «культурных» кодов, этот теоретический оксюморон – «варварская цивилизация» – до сих пор кочует по страницам наших изданий.

Его эпистемологической предпосылкой является заимствованный у Ф. Броделя спорный постулат о неизменности «цивилизаций» в качестве неких долговременных «структур», основанных на «культурных традициях». Последние якобы «переваривают» неизбежные социокультурные заимствования и собственные новации, загоня многие народы и страны в «тупики» исторической динамики, вынуждая их из века в век воспроизводить цикл «реформа – стагнация – контрреформа». Разумеется, история нашей страны дает немало примеров для такой интерпретации. Но возможна и другая теоретическая оптика, основанная не на структурном, а процессуальном и нелинейном понимании человеческой истории. В этом случае последняя интерпретируется как *многовекторное движение интегрирования*: от про-

стых сообществ ко все более многочисленным и все более сложно (политически, культурно и идеологически) интегрированным объединениям людей, наиболее крупные из которых могут быть определены как «цивилизации». Автор формулирует собственное метадисциплинарное определение категории «цивилизация». Обосновывает тезис о необходимости формирования нового ценностно-смыслового ядра «российской цивилизации».

Ключевые слова: государство, идеология, модерн, модернизация, трансцендентность, царство, цивилизация.

The article analyzes the formation and evolution of the “civilizational approach” to the analysis of human history in the domestic and foreign discourse of the 20th – early 21st century. According to the author, the most significant results in the theory of civilizations and their comparative study were obtained in the 20th century in foreign studies and were associated with the names of A. Spengler, A. Toynbee, F. Braudel, P. Sorokin, K. Jaspers and S. Eisenstadt. If Sorokin was able to solve the problem of distinguishing between “cultural supersystems” and “civilizations”, then Eisenstadt’s work marked a breakthrough in three areas of research: the theory of civilizations, the theory of revolutions, and the theory of modernization. All three areas of research in Eisenstadt’s legacy have been linked by more general understanding of human history as a variety of ways of civilizational development, in the context of which revolutions and modernization are considered as immanent characteristics of this process. But this conceptual innovation of Eisenstadt for a number of reasons was underestimated in the civilizational discourse of the late 20th century. And Russia, under the pen of some domestic theorists, has become a “barbaric civilization”: a stronghold of “Manichaeism”, “chiliastic consciousness”, “archaic collectivism”, “totalitarianism” and “Eastern despotism”. Under the cover of some supposedly inherited “cultural codes”, this theoretical oxymoron of “barbaric civilization” still roams the pages of our publications.

Its epistemological premise is a controversial postulate borrowed from F. Braudel about the immutability of “civilizations” as some long-term “structures” based on “cultural traditions”. The latter allegedly “digest” the inevitable socio-cultural borrowings and their own innovations, driving many peoples and countries into “dead ends” of historical dynamics, forcing them to reproduce the cycle of “reform – stagnation – counter-reform” from century to century. Of course, the history of our country provides many examples for this interpretation. But other theoretical optics are also possible, based not on structural, but on a procedural and non-linear understanding of human history. In this case, the latter is interpreted as a *multi-vector movement of integration*: from simple communities to increasingly numerous and more complex (politically, culturally and ideologically) integrated associations of people, the largest of which can be defined as “civilizations”.

The author formulates his own meta-disciplinary definition of the category “civilization”. He substantiates the thesis about the need to develop a project for the civilizational evolution of Russia – the formation of a new value-semantic core of “Russian civilization”.

Keywords: state, ideology, modern, modernization, transcendence, kingdom, civilization.

Введение

Термин «цивилизация» довольно прочно укоренился в научной литературе. Его использование продуктивно, так как не ограничивает употребление понятия «цивилизация» рамками какой-то одной (антропологической, социологической или другой) концепции человеческой истории, а ориентирует на имманентный научному познанию дисциплинарно ориентированный теоретический плюрализм научного поиска, в пределах которого «цивилизация» выступает в качестве центральной категории анализа. Поэтому в пространстве дисциплин социогуманитарного цикла существует ряд направлений цивилизационных исследований, в которых термин «цивилизация» получает разные интерпретации. Как и число значений понятия «культура», их количество уже давно перевалило за сотню, а список авторов, внесших значительный вклад в различные направления цивилизационных исследований, составил несколько десятков блестящих имен. Обратимся к их идеям, выдерживая по мере возможности историческую хронологию.

Проблема авторства

Оставляя в стороне истоки употребления слова в европейской культуре, которое восходит к латинскому слову «civilis», относящемуся к качествам «гражданина» как «городского жителя», и сложные перипетии его проникновения в язык социальных наук XVIII–XIX столетий [12], зафиксируем очевидное: до сих нет ясности с тем, кого же следует считать основоположником цивилизационного подхода. Большинство отечественных специалистов пальму первенства отдает нашему соотечественнику Н.Я. Данилевскому, автору знаменитой книги «Россия и Европа» (1868). Однако еще при жизни мыслителя В.С. Соловьев не без оснований усомнился в новизне этой теоретической новации, сославшись на работу Генриха Рюккерта «Учебник мировой истории в органическом изложении» (1857). В этой работе немецкий историк интерпретировал историю человечества как сосуществование и последовательность «культурно-исторических организмов», которые он иногда называл «культурными типами», выделяя из современных ему пять высших «культурных типов»: германо-христианский (западноевропейский), восточно-христианский (славянский), арабский (исламский), индийский и китайский. Высказанное В.С. Соловьевым мнение о том, что взгляды Рюккерта легли в основу теории культурно-исторических типов Н.Я. Данилевского, некоторыми исследователями рассматривается как полемическое преувеличение, тогда как другие его поддерживают. Учитывая специфику социального знания, источником развития которого оказывается не только периодическая смена парадигм исследования, но и непреднамеренная фили-

ация идей, формируемых, в свою очередь, под влиянием многих политических, идеологических и иных экстранаучных факторов, однозначного ответа на этот вопрос мы так и не получим. Но обратим внимание на следующее обстоятельство.

Продемонстрировав грандиозный всплеск индустриального и научно-технического развития, уже вторая половина XIX столетия прошла под знаком осознания невыполнимости идеи общественно-исторического прогресса (Гегель, Маркс, О. Конт) и грандиозного проекта Просвещения. Так в области социальной научной мысли на смену «прогрессизму» пришел «эволюционизм», а в сфере философской рефлексии – «философия жизни», подвергнувшая эту самую (цивилизованную) жизнь беспощадной критике. Начало следующего века было ознаменовано предчувствием цивилизационной (европейской) катастрофы, выразившейся в интеллектуальном и художественном декадансе и авангарде, явивших собой две стороны одной «медали», на канте которой было начертано «Война. Революции. Будущее». И они случились, сформировав странную послевоенную интеллектуальную атмосферу Европы, пронизанную ветрами многих философских, социологических и политических учений.

Философская рефлексия Шпенглера

В этой атмосфере вышедшая в мае 1918 г. книга мало кому известного Освальда Шпенглера произвела сильное впечатление. Вслед за Данилевским автор отрицал распространенное деление истории на древнюю, средневековую и новую как «невероятно наивное и бессмысленное» занятие. Свое же исследование оценивал как «коперниковский переворот», поскольку исторический процесс он рассматривает не как причинно-следственную связь событий в векторе движения человечества к «высокой культуре» Европы, а как «драму, в которой участвует ряд мощных культур, с первобытной силой вырастающих из недр породившей их страны, к которой они строго привязаны на всем протяжении своего жизненного цикла». В этой исторической драме главными героями, доказывал Шпенглер, были восемь культур: египетская, вавилонская, индийская, китайская, классическая, или аполлоновская (греко-римская), арабская (или магическая), мексиканская (майанская) и западная (фаустовская), возникшая около 1000 г. н. э. и теперь приближившаяся к своему закату, войдя в стадию «цивилизации». Уподобив культуры «организмам» и наделив их «душами», реализующими себя в форме народов, языков, учений, искусств, государств и наук, Шпенглер обосновывает их неизбежное умирание (закат) вследствие развития науки и техники, наиболее полно воплотившихся в фаустовской «цивилизации». «Урбанизация, империализм, культ больших величин, синкретизм, жажда власти, классовая борьба,

направленность на внешнее действие, а не на углубленную работу» – так характеризовал Шпенглер цивилизационную стадию, в которой находится Европа [16].

Разумеется, такая оценка была не новой, но она не оставила равнодушным ни одного из современников: от сколько-нибудь образованных обывателей до писателей и университетской профессуры. Последних задела не столько предложенная Шпенглером интерпретация истории как исторической динамики «культур» и тем более не его диагноз европейской цивилизации, а метафорический стиль автора и нарушение им норм академической этики – отсутствие (за исключением Гете и Ницше) ссылок на своих «коллег». Анализируя негативную реакцию подавляющего большинства европейских писателей и интеллектуалов на труд Шпенглера, К.А. Свасьян отмечает, что параллельно с критикой и бранью («умная обезьяна Ницше», «грошовый гипсовый Наполеон» и др.) шли обвинения в плагиате. Свои претензии на «приоритет» заявили сначала берлинский философ истории Курт Брейзиг и крупнейший немецкий социолог Фердинанд Теннис, усмотревший в шпенглеровской дихотомии «культура – цивилизация» прямое воспроизведение своих мыслей из книги «Община и общество», увидевшей свет в 1887 г. Затем количество предполагаемых или явных «предшественников» стало таким, «что, казалось бы, в книге Шпенглера не должно было остаться ни одной девственной страницы; счет шел уже на десятки авторов, среди которых фигурировали Гердер, Гегель, Шеллинг, Буркхардт, Дильтей, Лампрехт, Фольграфф, В.Г. Риль, Эрнст фон Ласо, Бергсон, Клагес, Теодор Лессинг, Х.Ст. Чемберлен, Макс Вебер, Зомбарт и уже во “втором ряду”: Гиббон, Монтескье, “Спор древних и новых”, и дальше: Жан Боден, Макиавелли; аппетит разыгрался до араба Ибн-Хальдуна, набросавшего в XIV в. морфологию исламской культуры, и уже до самого Полибия. Бенедетто Кроче сумел выудить из всего Шпенглера только то, что он эпигон Вико; любители сюрпризов подставляли вместо Вико русских Данилевского и Константина Леонтьева, “шпенглеризм” которых бросалось в глаза; то, что немецкий перевод книги Данилевского вышел в 1920 г. и, значит, уже после “Заката Европы”, мало кого волновало, но то, что сам Данилевский был обязан своими “шпенглеризмами” немецкому историку Генриху Рюккерт, автору “Учебника мировой истории в органическом изложении” (1857), – это открывало уже беспрепятственный выход не только на Ибн-Хальдуна, но и – почему бы нет? – на халдейских магов. Таким вот способом кивались “коллеги” со спесивцем, сузившим круг своих предшественников только до Гете и Ницше» [6, с. 16–17].

И, добавлю, в порыве негодования за метафоричность языка мыслителя не отметили главного – оригинальности философского характера сочинения Шпенглера, его методологии познания истории, отрицавшей распро-

страненное в среде специалистов упорядочивание событий в причинно-следственные ряды с тем, чтобы проследить их внешнюю, как считает Шпенглер, «рассудочно-доходчивую тенденцию». «Подобная – “прагматическая” – трактовка истории, – писал он, – была бы не чем иным, как неким дубликатом замаскированного естествознания, из чего не делают тайны и приверженцы материалистического понимания истории, тогда как их противники недостаточно отдают себе отчет в одинаковости обоюдосторонней процедуры. Дело не в том, что представляют собою конкретные факты истории, взятые сами по себе как явления какого-либо времени, а в том, что они означают и обозначают своим явлением» [16, с. 132]. Этим замечанием Шпенглер недвусмысленно выводит себя за пределы современной ему исторической науки и социологии в пространство философии истории, которая занимается не поиском «фактов» и «законов», а *поиском скрытых в культуре (ах) смыслов истории человечества.*

Движение мысли в этом направлении было поддержано, пожалуй, лишь А. Швейцером, подчеркнувшим роль этического начала и этического прогресса в становлении цивилизаций как культурных феноменов [21]. Возможно, поэтому уже спустя двадцать лет «Закат Европы» оказался почти забытым, а цивилизационное направление исследований продолжилось в пределах *исторической школы «Анналов» и культурно-исторической макросоциологии*, между крупнейшими представителями которых развернулись серьезные дискуссии. Ее эпицентром стало многотомное «Постижение истории» Арнольда Тойнби (1934–1961), которое не только произвело сильное впечатление на читателей, но и спровоцировало волну критики из стана профессиональных историков.

«От Шпенглера к Тойнби»

Особенно резко критика прозвучала из уст одного из основателей «школы Анналов» Люсьена Февра в статье «От Шпенглера к Тойнби», в которой знаменитый французский историк, отдавая должное эрудиции Тойнби и его таланту публициста, тем не менее пришел к выводу, что, изучив более 1000 страниц первых трех томов «Постижения истории» (1936), он не нашел в них ничего, что не было бы известно специалистам уже к началу XX столетия [13]. Прежде всего его смущали 1) упреки Тойнби историкам в произвольности выбора исторических источников; 2) отсутствие четких критериев, по которым сам Тойнби выделил 21 цивилизацию (позже к ним прибавилось еще две), из которых 16 уже мертвы, а также 3) используемые в качестве основного средства исследования методы сравнения и аналогии, имеющие ограниченные пространственно-временные масштабы применимости. Нельзя, отмечал Февр, сравнивать «цивилизации», расположенные

на разных континентах и отстоящие друг от друга на несколько тысяч лет – выводы-обобщения получаются, мягко говоря, произвольными.

Кроме того, все теоретические новации Тойнби из области объяснения зарождения, расцвета, угасания или гибели цивилизаций (*концепция «вызовов» и «ответов», «творческого меньшинства» (элиты) и «инертного большинства» (массы), «внутреннего» и «внешнего» пролетариата*), относятся, по мнению Февра, к области философии истории. «Подытожим в двух словах. То, что в “A Study of History” достойно похвалы, не представляет для нас ничего особенно нового. А то, что в нем есть нового, не представляет особенной ценности... Нам не преподнесли никакого нового ключа. Никакой отмычки, с помощью которой мы могли бы открыть двадцать одну дверь, ведущую в двадцать одну цивилизацию» [13, с. 95].

Как позже выяснилось, это было слишком поспешное и слишком сильное утверждение знаменитого историка. Сам Февр никакой «отмычки» не предложил: его определение цивилизации (*«Цивилизация – это равнодействующая сил материальных и духовных, интеллектуальных и религиозных, воздействующих в данный отрезок времени в данной стране на сознание людей»*) оказалось слишком общим, применимым для самых разных исторических образований, в том числе «народов» и «наций». Однако последующее развитие социальных наук не только не оттеснило на обочину науки цивилизационный подход и иные универсалистские объяснения исторического процесса (теорию общественно-экономических формаций, структурно-функциональный подход), но и, сохранив в его составе идеи Данилевского, Шпенглера и Тойнби, наполнило его новым содержанием. Пожалуй, лучшим примером этой тенденции оказались труды ученика Февра великого Фернана Броделя, оставившего замечательные труды по истории и теории цивилизаций.

Темпоральность истории и «неизменность» цивилизаций

Тогда, в 1940–1950 гг., в социогуманитарном знании активно обсуждалась проблема приоритетов: каждая дисциплина пыталась отстоять свое право быть доминирующей среди общественных наук. По существу, это была борьба между социологией, антропологией и историей за право стать интегрирующим центром в составе более общей дисциплины – единой «науки о человеке». Так, в отличие от Э. Дюркгейма, ранее пытавшегося социологизировать самые разные отрасли гуманитарного знания, К. Леви-Стросс видел в антропологии основу для объединения всех социальных наук. Формально заявляя о паритете и взаимодополняемости истории и антропологии, он отводил истории работу лишь с «сознательными проявлениями общественной жизни» и эмпирический план исследования. А антропо-

логии предоставлял право изучать ее «подсознательные основы», универсальные, вневременные структуры человеческого мышления, встречающиеся в обычаях, мифах и языке различных народов.

Парируя идеям Леви-Стросса, «Бродель отмечал, что вневременных структур не существует, ведь общество изменчиво и подвижно, «каждое общество – ребенок своего времени» [14, с. 137]. Исходя из этого, Бродель обращается к категории исторического времени и вводит концепт темпоральности исторического процесса, использование которого, по его замыслу, должно историзировать «науки о человеке», придавая социальной реальности характер длительности и протяженности. Для него «диалектика времени – это ядро социальной реальности, живое, внутреннее, постоянно возобновляемое противоречие между настоящим моментом и медленным течением времени» [4, с. 117]. Характер этой диалектики определяется взаимодействием трех уровней исторического времени, взаимовлияние которых структурирует окружающую агентов истории «среду» (пространство), требуя от историка-исследователя иметь их в виду и постоянно работать на разных «этажах» исторической динамики. Тем самым историческая наука понимается мастером как «тотальное предприятие», требующее от специалистов работать со структурами разной длительности.

Выделив три темпоральных уровня «тотальной истории» (малоподвижную «геоисторию», «историю вековых трендов» (конъюнктурное время) и «событийную историю»), Бродель обращается к «*времени большой длительности*» («*la longue durée*»). С этим видом времени ученый связывал понятие «структуры», под которой понимал «организацию, порядок, систему достаточно устойчивых отношений между социальной реальностью и массами... Это ансамбль, архитектура социальных явлений, но прежде всего она – историческая реальность, устойчивая и медленно изменяющаяся во времени» [4, с. 124]. Используя категорию «*la longue durée*», Бродель исследует такие исторические структуры как «материальная культура», «повседневная жизнь», «ментальность», «вековые тренды» геоэкономики и, главное, – «цивилизации».

Последние он определял как наиболее стойкие из человеческих ассоциаций, полагая, что жизнь цивилизаций является самой долгой из всех исторических структур. Настолько долгой, что, апеллируя к долговременным ментальным структурам, лежащим, по его мнению, в основе ценностных оснований цивилизаций (религиозным верованиям, отношениям к смерти, работе, удовольствиям и семейной жизни), он утверждал, что даже социально-экономические и политические перевороты и катаклизмы, смена правящих классов не меняют принципиально характер продолжающегося развития «страны-цивилизации», погруженной в «большую длительность». В этом контексте он считал, например, что ни французская, ни русская рево-

люции не сумели переломить ни судьбу французской, ни судьбу русской цивилизации – цивилизационные традиции «переваривают» социальные перевороты.

Помимо концепта темпоральности исторического процесса для Броделя очень важной была мысль о том, что «постижение истории» будет плодотворным лишь диалектически и многоаспектно. В этой связи он в «Грамматике цивилизаций» (1963) писал, что цивилизация может быть успешно определена как «собирательное» понятие и лишь «в соотношении с другими науками о человеке». То есть интерпретировал это понятие как междисциплинарную категорию. В этом контексте (теоретическом контексте антропологии, психологии, политической экономии и др.) цивилизации, по его мнению, должны быть поняты и исследованы как «географические и культурные пространства», как «общественные формации», как «экономические уклады» и как «различные коллективные мышления» [5]. Но в этом случае вопрос о том, что все-таки следует включить в содержание понятия «цивилизация», чтобы отделять цивилизации как «исторические структуры» одну от другой, остается открытым. И каждый автор, в зависимости от своих научных предпочтений, может наполнить эту дефиницию самым разным историческим содержанием, размеры которого воистину безграничны. И это, на мой взгляд, главный недостаток исторических исследований цивилизаций, которые, несмотря на вполне понятный скепсис в отношении «социологов», тем не менее вынуждены заимствовать понимания цивилизаций из работ философов, культурно-исторической микро- и макросоциологии, более четко ограничивающих предметную область своих исследований.

Критика П. Сорокина и проблема различения «культур» и «цивилизаций»

Косвенно на это обстоятельство обратил внимание Питирим Сорокин, в 1966 г. давший классический критический анализ культурно-исторической школы цивилизационных исследований и одновременно предложивший собственный подход к изучению цивилизаций. К тому времени усилиями А. Тойнби, П. Сорокина и А. Кребера уже было создано Международное общество по сравнительному изучению цивилизаций, первое заседание которого в 1961 г. прошло в Зальцбурге под председательством А. Тойнби и П. Сорокина. Но консенсус между исследователями так и не был достигнут. И это, по-видимому, подвигло Сорокина выступить с обзорной статьей, подводившей итоги многолетнего изучения цивилизаций [22]. Отметив, что за последние несколько десятилетий появилось впечатляющее количество основательных макросоциологических теорий (Данилевского, Шпенглера, Тойнби, Кребера, Ф. Нортропа и др.), рассматривающих функционирование

крупных культурных и социальных систем, Сорокин отмечал, что эти образования «представляют собой реальные причинно-смысловые целостности, отличные от культурных скоплений, малых культурных систем, а также от государства, нации, политических, религиозных, расовых, этнических и других социальных систем и групп». И без более или менее адекватного знания этих социокультурных сущностей «мы не сможем должным образом понять характер, причины и механизмы формирования структур и изменений в человеческом обществе, а также контролировать и направлять исторические процессы в желательном направлении» [22, с. 177]. Поэтому, считает Сорокин, необходим макросоциологический подход к изучению «цивилизаций или так называемых культурных суперсистем».

Но можно ли отождествлять цивилизации и культурные суперсистемы? Известно, что категорию «культурные суперсистемы» Сорокин, используя логико-смысловой подход к анализу культурной динамики, ввел в научный оборот значительно раньше: в 1937–1941 гг. в контексте созданной им теории культурных суперсистем, опубликованной в четырехтомном блестящем образце философии и социологии культуры, названном автором «Социальная и культурная динамика», который сам автор считал философско-историческим сочинением [8]. Согласно этому труду, история человечества являет собой череду трех (идеациональной, чувственной (сенсорной, сенсуалистической) и идеалистической) культурных суперсистем, интегрирование которых, по мнению Сорокина, осуществлялось на основе некоей базовой ценности («прасимволе», как сказал бы Шпенглер). И поскольку они представляют собой «причинно-смысловое единство», их, разумеется, можно интерпретировать и как «цивилизации». Хотя в этом случае понятие теряет значительную часть своей аналитической ценности, поскольку его содержание распространяется на огромные культурные ареалы (Индию, Китай и т. д.). Более продуктивно, по-моему, рассматривать «культурные суперсистемы» в качестве типов культурного развития, характерных для многих регионов планеты. Но важно иметь в виду другие принципиально значимые замечания великого социолога.

Отмечая, что в концепциях Н. Данилевского, О. Шпенглера, А. Тойнби, Ф. Конечны (которого называли «польским Тойнби») и других, «цивилизации» или «высокие культуры» являются реально существующими целостными образованиями или «интегрированными системами», Сорокин указал на «ошибочность положения» об «органическом и одновариантном жизненном пути цивилизаций», об их «творческой специфике», а главное, – на содержащееся в концепциях коллег «смещение культурных систем с социальными системами (группами)». Но *«социальная общность (система) и культурная система, – писал он, – относятся к разным типам, которые не совпадают друг с другом и не идентичны по содержанию.* Как с точки

зрения логики, так и самой науки неверно называть “цивилизациями” совершенно несходные социальные общности с различающимися совокупными культурами. *Ошибка состоит в отождествлении различных феноменов*» [8, с. 52]. Следовательно, Сорокин считает, что понятие цивилизации продуктивно применять к «социальным общностям», не путая их с «культурными системами», время существования которых может длиться до нескольких тысячелетий и даже достигать подлинного бессмертия, вместе с тем претерпевающая множество флуктуаций вследствие действия случайных процессов.

Это и ряд других положений П. Сорокина были поддержаны и оспорены в последующей полемике, в центре которой вновь оказались ключевые проблемы цивилизационного дискурса: являются ли цивилизации целостными структурами или нет? Присущи ли им признаки системного единства? И допустимо ли жестко разделять культурные и социальные системы, рассматривая их как целиком независимые друг от друга и меняющиеся только по своим собственным законам? В процессе этого обсуждения совокупный цивилизационный дискурс обогатился новыми идеями. Но одновременно, по мере утверждения представления о системном характере цивилизационных образований, теснейшей взаимосвязи их духовных и материальных компонентов, акцент обсуждения постепенно сместился в сторону сравнительного изучения цивилизаций, вершиной которого к середине 1980-х гг. стали работы американско-израильского ученого Шмуэля Эйзенштадта.

«Цивилизации» и «модернизации» Эйзенштадта

Оценивая значение его творчества, специалисты единодушно отмечают вклад ученого в копилку исследований в области трех направлений: теории цивилизаций, теории революций и теории модернизации. Важно подчеркнуть, что *все три области исследований* в наследии Эйзенштадта оказались связанными, на мой взгляд, его более общим пониманием истории человечества как *многообразия путей цивилизационного развития*, в контексте которого революции и модернизации рассматриваются как имманентные характеристики этого процесса. Поскольку наследие Эйзенштадта основательно изучено, остановимся лишь на некоторых ключевых идеях его динамики цивилизаций, которую он изложил в работах «Социологический подход к сравнительному изучению цивилизаций» (1982) и «Осевое время цивилизаций» (1986), а затем продолжил в других работах. Важно иметь в виду, что Эйзенштадт не создал какой-то особой «теории» цивилизаций, но его работы стали важным вкладом в компаративистское направление цивилизационных исследований, которое он осуществил в ходе анализа цивилизаций «Осевого времени» и «цивилизации Нового времени».

Одним из источников его концепции стала знаменитая работа К. Ясперса «Истоки истории и ее цель» (1949), в которой немецкий философ изложил свою «схему» всемирной истории, начало которой он датировал «осевым поворотом» или «осевым временем» – периодом «прорыва в историю», начавшимся в сфере человеческого духа, отмеченного утверждением трансцендентного начала (Бог, Высший закон), выходящего за рамки посюстороннего мира и определенным образом влияющего на его судьбы. В этой связи следует обратить внимание на методологию построения Ясперсом своей *историософии* исторического процесса, основанием которой является предпосланная ей идея «единства исторической целостности». «Смысл же доступной эмпирическому познанию мировой истории – независимо от того, присущ ли он ей самой или привнесен в нее нами, людьми, – мы постигаем, только подчинив ее идее исторической целостности. *Эмпирические данные мы рассматриваем под углом зрения того, насколько они соответствуют идее единства или противоречат ей*» [20, с. 31].

Оттолкнувшись от этих идей, Эйзенштадт переосмысливает «осевое время», интерпретируя его «как серию революций» в сфере идей и их институциональных оснований. Эта серия революций, охватившая цивилизации Древнего Израиля и Древней Греции, раннехристианский регион, зороастрийский Иран, раннеимперский Китай, индуистскую и буддийскую цивилизации, позднее и «мир ислама», способствовала, по его мнению, возникновению представлений об исходном поле напряженности между трансцендентным и мирским порядками, которые затем оформились как учения и привели к созданию общественных институтов.

Разумеется, в предшествовавших осевому времени языческих обществах существовали представления о внемирском порядке. Но этот порядок выглядел как продолжение мирского и большей частью связывался с циклическими и мифологическими представлениями о времени, в которых различия между прошлым, настоящим и будущим получали лишь слабое выражение. В цивилизациях «осевого времени», напротив, возникало представление «о четком отделении внемирского порядка от мирского, что сопровождалось и оформлением возвышенного трансцендентного нравственного или метафизического порядка, находящегося за пределами любой наличной посюсторонней или потусторонней реальности». Земной уровень бытия воспринимался как неполноценный, а зачастую как неправильный. Поэтому важнейшей целью поведения становится «спасение», достигаемое путем целенаправленных длительных усилий для снятия противоречия между трансцендентным и мирским порядками. Именно этот дуализм и связанное с ним духовно-интеллектуальное напряжение составили основу нового онтологического мировоззрения, выразившегося в появлении в «осевых» цивилизациях разных «духовных систем», основанных на осу-

ществлении принципов более высокого морального и метафизического порядка, которые, в свою очередь, повлекли за собой радикальные перестройки «идеологической», «политической» и «социальной» сфер жизни.

В области идей это выразилось в формировании особых сфер знаний (философии, религии, метафизики, «естествознания» и т. д.), которые способствовали выработке новых представлений об основных принципах организации общественной жизни, – прежде всего структуры общества в целом и его центральных институтов, а также и политической борьбы за членство в этих институтах, и занятие главенствующих постов в новых иерархиях: «потенциально всеобъемлющих общностях с особыми критериями членства и авторитета». Эти новые общности обладали сложной иерархически выстроенной структурой составляющих их культурных, политических и этнических компонентов, формирование которой сопровождалось острыми идеологическими и политическими конфликтами. Их результатом, отмечал Эйзенштадт, стало утверждение исключительности и закрытого характера новообразующихся коллективов, утверждение различий между внутренним и внешним социокультурным пространством.

Вот что об этом пишет сам автор, обсуждая феномен «идеологизации жизни», присущий, по его мнению, большинству обществ «Осевого времени»: «Как правило, он характерен для совершенно специфического типа цивилизаций, называемых “Осевыми” (Eisenstadt, 1986). Этим понятием мы обозначаем цивилизации, сложившиеся в период с 500-х гг. до н. э. до первых веков н. э., в рамках которых возникло и институционализировалось новое онтологическое мировоззрение, сформулировавшее концепцию фундаментального напряжения между трансцендентальным и мирским порядком. Такое миропонимание утвердилось во многих регионах мира, а именно: в древнем Израиле, несколько позднее в иудейских и христианских обществах, в древней Греции, частично – Персии (зороастризм), Китае периода древних империй, в индуистской и буддистской цивилизациях и, за пределами собственно Осевой эпохи, – в зоне влияния ислама.

... Упомянутые идеи формулировались и развивались относительно новыми социальными группами, преимущественно интеллектуальными элитами, определявшими модели культурного порядка. В них входили иудейские пророки и священнослужители, греческие философы, «образованные» в Китае, индийские брахманы, буддийские сангхья, улемы в исламских странах. В своей деятельности они руководствовались идеей сотворения мира в соответствии с трансцендентальным образом или волей. *Результатом успешной институционализации трансцендентального мировоззрения стала трансформация внутренней структуры обществ и взаимосвязей между ними*» (Курсив мой. – Ю.Г.) [1, с. 201].

Таким образом, аргументирует Эйзенштадт, новое мировоззрение, провозвестниками и распространителями которого были интеллектуальные элиты, стало фактором трансформации внутренней структуры многих обществ и взаимосвязей между ними. Но было ли оно цивилизационно образующим фактором? Судя по этой цитате, нет. Можно ли называть географические ареалы распространения иудаизма, христианства, индуизма, буддизма и т. д. «цивилизациями»? А если да, то, учитывая наличие в христианстве, буддизме, синтоизме, исламе и т. д. множества идейных течений, можно ли считать эти «цивилизации» *едиными* идейными комплексами, на что, кстати, обращал внимание П. Сорокин? Эти вопросы Эйзенштадт «выносит за скобки». Но связывает социальную и культурную эволюцию человечества периода Осевого времени с появлением *способности к «рефлексии»*, подчеркивая значительный территориальный ареал и межгосударственный характер распространения «осевых цивилизаций». Позже, введя понятие «второй осевой революции» (1500–1800), он присовокупил к ним «цивилизацию Нового времени», знаменующую собой радикальный (секулярный) поворот в мировоззрении европейцев, уже иначе, но не менее напряженно продолжавших *поиски снятия противоречий* между понятийно выраженными трансцендентными и мирскими порядками, обычно завершающимися модернизациями и сопутствующими им революциями XVII–XX столетий.

Так, на волне идеи многовекторного развития истории, воплощенного в разнообразии множества «цивилизаций», в концепции Эйзенштадта осуществился переход к новой теории модернизации и новой теории революций. Препрежнему трактовкам модернизации как прямого переноса (трансфера) моделей европейского развития «периферийными обществами» Эйзенштадт противопоставил многофакторную концепцию конвергенции институциональных и духовных структур этих обществ с «современностью», предполагающую сохранение их цивилизационной специфики. В значительной степени эта концепция стала результатом эмпирического обобщения ряда исторических попыток модернизации стран «второго эшелона» развития, в том числе и России. Фактически это означало концептуальное обоснование многовариантности исторического движения по пути к современности. Предложение и проведение модернизации – своего рода «вызов» основанным на «больших» и «малых» традициях (народных и элитарных «культурах») сложным обществам, на который разные социальные группы дают разные «ответы». Поэтому модернизация, подчеркивает Эйзенштадт, всегда связана с движениями протеста, принимавшими в ряде случаев характер революций. *Революция как фактор цивилизационного развития – эта концептуальная новация Эйзенштадта по ряду причин оказалась недооцененной в цивилизационном дискурсе конца XX столетия. Особенно – в новой России.*

Россия: в поисках цивилизационной идентичности

По известным причинам у нас интерес к разработке цивилизационного подхода появился главным образом в конце 1980-х – начале 1990-х гг. на волне критики «теории общественно-экономических формаций» и в целом марксизма. С одной стороны, эта критика расчистила место для апробации зарубежных концепций, в том числе в области изучения цивилизаций, а с другой, она часто имела гипертрофированный характер, превращалась в своего рода «идейный разгром» опостылевшей догматики. И хотя теоретических прорывов достичь не удалось, к 2010-м гг. у нас появилось немало работ, посвященных общим проблемам теории и истории цивилизаций, их сравнительному изучению. Как теперь ясно, в значительной степени это изучение осуществлялось под углом решения главной проблемы, никем не сформулированной, но ощущаемой всеми обществоведами: надо было понять, почему находящаяся в течение семидесяти лет в авангарде мирового развития страна вдруг оказалась как бы на обочине истории? Ответ был найден в рамках «цивилизационного подхода» и звучал примерно так: «Потому, что такова “цивилизационная специфика” России, не позволявшая ей в течение столетий добиться искомой модернизации ни на путях “европеизации”, ни на путях “социализма”. Так цивилизационный подход стал теоретическим инструментом поиска выхода из кризиса и движения в будущее. А Россия под пером некоторых отечественных теоретиков превратилась в “варварскую цивилизацию”: оплот “манихейства”, “хилиастического сознания”, “архаического коллективизма”, “тоталитаризма” и “восточного деспотизма” [18, 19]. Этот теоретический оксюморон – «варварская цивилизация» – до сих пор кочует по страницам наших изданий [10]. К нему примыкают образчики отвлеченного теоретизирования в виде обнаружения некоего «цивилизационного генотипа», «интегральной мировой цивилизации», локальных цивилизаций «первого, второго, третьего, четвертого и пятого поколения».

На этом фоне «цветущей и жужжащей неразберихи», как метко писали еще в конце 1990-х, светлым пятном оказались работы М.В. Ильина и В.Л. Цимбурского, развернувших, в рамках разрабатываемого ими концепта «хронополитики», дискуссию о «лимитрофах», «цивилизационных архипелагах» и «острове Россия», а также книга замечательного философа – востоковеда Б.С. Ерасова «Цивилизации: универсалии и самобытность» (2002). В значительной степени эта работа была результатом творческого переосмысления итогов многолетних исследований крупнейших представителей философско-исторической и исторической мысли Запада, открывала дорогу в область *философии* истории. Но у нас она была оценена всего лишь как попытка преодоления «стадиально-линейного» (формационного) принципа анализа исторического процесса в рамках «цивилизационного подхода», который, будто бы, используется, главным образом учеными

стран «второго эшелона» развития для идеологического оправдания собственной «отсталости». Поэтому, писали тогда, «применение к изучению России цивилизационного подхода вырождается в выдвигание умозрительных положений, не имеющих научного статуса» [2, с. 87].

Это наблюдение, как уже отмечалось, было не лишено оснований. Хотя скептическое отношение обществоведов к цивилизационному подходу и возможностям использования понятия «цивилизация» в качестве аналитической категории уже тогда нельзя было признать продуктивным. Во многом этот скепсис был обусловлен потерей интереса самими философами к проблематике философии истории, в контексте которой «цивилизационный подход» изначально получил право на жизнь. Только в последние годы этот интерес стал восстанавливаться. На страницах журналов «Вопросы философии», «Философского журнала» и «Проблемы цивилизационного развития» продолжают оживленные дискуссии о смыслах истории России, ее цивилизационной принадлежности и ее перспектив в плане возможности предложить миру «всечеловеческий» проект эволюции, созданный на базе иных – западных – ценностей. В этом контексте и на основе логико-смыслового подхода к анализу мировой культурной динамики было предложено вновь обратиться к идеям классического евразийства, имея в виду многокультурность российского социума. Его специфика, отмечал А.В. Смирнов, требует осознания и затем проектной работы. *«Собирание воедино разнологичных, разнонаправленных, разнокультурных движений, существующих во всех регионах и субъектах республики – вот генеральная задача огромного, цивилизационного, по сути, мегaproекта»* [3, с. 15]. Но как, и в каких пределах возможно «проектирование истории», сколько «цивилизаций» (субцивилизаций) находится на территории современной России? И если они (в соответствии с гипотезой А.В. Смирнова о том, что «цивилизаций столько же, сколько типов коллективного бессознательного, или способов смыслополагания...» [7, с. 207]) «разнологичны», то как возможно (и возможно ли вообще) их собирание в многонародную «российскую цивилизацию»? Да и на основе каких критериев различать «цивилизации» и «культуры», как, наконец, отнестись к концепции Ш. Эйзенштадта, доказывавшего, что фактором цивилизационного развития и смены цивилизаций являются «революции»?

Не имея возможности подробно разбирать эти проблемы, остановлюсь лишь на одной значимой примете отечественного цивилизационного дискурса. Большинство российских специалистов предпочитают работать в парадигме, которую можно назвать «методологией структур и состояний», в пределах которой «цивилизации» рассматриваются *в качестве неких ставших* (а в действительности «остановленных» нами в процедурах категоризации), *а не становящихся исторических явлений*. Этим, в частности, можно объяснить кочующую из статьи в статью квалификацию современной

России как «страны-цивилизации», начала и особенности которой предлагается искать и анализировать в горизонте обнаружения неких социально наследуемых и неизменных цивилизационных (культурных) «кодов», отсылка к которым стала своего рода «общим местом» в работах многих авторов [См. 17, 18, 19]. Эпистемологической предпосылкой такой позиции является восходящий к Ф. Броделю спорный постулат о «неизменности» цивилизаций в качестве неких долговременных «структур», основанных на «культурных традициях». Последние якобы «переваривают» неизбежные социокультурные заимствования и собственные новации, загоня многие народы и страны в «тупики» исторической динамики, вынуждая их из века в век воспроизводить цикл «реформа – стагнация – контрреформа» (А. Янов).

Разумеется, история нашей страны дает немало примеров для такой интерпретации. Но важно иметь в виду главное: *такой подход ориентирован на поиск настоящего и будущего России в прошлом*, лишая ее перспектив цивилизационной динамики. Хотя возможна и уже давно выработана другая теоретическая оптика: позиция современного социально-философского конструктивизма, согласно которой известная нам история – многовекторный процесс обуславливающих друг друга тенденций дифференциации и интеграции образующих человечество антропосоциальных целостностей, его (человечества) структурного усложнения и одновременно становления его целостности и единства. Роль Сознания в этом процессе оказывается определяющей. Будучи представленным исторически изменяемым многообразием научных и вненаучных (мифологических, моральных, религиозных, философских) форм, оно осмысливает наличный «социальный мир» не только с позиций «сущего», но и с позиций «должного» состояния, формируя тем самым «горизонты» его развития.

Имея в виду эти соображения и результаты разобранных выше работ Ф. Броделя, П. Сорокина, Ш. Эйзенштадта, других исследователей, далее я буду опираться на социально-конструктивистскую трактовку истории человечества и развиваемое мною социально-философское понимание глобализации – мегатенденции к постепенному объединению групп *homo sapiens* в «человечество» («всечеловеческую целостность»), реализуемую как *многовекторное движение интегрирования*: от простых сообществ ко все более многочисленным и все более сложно (политически, культурно и идеологически) интегрированным объединениям (сообществам) людей, наиболее крупные из которых могут быть определены как «цивилизации». В региональном аспекте это историческое движение интегрирования можно интерпретировать как нелинейный процесс «*оцивилизации*» («цивилизации») человечества, осуществлявшийся на протяжении многих тысячелетий с разной скоростью и успехом на разных географических территориях планеты. Использование этого, возможно, и не очень привычного, словоупо-

требления основывается на подчеркивании процессуальности антропосоци-окультурной формы бытия Универсума (Н. Лапин), позволяя выделить в содержании термина «цивилизация» аспекты становления и распространения фиксируемой им реальности. Хотя и структурные компоненты цивилизаций тоже должны быть учтены в процессе определения термина «цивилизация» как аналитической категории.

Таким образом, в аналитическом метанаучном плане «цивилизация» может быть определена как *междисциплинарная категория для обозначения разнообразия культурно-исторических типов развития экономически и политически связанных больших сообществ людей и/или их совокупностей (общностей), субъективно-символически интегрированных в относительно единое целое посредством исторического и социального воображения, культурных смыслов, ценностей и норм, которые служат причиной, целью и основой организации и функционирования этих общностей*. Это определение, разумеется, требует конкретизации в плане раскрытия диалектики взаимосвязи социальных, культурных, когнитивных и институциональных компонентов цивилизации. Такая конкретизация была осуществлена мною в статье «Цивилизация и цивилизационная эволюция России».

В этой работе, анализируя становление и развитие Великого княжества Московского, российской империи и СССР, я прихожу к выводу, что исторически эти политические формы имели несколько цивилизационных воплощений: «православную цивилизацию» Московского царства XVI–XVII вв., «цивилизационную псевдоморфозу» империи Романовых в XVIII и середине XIX в., «гибридную цивилизацию современного типа» России кануна первой мировой войны и «советскую цивилизацию», представлявшую альтернативный Западу тип современного развития.

Современная Россия, безусловно, наследует ей. Но у нее нет не только объединяющей народы метаидеологии, геополитической панидеи, но и претензий, как у США, на глобальное доминирование. Скорее, она представляет собой цивилизационный гибрид, причудливо сочетая элементы архаики, советского прошлого и западной современности. Поэтому необходим проект цивилизационного развития России – формирования ее нового ценностно-смыслового ядра. В настоящее время оно ориентировано в прошлое – там в великих победах наша страна ищет (и находит!) оправдание своего нынешнего положения, своей «суверенной демократии» и другой «цивилизационной специфики». А нужен идеологически выраженный прорыв в Будущее – футуризм, способный мобилизовать население на реализацию утопии: построение нового государства и нового общества – общества свободы, ответственности, солидарности, справедливости и реального гуманизма. Такого общества нет нигде. Но это не значит, что к нему не стоит стремиться.

Гранин Юрий Дмитриевич – доктор философских наук, профессор, ведущий научный сотрудник Института философии РАН.

109240, Россия, Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.

Yury D. Granin – Sc.D. in Philosophy, leading research fellow, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.

109240, 12/1 Goncharnaya str., Moscow, Russia.

maily-granin@mail.ru

Список литературы

1. *Айзенштадт Шмуэль Н.* Конструктивные особенности великих революций: культура, социальная структура, история и человеческая деятельность // Альманах THESIS. Теория и история экономических и социальных институтов и систем. Весна, 93. М.: Начала-Пресс, 1993. С. 174–189.
2. *Алаев Л.Б.* Смутная теория и спорная практика: о новейших цивилизационных подходах к Востоку и России // Историческая социология и психология истории. 2008. № 2. С. 87–112.
3. Беседа директора Института философии РАН академика РАН А.В. Смирнова с главным редактором журнала В.Н. Шевченко // Проблемы цивилизационного развития. 2019. Т. 1. № 1. С. 5–16.
4. *Бродель Ф.* История и общественные науки. Историческая длительность // Философия и методология истории / Общ. ред. И.С. Кона. М., 1977. С. 114–132.
5. *Бродель Ф.* Грамматика цивилизаций / Пер. с фр. Б.А. Ситникова. М.: Весь мир, 2008. 547 с.
6. *Свасьян К.А.* Оствальд Шпенглер его реквием по Западу // Оствальд Шпенглер. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. Гештальт и действительность / Пер. с нем., вст. статья и примечания К.А. Свасьяна. Т. 1. М.: Мысль, 1993. С. 16–17.
7. *Смирнов А.В.* Всечеловеческое vs общечеловеческое. М.: ООО «Садра»: Издательский Дом ЯСК, 2019. 216 с.
8. *Сорокин П.А.* Социальная и культурная динамика / Пер. с англ., вст. статья и комментарии В.В. Сапова. М.: Астрель, 2006. 1176 с.
9. *Тойнби А. Дж.* Постигание истории. Сборник. Пер. с англ. / Сост. А.П. Огурцов; Вст. ст. В.И. Уколовой; Закл. ст. Е.Б. Рашковского. М.: Прогресс. 1991. 736 с.
10. *Тюгашев Е.А., Попков Ю.В.* Теоретико-методологическое проблемное поле российского проекта цивилизационного развития // Проблемы цивилизационного развития. 2020. Т. 2. № 1. С. 35–48.
11. *Февр Люсьен.* Бои за историю / Пер. А.А. Бобовича, М.А. Бобовича и Ю.Н. Стефанова. М.: Наука, 1991. 631 с.
12. *Февр Люсьен.* Цивилизация: эволюция слова и группы идей // Бои за историю. М.: Наука, 1991. С. 239–281.
13. *Февр Люсьен.* От Шпенглера к Тойнби // Бои за историю. М.: Наука, 1991. С. 72–96.
14. *Хакимов Г.А.* «Время большой длительности» Ф. Броделя как методологический принцип социально-гуманитарного познания // Вопросы философии. 2009. № 8. С. 135–146.
15. *Хантингтон С.* Столкновение цивилизаций. М.: АСТ: АСТ-Москва, 2006. 571 с.
16. *Шпенглер О.* Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. Гештальт и действительность / Пер. с нем., вст. статья и примечания К.А. Свасьяна. Т. 1. М.: Мысль, 1993. С. 132.

17. *Щипков А.В.* Понятие «код» в рамках современного цивилизационного подхода // Вопросы философии. 2018. № 7. URL: http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=2006&Itemid=52 (Дата обращения: 06.07.2020).
18. *Яковенко И.* Цивилизация и варварство в истории России // Общественные науки сегодня. 1995. № 4, 5. URL: <http://varvar.ru/arhiv/texts/yakovenko2.html#p2> (Дата обращения: 12.06.2020).
19. *Яковенко И., Музыкантский А.* Манихейство и гностицизм: культурные коды русской цивилизации. М.: Русский путь, 2010. 320 с.
20. *Ясперс К.* Смысл и назначение истории / Пер. с нем. М.: Политиздат, 1991. 527 с.
21. *Schweitzer A.* Kulturphilosophie. Verfall und wieder aufbau der Kultur. München, 1926.
22. *Sorokin P.* Sociological Theories of Today. N.Y.; L., 1966. P. 177–204.

References

1. Aizenshtadt Shmuel' N. Konstruktivnye osobennosti velikih revolyucij: kul'tura, social'naya struktura, istoriya i chelovecheskaya deyatel'nost' // Al'manah THESIS. Teoriya i istoriya ekonomicheskikh i social'nyh institutov i sistem. Vesna, 93. M.: Nachala-Press, S.174–189.
2. Alaev L.B. Smutnaya teoriya i spornaya praktika: o novejsihh civilizacionnyh podhodah k Vostoku i Rossii // Istoricheskaya sociologiya i psihologiya istorii. 2008. № 2. S. 87–112.
3. Beseda direktora Instituta filosofii RAN akademika RAN A.V. Smirnova s glavnym redaktorom zhurnala V.N. Shevchenko // Problemy civilizacionnogo razvitiya. 2019. T. 1. № 1. S. 5–16.
4. Brodel' F. Istoriya i obshchestvennye nauki. Istoricheskaya dlitel'nost' // Filosofiya i metodologiya istorii / Obshch. red. I.S. Kona. M., 1977. S.114–132.
5. Brodel' F. Grammatika civilizacij. Per. s fr. B.A. Sitnikova. M.: Ves' mir, 2008. 547 s.
6. Svas'yan K.A. Ostval'd Shpengler ego rekviem po Zapadu // Ostval'd Shpengler. Zakat Evropy. Ocherki morfologii mirovoj istorii. Geshtal't i dejstvitel'nost'. Per. s nem., vst. stat'ya i primechaniya K.A. Svas'yana. T. 1. M.: Mysl', 1993. S. 16–17.
7. Smirnov A.V. Vsechelovechesкое vs obshchechelovechesкое. ООО «Sadra»: Izdatel'skij Dom YASK, 2019. 216 s.
8. Sorokin Pitirim Aleksandrovich. Social'naya i kul'turnaya dinamika. Per. s angl., vst. stat'ya i kommentarii V.V. Sapova. M.: Astrel', 2006. 1176 s.
9. Tojnbi A. Dzh. Postizhenie istorii. Sbornik. Per. s angl. / Sost. A.P. Ogurcov; vst. st. V.I. Ukolovoj; Zakl. st. E.B. Rashkovskogo. M.: Progress, 1991. 736 s.
10. Tyugashev E.A., Popkov Yu.V. Teoretiko-metodologicheskoe problemnoe pole rossijskogo proekta civilizacionnogo razvitiya // Problemy civilizacionnogo razvitiya. 2020. T. 2. № 1. S. 35–48.
11. Fevr Lyus'en. Boi za istoriyu. Per. A.A. Bobovicha, M.A. Bobovicha i Yu.N. Stefanova. M.: Nauka, 1991. 631 s.
12. Fevr Lyus'en. Civilizaciya: evolyuciya slova i gruppy idej // Fevr Lyus'en. Boi za istoriyu. M., 1991. S. 239–281.
13. Fevr Lyus'en. Ot Shpenglera k Tojnbi // Boi za istoriyu. M.: Nauka, 1991. S. 72–96.
14. Hakimov G.A. «Vremya bol'shoj dlitel'nosti» F. Brodelya kak metodologicheskij princip social'no-gumanitarnogo poznaniya // Voprosy filosofii. 2009. № 8. S. 135–146.
15. Hantington Samyuel'. Stolknovenie civilizacij. M.: AST: AST-Moskva, 2006. 571 s.
16. Shpengler Ostval'd. Zakat Evropy. Ocherki morfologii mirovoj istorii. Geshtal't i dejstvitel'nost'. Per. s nem., vst. stat'ya i primechaniya K.A. Svas'yana. T. 1. M.: Mysl', 1993. S. 132.

17. Shchipkov A.V. Ponyatie «kod» v ramkah sovremennogo civilizacionnogo podhoda // Voprosy filosofii. 2018. № 7. http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=2006&Itemid=52
18. Yakovenko Igor'. Civilizaciya i varvarstvo v istorii Rossii // Obshchestvennye nauki segodnya. 1995. № 4, 5. <http://varvar.ru/arhiv/texts/yakovenko2.html#p2>
19. Yakovenko Igor', Muzykantskij Aleksandr. Manihejstvo i gnosticizm: kul'turnye kody russkoj civilizacii. M.: Russkij put', 2010. 320 s.
20. Yaspers Karl. Smysl i naznachenie istorii / Per. s nem. M.: Politizdat, 1991. 527 s.
21. Schweitzer A. Kulturphilosophie. Verfall und wieder aufbau der Kultur. München, 1926.
22. Sorokin P. Sociological Theories of Today. N.Y.; L., 1966. P. 177–204.

КУЛЬТУРА И ЦИВИЛИЗАЦИЯ

С.Г. Ильинская, В.И. Рыжкова

Цивилизационная специфика архетипических образов русской и европейской сказок (опыт сравнительного исследования)

Svetlana G. Ilinskaya, Varvara I. Ryzhkova

Comparative research of archetypal images of Russian and European fairy tales

Данная статья носит междисциплинарный характер. Будучи выполнена на стыке цивилизационной теории, психоанализа и литературоведения, она позволяет достаточно выявить специфику архетипически-метафорических образов аналогичных русской и европейской сказок (ранее передаваемых посредством устной традиции). Для сравнительного исследования были выбраны две сказки с очень похожим сюжетом: «Кузьма Скоробогатый» (в обработке А.Н. Толстого) и «Кот в сапогах» (в пересказе Ш. Перро). В настоящем исследовании метод психоархеологических раскопок Клариссы Пинколы Эстес, разработанный ею как последовательной юнгианкой для анализа индивидуального бессознательного, существенно дополнен литературным и социально-политическим анализом, что позволило выявить существенную разницу между базовыми ценностями европейского и российского варианта рецепта восхождения по социальной лестнице.

Проведенное исследование призвано продемонстрировать, что у российской цивилизации есть особое ценностно-архетипическое ядро, позволившее ей возникнуть и сохраниться, значительно расширить цивилизационное пространство последующим включением этнических групп, прежде персонифицированных в народной сказке в образах пастухов Змея Горыныча. Воспроизведение аутентичной «сакральной вертикали», по мнению авторов, продолжает оставаться неперемнным условием сохранения российской цивилизации.

Ключевые слова: цивилизация, российская идентичность, европейская идентичность, архетип.

This article is multidisciplinary comparative study. It includes some aspects of civilizational theory, psychoanalysis, and literary criticism. Objects of study are archetypal metaphorical images of two fairy tales: Russian “Kuzma Skorobogaty” and European “Puss in Boots”.

In this study were used the method of psychoanalysis of Clarissa P. Estes, literary and socio-political analysis. This allowed us to identify some differences between the basic European and Russian social values.

The study demonstrated that Russian civilization has a special values and archetypal core, which were a prerequisite for its emergence and preservation. Russian civilization space was expanding by the inclusion of ethnic groups, which personified in a folk tale in the images of the shepherds of Zmey Gorynych. The authors think than reproduction of the authentic hierarchy of archetypes and values is an indispensable condition for the preservation of Russian civilization.

Keywords: civilization, identity, Russian, European, archetypes.

Методологические основы исследования

В отличие от Махадео Сах Сварнкара, в 1995 г. на основе оригинальных письменных источников осуществившего сравнительный анализ архетипов власти в принципиально различных западноевропейской и восточной философских традициях [8], объектом данного исследования избраны культурно очень близкие русская и французская сказки. Особую актуальность обращение к ним приобретает в 2020 г., объявленном годом России во Франции и Франции в России, хотя французская сказка была выбрана, в первую очередь поскольку соавторы вслед за Николаем Данилевским и его последователями считают, что Франция – есть «самое полное выражение Европы» [1, с. 251–253].

Россия и Франция – две страны с очень богатой историей и культурой, у которых немало общего. Обе страны в условиях американоцентричной глобализации стремятся сохранить свой язык и самобытность. История обеих тоже сильно переплетена: после Великой Французской революции французские дворяне массово эмигрировали в Россию, становясь воспитателями детей русских дворян. В связи с этой тенденцией французский язык в XIX столетии стал языком российской элиты. После Великой Октябрьской революции уже российское дворянство устремилось во Францию, существенно обогатив ее культуру. Как следствие, мы можем увидеть колоссальное интеллектуальное взаимопроникновение.

Однако, по мнению авторов, архетипы русской и французской ментальности, обусловленные принадлежностью к российской и европейской цивилизациям соответственно и отраженные, в том числе в народных сказках, различны. И, работая с «бессознательным» народных сказок, им удастся выделить то особенное, что заключено в отечественной традиции, показать его уникальность. Тем самым ставится под сомнение возможность универсального обучения и социализации, в том числе на базе искусственного интеллекта. Выдвигается на первый план важность собственной традиции, ее устной передачи, не искаженной безгранично тиражируемым

видеорядом (космополитические мультфильмы Уолта Диснея и т. п.), что также обуславливает актуальность исследования.

Есть еще одна методологическая тонкость. Для любого последовательного юнгианца архетипы универсальны и неизменны, они фундаментальным образом помимо нашей воли определяют то, что мы делаем. Для Карла Юнга архетипы коллективного бессознательного «необоримы», поскольку они не поддаются рефлексии. Для психоанализа его последовательницы К.П. Эстес, метод которой был в данном исследовании развит и применен, – главное для человека вернуться к своей «дикой» природе. Ключевой момент в нем – пробуждение в индивидууме «первозданного», вечного [13, с. 20].

Однако авторы настоящего исследования, соединившие метод психоархеологических раскопок и локально-цивилизационный подход, полагают, что для каждой самобытной цивилизации¹ характерен свой архетипически-метафорический способ передачи аутентичной иерархии ценностей. И для того чтобы вычленить архетипическое ядро локальной цивилизации, приходится обращаться к методам многих социальных и гуманитарных наук, в том числе к анализу аутентичных текстов (мифов и сказаний), поскольку «сакральная вертикаль»² каждой локальной цивилизации в течение всей ее истории, за исключением самого новейшего времени, передавалась главным образом посредством ритуального ознакомления с текстом, сначала в форме устной, затем – письменной традиции. И не случайно геополитик Цымбурский, развивавший цивилизационную теорию в постсоветский период, был профессиональным филологом, специалистом по древним языкам, а Вадим Кожин, обосновывавший отличие российской цивилизации от западной в позднесоветское время, пришел в историю из филологии.

На этом пути также постепенно приходится пересматривать многие социальные и философские догмы. Так смысловой локус понятия цивилизации сместился с «высшей стадии развития человечества» или «технической однородности, культурного антипода» в сторону «крупной локальной социокультурной общности», а затем и способа самоидентификации. Архетипы, как основания этой самоидентификации, первоначально в теории психоанализа бывшие универсальными для всего человечества «единицами культурного бессознательного», тоже претерпели процесс локализации и фрагментации.

Необходимо также учитывать, что в литературном анализе под архетипом обычно (в отличие от психоанализа) понимается архетипический образ, т. е. художественный образ, аккумулирующий многовековой культурный опыт, позволяющий концентрированно и незамутненно передать его от поколения к поколению [6]. Образ этот допускает вариативность, но в то же

¹ В.Л. Цымбурский [12] предпочитал называть их контекстно-связанными.

² Религия или идеология, соотносящая культуру, социальную практику и геополитику группы народов с трансцендентной высшей реальностью [12, с. 212].

время имеет узнаваемый и интуитивно воспроизводимый в художественном произведении вид. Предполагается, что в народных сказках он представлен в наиболее неискаженном виде. Хотя, конечно, нельзя исключать и различные позднейшие напластования, в том числе привнесенные собирателями сказок, осуществившими их литературную обработку.

В литературоведении долгое время доминировал взгляд отечественного филолога и фольклориста В.Я. Проппа о единстве образов и мифологем сказок различных народов. Сегодня он постепенно пересматривается, в том числе под влиянием локально-цивилизационной теории. Философский анализ архетипических основ той или иной культуры выделяет в ней универсальные (например, Апокалипсис) и локальные архетипы и утверждает, что архетипическим единством обладает, скорее, не сказка, а миф. А сказки, напротив, «открывают доступ для анализа отдельной культурной традиции, социальной атмосферы определенного народа, поскольку имеют прочную генетическую связь со своей исторической средой: они отражают генеалогию желаний, повторяющихся из поколения в поколение... В сказках становится более очевидным, какие модели социально-общественного поведения поощряются и, наоборот, какие наказываются. В сказке лучше просматриваются черты главного героя, с которым, как правило, и происходит самоидентификация слушателя. В мифах же и сюжет, и сам герой часто имеют надперсональный характер. Поэтому сказки становятся удобным материалом в рамках анализа этнических и социальных архетипических установок и мировосприятия того или иного народа» [3, с. 106–107]⁵.

В связи с этим возрастает значимость эвристического потенциала текстов народных сказок, в которых скрыты глубинные смыслы человеческой природы и особенности национального характера.

По мнению исследовательницы Е.М. Лулудовой, через архетипы и архетипическое сказки передают «истинную мудрость». Главная цель каждой сказки – сказать о жизни нечто фундаментальное, отвечающее на один из основных, базовых, смысложизненных архетипических вопросов: «Что есть мир?» и «Что я должен делать?» Причем, мораль в сказке «не выводится в конце отдельным утверждением, а “вычитывается” столько раз, сколько “читатель” ее “читает”. Сказка – это не то, что “я знаю”, а то что “я помню”» [7, с. 807].

При этом «любая, на первый взгляд, незначительная деталь в сказке при тщательном рассмотрении становится важнейшей составляющей сказочного

⁵ Пересмотреть устоявшуюся в юнгианстве т. зрения на архетипы и преодолеть западоцентричный универсализм Мария Иванова смогла с помощью интегрально-сопоставительного историко-философского исследования взглядов К.Г. Юнга (изначально воспринявшего идею архетипов из индийской философии) и индийского философа Ауробиндо Гхоша, развивавшего теорию архетипов параллельно с Юнгом.

повествования» [5, с. 92]. Именно эта детальность анализа позволила авторам выделить архетипы социального действия и увидеть разницу между европейским и русским вариантом рецепта восхождения по социальной лестнице.

Таким образом, мы не оспариваем точку зрения С.Ю. Неклюдова [9] о единстве сюжетов сказок у различных народов и даже намеренно взяли две сказки, имеющие практически идентичный сюжет. Наша задача: более детальный анализ, поиск и объяснение встречающихся различий.

В обеих избранных к рассмотрению сказках представлена аналогичная ситуация: животное помогает человеку выбраться из нищеты и достичь высокого социального положения. Обратимся к характеристике животных – братьев наших меньших. В сказке подразумевается, что животное – это часть нашей природы, часть нашей души. Тем более, что различные животные отражают определенные качества человеческого характера. Во многих сказках и баснях кот и лиса – это некое олицетворение хитрости, хотя и в разных проявлениях: от мудрости до наглого плутовства.

На первый взгляд может показаться, что «Кот в сапогах» и «Кузьма Скоробогатый» – две вариации одной сказки. Однако попробуем раскрыть глубинный подтекст обеих сказок. Сравним оба названия. Как правило, в названии сказки отражается либо ее главный герой, либо ключевой волшебный предмет. Так что, судя по названию, кот в сапогах – главный герой одноименной сказки. Именно его, если можно так выразиться, прожектера своего хозяина, объявляют важнейшим действующим лицом сказки.

Возникает вопрос: если сюжеты у двух сказок сходные, почему же главным героем в самом названии русской сказки объявляется не Лиса Патрикеевна, или Лизавета Петровна, а Кузьма Скоробогатый? У лисы в данной сказке имени вообще нет. И почему тогда сказка про кота в сапогах не называется «Маркиз де Караба» или «Мельничий сын»? Попробуем разобраться.

«Кот в сапогах»: анализ европейского сюжета

Сказка про Кота в сапогах начинается с того, что один мельник оставил в наследство своим трем сыновьям мельницу, осла и кота. Дележ проходил по принципу старшинства: старшему – мельницу, среднему – осла, младшему – кота. Наследство – это то, что отец передает своим детям в качестве условного плота, который поможет им начать жизненное плавание. Почему кот (ничтожное наследство, если мыслить рационально) достается младшему сыну? Различные материальные блага в сказках подразумевают либо наличие скрытого клада душевных богатств, либо, напротив, его полное отсутствие. Те материальные блага, которые сыновьям оставляет отец, раскрывают нам и духовную сущность братьев. Трое братьев срastaются судьбами с полученным наследством.

Поскольку отец – мельник, мельница у него – средство производства, осел – рабочая сила, кот – охрана от мелкого расхитительства. Мельница здесь олицетворяет процесс преобразования природных богатств (зерна) в продукт человеческого потребления (муку). У всех народов в той или иной степени хлеб символизировал жизнь, добро. Старшему сыну достается уже подготовленное и испытанное средство произвести муку (основу хлеба). Тем самым ему уготовано пойти по стопам отца, и никакого индивидуального развития у него не будет наблюдаться. Самый близкий и, казалось бы, самый обеспеченный путь не влечет за собой никакого духовного роста или продвижения вверх социальной пирамиды. Старший сын – человек оседлой судьбы, работающий с земельными богатствами, прочно обосновавшийся на насиженном месте.

Второму брату достался осел, т. е. воплощение сферы транспортных услуг, в которой среднему сыну за счет изначально ограниченных возможностей не грозит вертикальная социальная мобильность. На основе судьбы двух старших братьев можно сделать вывод: материальное обеспечение не всегда влечет за собой духовное богатство, под которым в данной сказке подразумевается изворотливость ума. В сказке подчеркивается, что с умом можно получить гораздо больше, нежели с присущим твоему социальному слою богатством. В данном случае можно увидеть сходство с экономической ситуацией в предпринимательстве: человек, даже имея начальный капитал, может не добиться никаких успехов в делах при отсутствии предпринимательских способностей. А вот имея талант предпринимателя, даже без начального капитала можно развить свой бизнес.

Теперь уделим внимание младшему сыну, горящему по поводу доставшейся ему доли. Кот практически во всех сказках является символом домашнего уюта, душой дома, защитой от мелких вредителей; а дом – основа нашей жизни, ее корень. В то время как старшему и среднему сыну достается в наследство соответственно жизненный каркас и тягловая сила, младшему достается аж душа дома! С этим связан еще один европейский обычай – первым в новый дом запускают кота. Это логично: чтобы тело дома ожило, в него надо вселить душу, а та уничтожит все наши мелкие сомнения, неприятности и комплексы, которые подтачивают нас изнутри. У души дикое происхождение, и, если кота выгнать на улицу, он снова сам в состоянии будет добывать себе пропитание, в то время как дом без души постепенно пустеет и мертвеет. Душа же без комфортных условий проживания проходит путь саморазвития. Останься кот дома, он бы продолжал бороться с мелкими домашними вредителями, не смог бы превратиться в слугу маркиза де Караба и уж тем более в победителя людоеда. Он бы даже не узнал, на что в действительности способен.

Что младший сын не обрадовался наследству, вполне объяснимо: каждому человеку время от времени присущи сомнения в востребованности его душевных качеств. Тем более, что явственных карьерных успехов люди с богатым духовным миром достигают нечасто. Если разобраться, это происходит чаще всего от прямоты и простодушия, но есть тут и другая причина: мало кто знает, как правильно надо использовать свою доброту искренность, чтобы получить признание. И мы часто открываемся тем, кто пытается нас использовать, забывая покорить тех, кто может нас оценить.

Так что в отношении своей души парень проявляет некоторый комплекс неполноценности. Приведем его слова: «Братья мои могут честно зарабатывать себе на жизнь, если соединят свое имущество; а мне, когда я съем своего кота, а из его шкуры сделаю себе муфту, придется умереть с голоду» [11, с. 94]. Он осознает ничтожность своего возможного материального вклада в совместную работу с братьями. Но в самом начале сказки ясно дается понятие – человеку, ставящему выше всего духовные ценности, с дельцами не по пути. А его братьям с их ограниченным духовным миром никогда не достичь высокого нравственного роста. Помня, что под материальными богатствами в сказке подразумеваются духовные, продолжим.

Чтобы достичь хоть каких-то успехов в обществе, неопытный человек прячет свои сокровенные душевные ценности, потом постепенно от них избавляется, и в конце концов полностью их уничтожает. Весь наш душевный капитал уходит на удовлетворение нашего самолюбия (аналогично с физическим насыщением), и в итоге, уничтожив свое духовное богатство, мы лишь оттягиваем неизбежный в этом случае конец. Причем кончина духовная наступает раньше физической. И пользы от скудной практической выжимки из своего духа (здесь – муфты из шкуры кота) не добьешься никакой.

Возможно, именно поэтому парню не очень-то хочется использовать кота в качестве закуски. Кот, как «Основная Душа», прекрасно это понимает. Он хорошо владеет собой и подсказывает своему хозяину, почтительно называя его государем, чтобы тот дал ему мешок, пару сапог, в которых удобнее пробираться через кусты, и подает надежду на лучшую долю. Он знает, что со своими силами и новыми способами раскрытия способностей сможет покорить своими качествами (вернее, учитывая, что кот – душа сына мельника, качествами своего хозяина) даже самого короля. Кстати, забыть «душевное» происхождение Кота нам не дает не только то, что свое новое «тело» он величает государем, подчеркивая тем самым ценность и высоту его внутреннего мира, но и то, что Кот не убегает. Хотя, учитывая сообразительность Кота, услышав, какие у его хозяина планы на его счет, он, свободно используя свою дикую природу, имел возможность убежать в лес и жить там. Но Кот не убегает и даже обещает помочь своему хозяину. Следовательно, они нераздельны.

На основе приведенных выше аргументов можно сделать вывод – всегда слушай свое сердце. Сын мельника, откровенно говоря, не слишком поверил своему Коту, однако он не теряет надежды, что тот его выручит, а от надежды до веры один шаг. Дать своей душе пищу для деятельности – самое важное в нашей жизни. Когда наша душа получает то, о чем просит, нам сразу становится легче жить. А поверив своей душе, что нам стоит запастись терпением? И результаты не преминут себя показать.

Вера – самое лучшее топливо, и больше для духовного роста ничего не нужно. Раз мы заговорили о душе, приведем еще один пример духовной основы: обувь. Во многих сказках обувь имеет ключевое значение. В данном случае деятельность Кота начинается с того, что ему дают обувь. Как говорит он сам, для того чтобы пробираться через кусты. Однако Коту в реальной жизни для этой цели сапоги ни к чему. Выходит, что это всего лишь метафора, которая олицетворяет жизненные тернии. Душе, чтобы удачно отправиться в мир и благополучно оттуда вернуться, не поранившись, необходимы прочные сапоги. У Владимира Высоцкого есть такие строчки: «...Поэты ходят пятками по лезвию ножа – / И режут в кровь свои босые души!» [2, с. 191]. Следовательно, душе с нежной основой, платформой, необходимы прочные сапоги, которые позволяют ей, с одной стороны, сохранить свою целостность, а с другой – не оказаться чужой мишенью и не травмироваться в Лесу Заблуждений. И потом, Кот – это Душа Дома, домашнее животное, пусть и с диким происхождением; следовательно, он менее подготовлен к «жизни без сапог», чем, например, лиса в сказке о Кузьме Скоробогатом.

У сапог, которые получает Кот, есть еще одно «магическое» свойство: они делают его почти человеком. Он теперь «господин Кот». Ведь бедные люди чаще всего ходили босиком или в грубых башмаках. А сапоги – это уже атрибут не простого крестьянина, а более благородного человека, самое меньшее – охотника. И Кот начинает свою деятельность именно как охотник: делает в лесу ловушку для кроликов, а сам притворяется мертвым. Это довольно ловкий ход в социальных отношениях: еще не искусенные в хитростях света кролики (олицетворение глупости) видят только мертвого кота, но не замечают, что на нем сапоги. Действительно, один кролик попался на приманку и был схвачен котом в сапогах. Это лишний раз доказывает, что бесплатный сыр бывает только в мышеловке. Для того чтобы поймать кролика, коту был необходим определенный барьер против чувствительности, так что он предусмотрительно поступил, попросив сапоги.

Добыча Кота в сапогах – это первые результаты Души, начавшей самостоятельную деятельность. Скрытый смысл охоты – совершенствование навыков, приобретение первого опыта. Неудивительно, что Кот по сюжету сказки чрезвычайно гордится своей добычей. И сразу же пустил в ход свой душевный опыт дарения. В сказке, конечно, кот делает это с умыслом, но

мы видим процесс душевного становления: первую свою духовную добычу ты отдаешь вышестоящему (тоже в духовном смысле) лицу, вместо того, чтобы отдать ее хозяину или съесть самому. Кот понимает, что отданное безвозмездно воздастся сторицей.

Итак, Кот отправляется к королю и просит у него аудиенции. Самое странное с реалистической точки зрения то, что король принимает его – кота! Но здесь видна та самая «магическая» роль сапог. Они выступают в сказке, как паспорт в действительности. Без сапог кот – просто кот, босая душа, которую в обществе намеренно или по неосторожности растопчут персонажи, сумевшие обзавестись обувью. Сапоги практически превращают кота в дворянина.

На самом деле, мысля рационально, кролик для короля довольно жалкий подарок. Но у кроликов очень нежное мясо и пушистая шкурка, и в переносном смысле подобный подарок – это проявление дружелюбия, как улыбка. «Главное – не подарок, главное – внимание». По-видимому, короля вниманием не баловали. Если посмотреть на дальнейшее поведение короля в сказке, то можно догадаться, что королевство у него было довольно маленькое. В Средние века в Европе из-за феодальной раздробленности существовала шутка, что король, ложась спать, вынужден поджимать ноги, чтобы они случайно не оказались на территории соседнего королевства. Так что, приняв кота, король делает его почти равным себе. Кот, войдя к королю, отвешивает ему низкий поклон, чем подчеркивает свое уважение, и говорит: «Государь! Вот кролик, которого господин маркиз де Караба поручил мне поднести вам от его имени» [11, с. 98]. Шарль Перро делает пометку: «Такое имя заблагорассудилось ему дать своему господину». С этого самого момента сын мельника уже становится «Маркизом де Караба». На самом деле это такое же нарицательное имя, как и Скоробогатый. «Караба» по-французски означает «жестокий». Чтобы ясно дать понять королю, что его господин – крупный землевладелец, кот дает тому внушительное прозвище. Очень четко обозначен принцип: не хочешь, чтобы тебя угнетали – угнетай сам. С материальной точки зрения Кот использует именно такой способ, чтобы помочь своему господину – своему «телу» – подняться вверх по карьерной лестнице. На феодальной лестнице маркиз стоит ниже герцога, над которым находится сам король, но выше графа. Таким образом, Кот, продвигая своего хозяина, не до такой степени дерзок, чтобы объявить его герцогом, но все же отводит ему высокий сан.

Кот продолжал носить королю мелкую дичь два или три месяца, то есть «брал количеством», но как тогда жил, вернее, выживал сам «маркиз де Караба»? Выходит, что, позволив своим душевным качествам свободно развиваться, наши былые комплексы перестают тревожить нас. А природа души, которой дали свободу, постепенно заставляет наше поверхностное

«Я» перетекать во внутреннее. Сам «маркиз» как бы исчезает из поля нашего зрения, но тем не менее он присутствует в сказке, временно перевоплощаясь в Кота.

Но вот Кот дождался подходящего случая: он узнает, что король собирается поехать на прогулку вдоль берега реки со своей прекрасной дочерью. В этом уже видно влечение душ – Душа хозяина еще раньше, чем он сам, понимает, что красота принцессы (под которой подразумевается не только внешняя, но и внутренняя) предназначена именно для его хозяина. В терпении Кота видно необходимое условие для начала тесной дружбы: сперва произвести впечатление достойного человека, затем длительное время оказывать мелкие знаки внимания, чтобы подчеркнуть свое постоянство и повысить личное достоинство человека, которому ты уделяешь это внимание, а потом, когда человек полностью подготовлен, показать ему, что ты тоже нуждаешься в его помощи, заставив проявить великодушие по отношению к тебе и повысить его авторитет в собственных глазах.

Как сказал своему хозяину кот: «Если вы послушаетесь моего совета, то ваше будущее обеспечено», после чего дал соответствующие указания, а именно – искупаться в нужном месте. И «маркиз» слепо следовал им, сам не зная, какая ему от этого будет выгода. В чем заключается смысл такого купания? Чтобы вступить в новую жизнь, человеку необходимо полностью очиститься, избавиться от всего старого, что он на себе носит. Для этого надо отбросить все сомнения, взглянуть на мир без лишних предрассудков, которые успели у него накопиться, и полностью положиться на мудрость своей души.

Далее по сюжету Кот зовет на помощь короля, объясняет положение своего хозяина внезапным ограблением, и король велит дать маркизу роскошный наряд. Одежда осуществила с новоявленным маркизом то же превращение, что и сапоги с котом. И вот уже произошел стремительный карьерный взлет – только что у паренька не было ни гроша за душой, теперь он сидит в одной карете с королем и принцессой, которую покоряет своей привлекательной внешностью и несколькими ласковыми взглядами. Кот в восторге от того, что его план удался, однако он не позволяет себе расслабиться. Он забегает вперед, и, угрожая крестьянам, встречающимся на его пути, заставляет их сказать королю, что луга, поля и тому подобные уголья принадлежат маркизу де Караба. Король вместе с маркизом радовался обширности его владений, да и сам маркиз входит в роль, подыгрывая своему коту. В пути духовного развития есть такой этап, когда мы после долгой самоотдачи вдруг получаем ответные блага и начинаем верить в то, что наши качества не такие уж и бесполезные, но не позволяем себе прекратить свою деятельность, смутно ощущая, что дело еще не закончено.

Между тем Кот попадает в великолепный замок, который принадлежит людоеду, являющемуся к тому же владельцем тех земель, по которым проезжал король. В средневековой Европе было довольно распространенным явлением то, что крупные феодалы обладали большими угодьями, чем сам король. Людоед в данной сказке олицетворяет собой дворянство, а его способность превращаться в разных зверей – искушенность в хитростях света, гибкость в области обмана и способах эксплуатации. И тогда Кот совершает тонкий дипломатический ход: засвидетельствовав людоеду свое почтение, под видом простого любопытства пытается побудить того проявить свои самые различные качества. Сначала заставляет людоеда обнаружить самые сильные свои стороны, затем показывает весь свой трепет перед его силой. Это создает у людоеда иллюзию того, что перед ним благоговейно в любой его ипостаси. А уж оскорбленное самолюбие, вызванное недоверием кота («Меня также уверяли, но я не могу поверить, будто вы можете превратиться в крысу или мышку»), решает исход дела. Если мы не можем победить человека, когда он силен, то мы можем заставить его стать настолько слабым, чтобы мы сумели его победить. Здесь тоже можно провести душевную аналогию. Кот по своей профессии – борец с мелкими вредителями, которые населяют дом. Сейчас его же стараниями владения маркиза де Караба заметно возросли, причем за очень короткий срок. Душа прошла этап стремительного духовного роста, и пока ее задор не иссяк, на последнем витке напряжения она употребляет все свои силы, чтобы победить главного врага. Для того чтобы победить людоеда, надо вывести его на чистую воду. И коту удастся это сделать. Поддавшись низменной слабости, людоед становится тем, кем он, в сущности, является – мелким вредителем (хотя ему и удастся до этого произвести колоссальное впечатление и завладеть обширными территориями). Коту этого и надо – он успешно закусывает людоедом и бежит встречать короля, принцессу и новоиспеченного маркиза. Засим следует окончательное расположение короля к маркизу, свадьба последнего с принцессой и счастливое обеспеченное будущее главных героев. Кот становится вельможей, а мышей ловит только для забавы. На первый взгляд, это некий тупик в духовном развитии, однако поскольку кот в силу привычки продолжает бороться с мелкими вредителями, он все же сохраняет свою функцию «санитара» души.

«Кузьма Скоробогатый»: ключевые особенности отечественной версии

Начало сказки «Кузьма Скоробогатый» кардинально отличается от европейского варианта: «Жил-поживал Кузьма один-одинешенек в темном лесу. Ни скинуть, ни надеть у него ничего не было, а постлать – и не заводил» [10, с. 229].

В отличие от «Маркиза де Караба», который до начала Котом «рекламной кампании» имени не имеет вообще, а когда получает, то это имя оказывается практически нарицательным (что подчеркивает, как высоко стоит у европейцев влияние в обществе: без чина ты – никто), Кузьма Скоробогатый имеет собственное имя, данное ему от рождения. Это имя имеет древнегреческое происхождение. Оно образовано от «kosmos» – порядок, мир, вселенная; все слова, которые подразумевают гармонию, порядок или красоту, имеют этот корень. Также с устройением мира связано греческое имя Космо, которое означает «кузнец», «устроитель мира». Можно вспомнить русскую поговорку: «Каждый человек – кузнец своего счастья». В сказке явно подчеркивается, что Кузьма создал свое счастье собственными руками. То, что, только выйдя в свет, Кузьма становится Скоробогатым, указывает нам, что все материальные богатства суть ценности преходящие. Кузьма изначально имеет целостность души, ему только необходимо в ней разобраться, причем разобраться самому – ведь он в лесу один. У него не было ни насиженного места (мельницы), ни отца, который может оставить что-то в наследство, ни братьев, которые отобрали бы себе все бесполезное, оставив ему только Душу дома. Кузьма сам как будто бы является душой леса. Отчетливо видна функция природы: Природа – мать, кормилица, сила. Только духовного богатства у Кузьмы много, поди разберись, как его использовать. И в этом дремучем лесу человеку надо поймать свою лисицу. Кстати, лисица в русских сказках всегда женского рода, за редким исключением. На западе, как правило, это персонаж мужского рода – Лис, который встречается во многих сказках и баснях. В русских сказках именно Лиса Патрикеевна чаще всего встречается и как самый хитрый, и как женский (среди зверей) персонаж. Это связано с тем, что, по поверьям русичей, женщина хитрее или сообразительнее мужчины. Поскольку мужчины мыслят более прямолинейно, руководствуясь жизненным опытом, а женщины углубляются в тонкости и больше доверяют своим чувствам. Так что в сказках если хитрость – то непременно женская. У древних славян лиса находилась под покровительством Морены (олицетворения смерти) и Макоши (богини судьбы и домашнего очага), следовательно, она несет в себе мудрость и интуицию. Примерно та же связь, что проходит между кошкой и Бастет, египетской богиней, покровительствующей домашнему очагу. Однако Кот в сапогах – явно персонаж мужского пола. Об этом говорят его са-

поги. Он – душа лже-маркиза, и оба они мужского пола. А Кузьма Скоробогатый ловит в лесу свою Интуицию, чтобы она для преумножения душевного богатства помогла ему найти свою половину.

В сказке не сказано, что Кузьма страдает от одиночества. Судя по его поведению, ему в лесу комфортно, он живет в гармонии с природой, не заводит себе ни одежды, ни домашней утвари. Это подчеркивает его готовность приобрести душевное богатство или создать его самому, тем более что личные навыки у него имеются. Ему не надо скидывать с себя душевные лохмотья или постилать себе что-нибудь на землю. Как правило, одежду люди получают, проживая в социальной среде: либо чистую, которая в процессе духовного обнищания принимает все более жалкий вид, либо изначально плохую. Маркиз де Караба корнями связан с мельницей, и, чтобы приобрести богатую одежду, ему необходимо воссоединиться с природой, а именно – с речной водой, которая унесет от него прошлое и смягчит процесс перетекания в новые формы. Кузьма же проживает в девственном лесу и сам ему соответствует. Только душа Кузьмы представляет собой точно такой же темный лес, и, чтобы в нем не заблудиться, необходим надежный проводник. Кузьма ставит в лесу капкан, и в него попадает лиса. Капкан – деталь немаловажная, сразу чувствуется связь со значением имени Кузьма – «кузнец».

Ловит Кузьма лису с расчетом: продать, а на заработанные средства жениться. Это, конечно, тоже путь к приобретению половины, но путь наиболее простой, привычный и заведомо неудачный: Кузьма и сам не достигнет высот, и жену себе получит соответствующую; при этом непонятно, как они будут друг друга дополнять – жена-то будет из нижайшего слоя социальной среды, а Кузьма – из недр природы.

Тут, как и в сказке про Кота в сапогах, оба – и Кузьма, и лиса, – прекрасно это понимают. Вернее, первоначально Кузьма предлагает свой план, но, услышав обещание лисы сделать ему «великое добро» при условии, что он ее покормит, охотно соглашается на ее предложение. Кстати, Кот в сапогах изначально ничего своему хозяину прямо не обещает, тогда как лиса сразу говорит Кузьме: «Сделаю тебя Кузьмой Скоробогатым». Великая интуиция и мудрость природы – компас русича. Кузьма подкармливает лисицу, которая, как и Кот в сапогах, никуда от своего хозяина не убегает. Затем лиса бежит в царские заповедные луга и хитростью заманивает к царю, будто бы в гости, сорок волков. После преподносит свой дар царю: «Царь, добрый человек Кузьма Скоробогатый кланяется тебе сорока волками». Лиса не называет Кузьму ни князем, ни боярином, ни воеводой.

И, хоть лиса и подарила царю сорок волков из его же заповедных угодий, в этом виден такой смысл: Кузьма с помощью своей интуиции сумел извлечь и преподнести царю его же духовные богатства, до которых у него по какой-то причине не доходили руки. Пытаясь открыть людям глаза на их

достоинства, мы и сами становимся духовно богаче. Процесс кормления лисы «на веру» и дарения царю природных богатств повторяется еще два раза с той только разницей, что во второй раз на месте волков оказываются сорок черных медведей, а в третий раз – сорок сороков соболей и куниц. Царю открывается бездна «мягкого золота», и после каждого подарка он думает: «Вот какой богатый человек Кузьма!» Авторитет Кузьмы в глазах царя неуклонно растет.

Здесь, в отличие от Кота в сапогах, качество заменяет количество. Все три группы зверей преподносятся царю в короткий срок. Прямо там ничего не указано, но, учитывая то, что лиса почти не делала перерывов между группами подарков, можно предположить, что этот процесс длился не два и не три месяца. Ну и, конечно, сорок волков, сорок медведей, а затем еще сорок сороков соболей да куниц – это намного более ценный подарок, чем куропатка или кролик.

На следующий день лиса прибежала к царю и сказала, что «добрый человек Кузьма Скоробогатый» приказал ему кланяться и велел просить ведро с обручами – мерять серебряные деньги, так как свои ведра у него заняты золотом. Получив от царя требуемое, лиса побежала к Кузьме и велела мерять ведрами песок, чтобы высветлить бочок у ведра.

Этот процесс несет в себе суть душевного понимания. Интуиция Кузьмы Скоробогатого сама предлагает душе царя познакомиться с ним поближе. У каждой души есть свои требования, свое мерило. Мерило царя – ведро с обручем. Кузьма тем, что высветляет ведро, как бы очищает мнение царя о себе, стирает осевшие на поверхности подозрения. Здесь есть мистическая подоплека: серебро – чистый металл, который всегда считался защитой от сил зла. Таким образом, царь получает возможность понять, насколько велика чистота души Кузьмы. Возвращая ведро царю, лиса предусмотрительно заткнула за обруча несколько мелких денежек. Это закрепило у царя мнение о том, что Кузьма – богач.

Принеся ведро царю, лиса стала сватать у него прекрасную царевну за Кузьму Скоробогатого. Царь согласился и велел Кузьме приезжать.

Здесь, как и в сказке про Кота в сапогах, дочь властителя – прекрасная. Подразумевается, что прекрасная во всех отношениях. В русских сказках царская дочь, как правило, является воплощением ума, доброты и целомудрия. Получается, что это и есть достойная пара для Кузьмы, олицетворяющего собою первозданную гармонию; тем более, что царская дочь – это дочь главы государства, миссия которого – поддержание порядка и гармонии, и в этом видно родство душ царя и Кузьмы. Но не царь едет на прогулку и невзначай натывается на Кузьму, Кузьма сам едет к царю. Это показывает, что Кузьма сам должен был сделать шаги навстречу своему счастью; Сын, чтобы стать самостоятельным, не должен ждать, пока к нему придет Отец.

Тем временем лисица забежала вперед и подговорила работников подпилить мостик через речку. Речка здесь не столько символ очищения, сколько момент принятия окончательного решения. Въехав на мостик, Кузьма уже не может повернуть назад, потому что его интуиция заставляет мостик обрушиться и погружает Кузьму в воду. Лисица начинает звать на помощь, и царь, помогая Кузьме выбраться из реки и одаривая его одеждой, как бы принимает его в свою семью. Рубикон перейден, царское крещение принято, пути назад нет. Кстати, лиса, в отличие от Кота в сапогах, не говорила царю, что ее хозяин ограблен.

Кузьма обвенчался с царевной, живет у царя две недели, а затем царь предлагает поехать к Кузьме в гости. Кузьма, царевна и царь запрягли лошадей и поехали. Кузьма отправляется в путь, чтобы найти себя в жизни и понять, на что он сам и его интуиция способны. Он пускает интуицию впереди себя – самая правильная тактика жизненного пути.

Лиса встречает на пути три стада – овец, коров и коней. Она каждый раз спрашивает пастухов, чье стадо они пасут, и получает ответ: «Змея Горыныча». Каждой группе пастухов лиса велит говорить, что это стадо Кузьмы Скоробогатого, «а то едут царь Огонь и царица Молоньца: они вас всех сожгут и спалят, коли станете поминать Змея Горыныча!» Все пастухи соглашаются. Пастухи (пастыри) в данной сказке – это образ руководителей над простыми людьми, марионеток Горыныча. Услышав о том, что Горынычу скоро придет конец, они принимают решение перейти на сторону сил добра. Следовательно, это все же положительные персонажи, которые заботятся о своих стадах и готовы служить добру. В сказке «Кот в сапогах» кот просто грозит крестьянам, что, если они не скажут, что уголья, которые они возделывают, принадлежат маркизу де Караба, их изрубят на кусочки. Тем крестьянам не все равно ли, что говорить – начальство приказывает, значит, надо. Они просто живут на земле и пользуются ее дарами, в сказке Шарля Перро они не пасут стада – не приведено сравнение с ответственностью за кого-либо. Пастухи из русской сказки соглашаются с посланником добра, тем более, что лисица имеет рыжий (огненный) цвет, символизирующий огонь небесный (кстати, именно поэтому она является проводником Кузьмы в темном лесу, заботливо освещая ему жизненный путь). Если они будут служить злу, то их всех сожгут дотла вместе со стадами. Души пастухов сопротивляются духовной смерти, а нежелание погубить вместе с собой скот показывает, что у пастухов есть чувство ответственности за своих подопечных.

Рассмотрим образ Змея Горыныча. Согласно славянской мифологии, существовали три богатыря-великана: Горыня, Дубыня и Усыня. Возможно, что Горыня, олицетворяющий стихию огня, был прототипом Горыныча. Огонь в русских сказках является либо символом созидания, либо

перевоплощения, либо всепожирающим бедствием. У славян змей является символом зла, за редким исключением (сказка «Царевна-змея»). Змей Горыныч – это зло разрушительного огня, у которого несколько голов, олицетворяющих многоликих внешних и внутренних врагов Руси. Следовательно, одолеть Змея Горыныча – означает победить тех, кто покушается на наше существование.

Теперь разберемся, чем так опасна угроза для Змея Горыныча. «Царь Огонь и царица Молоньца» – это неминуемая расплата за злодеяния. Под именем «царь Огонь» подразумевается огонь правосудия, в пламени которого сгорит все зло. Молонья – это старинное произношение слова молния. Христианский образ молнии как господнего оружия имеет корни в дохристианской эпохе, когда молния тоже воспринималась небесной карой за грехи. В сказке Огонь и Молния – представители стихии родной земли, которая не пощадит захватчика и с которой бесполезно бороться.

Лиса бежит к Змею Горынычу прямо в белокаменные палаты, здороваются. Тот спрашивает лису, что случилось. Она отвечает, что Горынычу надо прятаться, потому что «едут царь Огонь и царица Молоньца, все жгут и палят. Стада твои с пастухами прижгли и спалили. Я не стала мешкать, пустилась к тебе сказать...» [10, с. 234]. Тот не знает, что делать, и лиса советует ему спрятаться в собственном саду в дупле старого заповедного дуба, у которого выгнила вся середина. Змей следует ее совету.

Теперь разберемся, почему змей пускает к себе лису. В европейской сказке людоед пускает кота, потому что тот – проезжий дворянин, решивший засвидетельствовать свое почтение феодалу. Но здесь лиса – интуиция Кузьмы, «доброего человека», который тем и отличается от «сильного человека своей земли», то есть самой коварной ипостаси Горыныча, что имеет много духовного богатства и не распоряжается чужими судьбами ради своей выгоды. Также лиса – посланник Макоши, одна из ипостасей этой богини-рожаницы. То есть лиса для Горыныча – это вроде бы посланник врага. Почему же он относится к ней изначально как к другу? Ответ прост: наша интуиция очень гибкая и подвижная, способна принимать любые формы. Лиса также состоит в родстве со славянской богиней смерти, мрака и забвения – Мореной. На первый взгляд, Макошь и Морена – образы-антиподы [4, с. 175, 177–188]. Но, если вдуматься, то обе эти богини олицетворяют собой вечный круг Жизнь-Смерть-Жизнь, о котором подробно пишет Кларисса П. Эстес [13, с. 25]. Следовательно, лиса является промежуточным звеном между этими состояниями. Именно поэтому она обладает жизненной мудростью и всевидящим оком интуиции, а также силами сразу двух огней – созидającego и разрушающего. Потому-то лисе в народе чаще всего приписывают такие качества как двуличие, хитрость, изворотливость. Хитрость – черта, больше присущая темным силам, а так

как лиса еще и «носительница пламени», то плутовка принимается Горынычем за «свою». Однако Интуиция Гармонии заботливо оберегает свою целостность и не позволит хаосу проникнуть внутрь, в душу Кузьмы. Лиса, как и Кот в сапогах, побеждает главного врага его же оружием. Она обманом заставляет зло съежиться от одной вести скорого возмездия, практически исчезнуть из поля зрения. А когда зло обезврежено, на занятых позициях легче сажать хорошие семена.

Змей прячется в прогнившей середине заповедного дуба. Это тоже интересный образ. Заповедный дуб змея – это заветное пристанище зла, место, где ему надежнее всего спрятаться. Неудивительно, что у дуба прогнила середина – это показывает сущность сил зла. Снаружи заповедный дуб выглядит внушительно, а внутри у него нет никакого стержня, он держится только на внешнем впечатлении.

Тем временем царь и молодые едут той же дорогой, что и лиса, спрашивая по пути, чьи стада пасут пастухи, и дивятся богатству Кузьмы. Затем подъезжают ко дворцу Змея Горыныча, там их встречает лиса, и начинается пир горой, который длится неделю. Лиса и говорит Кузьме: «Перестань гулять – надо дело исправлять. Ступай с царем в зеленый сад; в том саду стоит старый дуб, а в том дубе сидит Змей Горыныч, он от вас спрятался. Расстреляй дуб на мелкие части» [10, с. 235].

Это очень важный момент – когда мы вроде бы справились со всеми проблемами, на время устранили врагов, набрались сил, и нам кажется, что так будет продолжаться вечно. Но на самом деле зло никуда не исчезло, оно лишь спряталось, скрылось с глаз. И наша интуиция, дав нам как следует отдохнуть и повеселиться, начинает об этом нашептывать. Самое главное – послушаться ее совета, иначе все хорошие начинания пойдут прахом.

Лиса велит Кузьме вместе с царем расстрелять дуб. Почему же именно расстрелять? Действительно, для русской сказки нетипичный вариант. Обычно главный герой в бою отрубает змею головы, крошит тело на мелкие части и уничтожает останки. Это происходит в том случае, если на змея выходит богатырь, способный бороться со злом один на один в рукопашном бою. В сказке «Кузьма Скоробогатый» расстрелять дуб на мелкие части вместе с отцом и Интуицией, то есть практически с сущностью молодой жены, означает уничтожить зло, не вступая с ним в контакт. Ведь гниль и яд очень въедливы, и, соприкоснувшись с ними, наша душа может основательно пострадать, вплоть до полного разрушения. В «Сказе о Петре и Февронии Муромских» здоровье и жизнь молодого князя Петра оказывается в серьезной опасности лишь потому, что на него попала кровь убитого им змея. Также в сказках встречаются разновидности змеев с невероятно развитой регенерацией: отрубишь голову – вырастет три.

Расстрелять дуб – значит, не отрубать головы по очереди, а покончить со злом одним махом. Борясь со злом врукопашную, молодая неокрепшая душа рискует дать ему время восстановить свои силы, и, как следствие, погибнуть самой и погубить своих близких. Также следует обратить внимание на то, что пушка – огнестрельное оружие, и нет ничего удивительного в том, что лиса – посланник огня, знающий все тонкости огнедышащего чудовища, – предлагает именно такой способ избавления от него. Подобное уничтожается подобным. Перефразируя слова Александра Невского, можно сказать: «Кто к нам с огнем придет – от огня и погибнет!»

В том, что лиса лишь подает совет, а уничтожают Горыныча Кузьма и царь, видно иносказательное предписание: уничтожение зла должно быть совместным, сделать это должны «отец» и «сын», глава государства и представитель простого народа. Своего главного врага Кузьма Скоробогатый уничтожает собственными руками, и в этом отличие нашей сказки от западной. Интуиция может нас предостерегать, но сделать абсолютно все за нас она не в состоянии. С ее помощью мы достигли высокого духовного развития, мы в состоянии противостоять злу, пока мы сильнее его, но прислушаемся ли мы к внутреннему голосу – это уже наше собственное решение. В сказке «Кот в сапогах» Кот все делает за хозяина, а Кузьма Скоробогатый своими руками уничтожает зло, причем задействует в этом процессе царя, окончательно с ним породившись.

За что борется маркиз де Караба? За место под солнцем. За хорошую долю. Он, вернее, его кот, уничтожает людоеда, чтобы самому занять его место – недаром кот дал своему подопечному имя «Жестокий маркиз». Людоед – это просто персонаж, которого надо устранить, чтобы обеспечить себе комфортное проживание, а Змей Горыныч – ненасытное зло, которое раздирает нашу Родину снаружи и изнутри, и (чтобы не утратить Душу и Целостность) Природа, Интуиция и Семья объединяют силы и расстреливают дуб, в сердцевине которого прячется напуганный змей. Таким образом, архетип Героя в русской сказке вырастает до Национального героя.

Можно заметить еще одну интересную деталь: лиса в сказке про Кузьму Скоробогатого практически не обманывает царя. Кузьма, открытый ее стараниями государю, никто иной как «добрый человек», а все они вместе (Кузьма, его тесть и жена) – созданная гармоничная семья, то есть губительное для Хаоса явление – все равно что огонь возмездия. Таким образом, победив Горыныча, Кузьма восстанавливает целостность себя и Родины.

Таблица 1.

Сравнительный анализ ключевых характеристик народных сказок

Сказка	«Господин Кот, или Кот в сапогах», пересказ Ш. Перро.	«Кузьма Скоробогатый», обработка А. Н. Толстого.
Главный проводник	Кот, душа домашнего очага	Лиса, интуиция, силы природы
Главный враг	Людоед, олицетворяет дворянство	Змей Горыныч, олицетворяет многоликих врагов Родины и души
Главный герой	Младший сын мельника	Кузьма, «добрый человек»
Среда деятельности	Социально-экономическая	Природно-семейная
Средство победы над злом	Сыграть на струнах души и заставить самому себя сделать уязвимым	Напугать неминуемой расплатой, заставить съжаться
Вклад главного героя	Предоставляет Коту делать все по его усмотрению	Уничтожает зло совместно с Отцом (царем-батюшкой)
Высшая ценность	Высокое социальное положение	Созидание Вселенной в иносказательном смысле (Преображение)

* * *

Проведенное исследование позволило доказать гипотезу том, что базовые архетипические образы на первый взгляд почти аналогичных русской и европейской сказок различны.

Уже выросло поколение планшета, которому матери или бабушки не читали вслух русских народных сказок. Сравнительно-сопоставительный анализ, проведенный в исследовании, подчеркивает важность собственной культурной традиции.

Расширение российского цивилизационного пространства происходило путем постепенного включения этнических групп, прежде персонифицированных в народной сказке в образе пастухов со стадами, при условии принятия и усвоения архетипической модели служения Родине. Воспроизведение аутентичного ценностно-архетипического ядра, по мнению авторов, продолжает оставаться неременным условием сохранения российской цивилизации.

Ильинская Светлана Геннадьевна – кандидат политических наук, доцент, старший научный сотрудник сектора истории политической философии Института философии РАН.

109240, Россия, Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.

Svetlana G. Pinskaya – Ph.D. in Political sciences, senior research fellow. Department of History of Political Philosophy, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.

109240, 12/1 Goncharnaya str., Moscow, Russia.

svetlana_ilinska@mail.ru

Рыжкова Варвара Ивановна – ученица МБОУ ТСОШ № 1 им. М.Г. Ефремова, лауреат литературных конкурсов, обладатель сертификатов учебно-образовательного центра «Сириус» по программам «Литературное творчество» и «Психологический клуб».

Varvara I. Ryzhkova – student, laureate of literary contests, holder of certificates of the Sirius training centre in the Literary Creativity and Psychological Club programs.

varvara.ryzhkova@inbox.ru

Список литературы

1. *Данилевский Н.Я.* Россия и Европа. М.: Алгоритм, 2018. 560 с.
2. *Высоцкий В.* О фатальных датах и цифрах // На Большом Каретном. М.: Эксмо, 2006. 320 с.
3. *Иванова М.Г.* Культурные архетипы как объект историко-философского анализа: дис. ... к. филос. наук. М.: РУДН, 2017.
4. *Кайсаров А.С., Глинка Г. А., Рыбаков Б. А.* Мифы древних славян. Велесова книга. Саратов: Надежда, 1993. 320 с.
5. *Кулагин Д.Л.* Мифологические архетипы в русских народных сказках // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. Тамбов: Грамота, 2016. № 6 (68). Ч. 1. С. 91–95.
6. *Лулудова Е.М.* Архетипы в художественном тексте. Алматы: Изд-во КазГУ, 2000. 120 с.
7. *Лулудова Е.М.* Русские народные сказки и их архетипические составляющие // Международный журнал прикладных и фундаментальных исследований. 2015. № 8. Ч. 4. С. 803–807.
8. Махадео Сах Сварнкар. Архетипы власти в западноевропейской и восточной философских традициях: дис. ... д-ра филос. наук. М.: РУДН, 1996.
9. *Неклюдов С. Ю.* Почему сказки одинаковые? // Живая старина. 2004. № 1 (41). С. 7–10.
10. *Ненаглядная краса:* Русские народные волшебные сказки / Сост. Т.Ф. Тихончук. Минск: Юнацтва, 1991. 623 с.
11. *Перро Ш.* Сказки матушки Гусыни. М.: Астра, 1993. 320 с.
12. *Цымбурский В.Л.* Остров Россия. Геополитические и хронополитические работы. 1993–2006. М.: РОССПЭН, 2007. 544 с.
13. *Этес К.П.* Бегущая с волками. Женский архетип в мифах и сказаниях. Киев: София, 2000. 496 с.

References

1. Danilevskiy N. Rossiya i Yevropa. Moscow: Algoritm, 2018. 560 s.
2. Vysotskiy V. O fatal'nykh datakh i tsifrakh // Na Bol'shom Karetnom. Moscow: Eksmo, 2006. 320 s.
3. Ivanova M. G. Kul'turnyye arkhetipy kak ob'yekt istoriko-filosofskogo analiza. PhD Thesis. Moscow: RUDN, 2017.
4. Kaysarov A. S., Glinka G. A., Rybakov B. A. Mify drevnikh slavyan. Velesova kniga. Saratov: Nadezhda, 1993. 320 s.
5. Kulagin D. L. Mifologicheskiye arkhetipy v russkikh narodnykh skazkakh // Istoricheskiye, filosofskkiye, politicheskiye i yuridicheskiye nauki, kul'turologiya i iskusstvovedeniye. Voprosy teorii i praktiki. Tambov: Gramota, 2016. № 6 (68). Vol. 1. S. 91–95.
6. Luludova E. M. Arkhetipy v khudozhestvennom tekste. Almaty: Izd-vo KazGU, 2000. 120 s.
7. Luludova E. M. Russkiye narodnyye skazki i ikh arkhetipicheskiye sostavlyayushchiye // Mezhdunarodnyy zhurnal prikladnykh i fundamental'nykh issledovaniy. 2015. № 8. Vol. 4. S. 803–807.
8. Makhadeo Sakh Svarnkar. Arkhetipy vlasti v zapadnoyevropeyskoy i vostochnoy filosofskikh traditsiyakh. Thesis of Doctor of Sciences in Philosophy. Moscow: RUDN, 1996.
9. Neklyudov S. Pochemu skazki odinakovyye? // Zhivaya starina. 2004. № 1 (41). S. 7–10.
10. Nenaglyadnaya krasa: Russkiye narodnyye volshebnyye skazki / Sost. T.F. Tikhonchuk. Minsk: Yunatstva, 1991. 623 s.
11. Perrault, Charles. Skazki matushki Gusyni. Moskow: Astra, 1993. 320 s.
12. Tsymburskiy V.L. Ostrov Rossiya. Geopoliticheskiye i khronopoliticheskiye raboty. 1993–2006. Moscow: ROSSPEN, 2007. 544 s.
13. Estes C.P. Women who run with the wolves. Myth and Stories of the Wild Woman Archetype. Kiev: Sofiya, 2000. 496 s.

РЕЦЕНЗИИ

В.И. Спиридонова

Россия как цивилизация будущего // Вопросы социальной теории: Научный альманах. Т. XII / Под ред. Ю.М. Резника. М.: Издательство Независимого института гражданского общества, 2020. 288 с.

Valeria I. Spiridonova

Russia as a Civilization of the Future // Issues of Social Theory. Scientific Almanac. Vol. XII / Edited by Yu.M. Reznik. M.: Publishing house of the Independent Institute of Civil Society, 2020. 288 p.

В рецензии на сборник статей «Россия как цивилизация будущего», вышедшего в рамках периодического издания научного альманаха «Вопросы социальной теории», дан анализ материалов II Междисциплинарного научного симпозиума «Социальная теория и проблемы цивилизационного развития», прошедшего в Рязани в сентябре 2020 г. Коллектив авторов, объединенных общей целью исследования современных параметров российской цивилизации, сконцентрировал свои усилия на разработке перспективной методологии исследования российской цивилизации, а также на рассмотрении важнейших аспектов современного этапа ее становления. В книге проведена систематизация цивилизационных теорий как классического, так и современного периодов в развитии политической философии. Используются методологии актуальной и проектной реконструкции, преследующие цель приблизить западные теории к российским реалиям и выявить проектные возможности этих учений в отношении преобразования российского общества. Анализируются различные аспекты современного и будущего состояния российского общества и сознания, призванные выявить слабые и сильные стороны его развития. Особое внимание уделено проблемам динамики российской идентичности, опорным ценностям ее цивилизационного наследия, переосмыслению устоявшихся моделей модернизации российского управления и образования.

Ключевые слова: российская цивилизация, российский проект, «русский мир», традиция, модернизация, новые вызовы, идентичность, построение национальной модели.

The review of the collection of articles “Russia as a civilization of the future”, published as part of the periodical issue of the scientific almanac “Questions of social theory”, analyzes the materials of the II Interdisciplinary scientific Symposium “Social theory and problems of civilizational development”. It has been held in Ryazan in September 2020. The team of authors, bringing together by a common goal of studying the modern parameters of Russian civilization, focused their efforts on developing a promising methodology for studying Russian civilization, as well as on considering the most important aspects of the current stage of its formation. The book systematizes the civilizational theories of both the classical and modern periods in the development of political philosophy. The methodology of actual and project reconstruction is used to bring Western theories closer to Russian realities and to identify the design possibilities of these exercises in relation to the transformation of Russian society. Various aspects of the current and future state of Russian society and consciousness are analyzed in order to identify the weak and strong sides of its development. Special attention is paid to the problems of the dynamics of Russian identity, the basic values of its civilizational heritage, and the reinterpretation of established models of modernization of Russian management and education.

Keywords: russian civilization, Russian project, «Russian universe», tradition, modernization, new challenges, identity, building a national model.

В мае 2020 г. вышел очередной (двенадцатый) выпуск научного альманаха «Вопросы социальной теории». На этот раз он посвящен вызывающей все больший интерес теме цивилизационного развития и его перспектив для России. Том носит название «Россия как цивилизация будущего». Современное обострение международной ситуации многовекового противостояния Востока и Запада делает крайне актуальными поиски прочных оснований для устойчивого развития страны.

Проблема становления России как цивилизации и определение ее цивилизационных контуров в XXI столетии становится особенно острой во вновь разогреваемой сегодня международной ситуации многовекового противостояния Востока и Запада. Ныне, когда Россия вынуждена заново строить и, главное, отстаивать свой суверенитет и национальные интересы в непростых условиях нарастающей информационной агрессии со стороны ЕС и США, осложненной внутренними экономическими и социальными проблемами, поиски прочных оснований для устойчивого развития страны становятся крайне актуальными. Понятно, что без глубинного анализа структур цивилизационного устройства государства и общества это осуществить невозможно.

Именно поэтому интерес к теме цивилизационного развития и, шире, осмысления сущности цивилизации становится приоритетным. Следует отметить, что идея национальной идентичности, являющаяся одним из существенных аспектов цивилизационного анализа, приобретает растущую популярность и на Западе. Таким образом, инициатива авторов научного альманаха по объединению усилий разных ученых, работающих в пространстве цивилизационной идеи, следует всячески приветствовать.

Текущий выпуск Альманаха состоит из трех разделов.

Сборник открывает объемный очерк главного редактора альманаха **Ю.М. Резника** «Образы цивилизационного будущего России: отдельные проекты и возможности их реализации» (С. 17–120), представляющий самостоятельный раздел. Большая работа, проделанная автором, нацелена на систематизацию цивилизационных теорий как классического, так и современного периодов в развитии политической философии. Автор предлагает типологизацию избранных концепций по трем главным основаниям – духовная организация жизни цивилизации; фактор интеграции общественной жизни (глава называется «Софийность, всеединство и интегрализм как принципы проектирования российской цивилизации») и всечеловечность как способ полагания российской цивилизации. Причем если первый критерий служит для определения субстациональности российской цивилизации, то второй нацелен на выявление основания проектирования российской цивилизации, а третий видится автором как исходная предпосылка формирования образа российской цивилизации.

Как известно, именно с интенции классификации начинается любое научно обоснованное исследование вопроса. Для философии эта проблема является особенно сложной, трудоемкой и редко поддающейся удачной реализации ввиду многосоставности объекта исследования. Данная констатация делает инициативу автора раздела особенно ценной. Исходным посылом предложенного анализа сам автор называет современную российскую ситуацию, а именно то, что, как он пишет, «наша цивилизация... может быть отнесена к потенциальной цивилизации, процесс строительства которой еще не завершён» (С. 18). Поэтому его интересуют в первую очередь модели локальных цивилизаций и возможности их применения к пониманию цивилизационного развития современной России.

Поскольку избранными объектами анализа Ю.М. Резника являются философские системы, в том числе зарубежных авторов, часть которых не имеют исключительной ориентированности на российские реалии (например, теории Г.В.Ф. Гегеля, А. Швейцера), он прибегает к методу актуальной реконструкции, приближающему указанные теории к цивилизационному бытию и перспективам развития российского социума. Кроме того, поскольку речь идет не столько о формулировании национальной идеи, сколько о возможности претворения ее в проект, то автор использует также метод проектной реконструкции, который направлен на выявление проектных возможностей концепций разных мыслителей, допускающий развитие идей авторов проектов. Конечной целью исследования Ю.М. Резника является стремление предложить свой взгляд на возможности интеграции рассматриваемых проектов и создания обобщенного проекта.

В современной политико-философской аналитике российского развития неоднократно подчеркивалось и к настоящему времени стало почти общепризнанной истиной то, что для продуктивного развития России необходимо масштабное духовно-нравственное целеполагание. Трансцендентная устремленность, духовное измерение, построение «нравственного государства» – именно так определяются главные особенности и неповторимые черты российского менталитета. Высказываются мнения, что отсутствие масштабной национальной идеи мешает практике массовой мобилизации российского народа, а ее формирование должно стать главным фактором конструирования будущей российской цивилизации. Поэтому не только оправданным, но и вполне обоснованным представляется приоритетный критерий духовной составляющей как структурное основание российского цивилизационного проектирования.

Гегелевское учение о жизни и ее духовном измерении, которое Ю.М. Резник условно называет «цивилизацией духа», послужило отправным пунктом проектной реконструкции цивилизации, которую автор попытался применить к России. Дух как высшее проявление жизни находит свое выражение на всех уровнях организации цивилизации. С точки зрения гегелевской философии, России не удалось пройти до конца стадию развития объективного духа, как действительного воплощения нравственной идеи, и завершить процесс цивилизационного строительства, в т. ч. построить гражданское общество и правовое государство. Ее жизненное пространство деформировано и находится между двумя противоборствующими тенденциями: между традиционализацией и модернизацией в настоящем (С. 31–32).

«Цивилизация жизни» А. Швейцера дает возможность автору предложить этическую версию проекта цивилизации. В ее основе лежит приоритет и ценность жизни как таковой. Она предполагает поворот в сознании людей и реализуется посредством таких этических практик, как самоограничение, самоотречение и самосовершенствование. В связи с этим для автора встает вопрос о том, как эти положения Швейцера перевести в практику цивилизационного проектирования России? Ведь практически никто из представителей ныне действующей элиты не готов стать на путь самоограничения и самоотречения. А значит, мы не можем требовать этого и от обычных людей, не имеющих властных полномочий и особых статусов. Единственный выход – действовать путем просвещения, усиливать экологическую составляющую общественной идеологии и образования (С. 33).

Концепцию С. Хантингтона Ю.М. Резник определяет как идею «трансцендентной цивилизации» на том основании, что главным принципом, лежащим в основании теоретических построений американского философа, является религиозная идея. С. Хантингтон рассматривает Россию как «разорванную» цивилизацию, как незавершенный цивилизационный проект,

объединяющий весь православный мир. Для нее, считает он, характерен межрелигиозный раскол: с одной стороны, между православием и западным христианством, а с другой – между православием и исламом. Американский философ приписывает российской цивилизации такие черты, как чрезмерная централизация власти, восточный деспотизм и трансцендентная идеология, которая выражается в приоритете идей перед вещами и в признании сакральности власти. Россия, по мнению С. Хантингтона, может стать на путь создания самостоятельной (например, «северной») цивилизации, если откажется от своих имперских амбиций и пойдет на более тесное сотрудничество с Западом (С. 35–38).

Однако Ю.М. Резник полагает, что именно имперское прошлое России дает ей основание укрепить свой цивилизационный статус и преодолеть культурную и экономическую зависимость от Запада (С. 37). Второстепенная роль региональной державы, призванной контролировать ситуацию в православном мире, неизбежно приведет к отсечению от нее территорий, населенных преимущественно мусульманским населением. Ю.М. Резник приходит к выводу, что проект С. Хантингтона является не только утопическим и принципиально нереализуемым, но и имеющим опасные последствия для цивилизационного будущего России.

Второй кластер цивилизационных теорий, рассматриваемых Ю.М. Резником, на первый план выдвигает принципы софийности, всеединства и интегрализма. Это – концепция «общего дела» Н.Ф. Федорова, идея софийности русского философа В.С. Соловьева и проект П.А. Сорокина, который базируется на принципе единства трех цивилизационных типов (чувственного, идеационального и идеалистического). И, если между Федоровым и Соловьевым имеется прямая связь, прежде всего, общие духовно-религиозные поиски, то Сорокин стоит в этой группе несколько особняком. И все же, как считает автор, в его интегрализме можно найти при тщательном анализе отголоски «общего дела» Федорова и идеи всеединства Соловьева (С. 39).

Третья группа теорий объединяет учения Н.Я. Данилевского, Н.С. Трубецкого и А.В. Смирнова. Так, в основе проекта славянской цивилизации Н.Я. Данилевского лежит идея всеславянства, которая противопоставляется европейской экспансии и стремлению к господству. Евразийский проект Н.С. Трубецкого представляет собой, по мнению Ю.М. Резника, открытый манифест, заявляющий о необходимости противостояния европейской цивилизации, заимствованием благ которой (европеизация) Н.С. Трубецкой называет безусловным злом. В основе проекта «всечеловечности» А.В. Смирнова – логика все субъектности как возможности быть самим собой и в то же самое время быть «всем со всеми». Такой подход позволяет учитывать все многообразие культур России, субъекты которой получают оправданность и могут встраиваться естественным образом в общую систему – цивилиза-

цию. Всечеловечность связана с идентификацией каждого субъекта с общим делом, обеспечивающим «единство множественности».

Во второй части исследования Ю.М. Резник ищет возможности комплексного анализа всех вышеприведенных концепций. Он особо акцентирует те аспекты этих теорий, которые актуальны для современной России и которые могут способствовать созданию интегральной картины грядущей цивилизации. Однако, как свидетельствует автор, эти учения в целом трудно совместимы, хотя отдельные их положения представляют ценность для понимания фундаментальных основ российского менталитета. В проекции своей методологии наиболее перспективными он считает проекты А. Швейцера, Н.Ф. Федорова и Н.С. Трубецкого. При этом наибольшая заслуга в разработке проекта цивилизационного развития России среди этих трех авторов, подчеркивает он, принадлежит Н.С. Трубецкому. Он указывает также на то, что современная интерпретация концепции Н.С. Трубецкого А.В. Смирновым наполняет ее новыми смыслами и оттенками и подкрепляет методологически (С. 73).

В итоге, наибольшую близость Ю.М. Резник усматривает между подходами П.А. Сорокина и А.В. Смирнова, которые пытаются преодолеть логический дуализм двух слишком разных культурных логик. Интегральная перспектива П.А. Сорокина приводит его к идеалистической модели цивилизации через конвергенцию западной чувственной и российской идеационной метакультурных систем. Результатом эволюции логики всесубъектности А.В. Смирнова должно стать достижение фундаментального единства множественности и воплотиться в конечном счете во «всечеловеческую» цивилизацию. Ю.М. Резник указывает на вероятную близость обоих подходов в смысле их целеполагания как поиска решения культурно-цивилизационного конфликта человечества. Однако если концепцию П.А. Сорокина он оценивает как утопическую, то для теории, предложенной А.В. Смирновым, он видит вполне реалистические перспективы.

Сам же Ю.М. Резник полагает, что абрис цивилизационного будущего России в наибольшей степени проступает в экологической, или «экологической евразийской», модели цивилизации. Он выделяет в ней, помимо общепринятых мотивов, такие аспекты, как «экология духа»; «экология жизни» как приверженность культурным традициям и обычаям своей земли, края, территории; «экология человека» как победа доминирующего в обществе типа человека в образе «эко-деятеля» над типом «эго-деятеля»; «экология науки и образования, предполагающая возрождение их приоритета в жизни общества; «экотехнология», тесно связанная с модернизацией народного хозяйства; «экология развития», опирающаяся на поэтапное реформирование всех отраслей национальной жизни, и в первую очередь ее политической и экономической систем, а также восстановление духовно-нравственного

иммунитета общества; «экология социальных отношений», базирующаяся на выравнивании позиций разных социальных сил и преодолении дисбаланса между ними, достижении социальной справедливости; «экология культуры» как усиление феномена «транскультуры».

Ю.М. Резник подчеркивает, что опыт строительства экологической цивилизации уже имеется в современном Китае. На этом фоне, утверждает он, императивом для современного политического руководства нашей страны является необходимость задуматься о собственной программе цивилизационного строительства.

Второй раздел Альманаха включает статьи двенадцати авторов, которые рассматривают отдельные аспекты современного и будущего состояния российского общества и сознания. Эти тексты объединены под общим заглавием: «Цивилизационные контуры России в XXI веке».

Этот раздел начинается статьей **Н.Б. Афанасова** (Москва, ИФ РАН) «Шок ретро-будущего и российский цивилизационный проект» (С. 121–130). В современной российской ситуации, когда исследователями прорабатываются сценарии и проекты возможного цивилизационного развития российского общества, немаловажную проблему представляют социально-психологические аспекты восприятия свершившихся и грядущих перемен. Автор статьи использует работы Э. Тоффлера, в которых американский политолог описал последствия «футурошока», а также появившееся позднее понятие «ретро-шока» для осмысления вероятных последствий ностальгии по прошлому, которая ныне получила распространение в российском социуме. Он показывает, каким образом мышление о будущем, охваченное ностальгией по прошлому и потому проходящее в понятиях прошлого, препятствуют возникновению реалистичных футурологических сценариев, в том числе нового цивилизационного проекта. Он указывает на то, что успешность предсказаний Э. Тоффлера, прогнозы которого, во многом, сбылись, оказались успешными потому, что акцентировали именно социальную динамику, а не ограничивались экстраполяцией на будущее очевидных для своего времени достижений научно-технического прогресса. «Философское понятие будущего является сложным конструктом, проводящим границы между существующими смыслами и теми, которых еще нет в действительности» (С. 123).

Автор статьи вскрывает причины того, почему шок будущего для России обернулся «ретро-шоком». Необходимо понять тупиковость процесса ностальгии, принимая во внимание особенности продуктивной методологии мышления о будущем.

Статья **Т.В. Беспаловой** (Институт наследия, Москва) «Будущее российской цивилизации: некоторые идеологические контуры» (С. 131–142) отстаивает идею необходимости и правомочности России на самобытную цивилизацию.

При этом она подчеркивает важность концептов «Русский мир» и «российская цивилизация», которые взаимно дополняют друг друга. Необходимо осознать особую миссию России, которая в условиях возникших типов угроз заключается в том, чтобы задать необходимый вектор в новом содержании диалога и солидарности цивилизаций. Признание самобытности российской цивилизации, которая является цивилизацией совести, и вытекающих из этого ее базовых ценностей (приоритет правды, справедливости, торжество добра над злом и др.) является сущностным моментом для ее цивилизационного будущего. Для бытия России важны такие аргументы, как существование ее в форме цивилизационной империи; идеократия, понимаемая как тотальная власть идеи и выстраивание общественных отношений на основе идеала; идея солидарной цивилизации, которая может состояться на основе утверждения идеологии государственного патриотизма. Необходима также победа идеалистического целеполагания над доминирующим потребительским существованием российского общества. Обсуждая значение понятия «русская мечта», которое некоторое время тому назад выдвигалось как замена общественному идеалу, автор статьи утверждает, что эта идея характерна для мышления других народов – американского, китайского. Для России исторически обоснованным и предпочтительным остается размышление о национальной идее, которая сближает ее с понятиями идеала и идеологии. В мире современных угроз миссия России заключается в русле формирования нового типа экосоциализма.

Статья **О.Ю. Глуховой** (Чебоксары) «Российская цивилизация глазами современных китайских философов» (С. 143–149) предлагает взгляд на российскую цивилизацию извне, со стороны экономического и политического партнера России – Китая. Такая позиция делает бесспорной сам факт самобытности российской цивилизации в контексте иного, отличного от нее, бытия большого восточного соседа. Для китайской философии, подчеркивает автор статьи, характерно видеть основания цивилизационного деления в культуре, которая неизбежно порождает различие народов, сохраняющих преемственность культурных традиций. Определяя культурно-географические характеристики российской цивилизации, китайские ученые выделяют такие черты, как огромная протяженность границ и суровый климат, которые породили упорство воли, дух солидарности, аскетическую мораль и терпение. Культурно-религиозные характеристики российской цивилизации, связанные с христианизацией Руси, сформировали мессианское сознание русского народа. Бытие России на перекрестке Востока и Запада привело к эффекту интегрального единства разных культурных традиций. Наконец, в культуре российской цивилизации, полагают китайские россиеведы, глубоко укоренена идея «сильной России», которая подкрепляется патриотическими смыслами. Все эти характеристики определяют российскую цивилизацию как уникальную социально-культурную целостность.

А.Л. Казин (Санкт-Петербург, Рос. Ин-т истории искусств) в статье «Православный социализм как русская национальная идея» (С. 150–159), исходя из анализа длительной и противоречивой истории российского государства, утверждает, что единственно успешным и одновременно отвечающим глубинным интенциям русского менталитета проектом грядущего цивилизационного развития является форма православного социализма. Речь идет о способности русской цивилизации предложить миру действенную альтернативу кризисным вариантам развития буржуазной цивилизации, вступившей на нисходящий путь антропоцентричного модерна. Именно этого, подчеркивает автор, от России ждет не только народ внутри страны, но даже ее противники за рубежом. Православный социализм представляет собой такую форму социализма, которая, с одной стороны, опирается на испытанную временем традицию «общего дела», а, с другой, осваивает новейшие технологии, но в интересах не малочисленной элитной прослойки, а народа в целом. Идея православного социализма вырастает из глубинной, уходящей корнями в коллективное бессознательное народа традиции – христианской и трансцендентной по истоку духовной энергии, – рождающей такие характеристики, как нестяжательство, жертвенность, самоотверженность, терпение и особое отношение к труду и прибыли, которые рассматриваются не как собственность, а как дар. Европейская, американская, индийская и т. п. цивилизационные формулы неспособны справиться с антиномичностью русского душевного строя, и потому либерализм западного типа в России является искусственным образованием и изначально обречен на неудачу. С другой стороны, в отличие от советского социализма, это должна быть гибкая система взаимосвязей частных, групповых и государственных видов собственности при доминировании в конечном счете общенациональных интересов («общего дела», по выражению Н.Ф. Федорова) (С. 158).

В статье **Б.В. Маркова** (Санкт-Петербург, СПбГУ) «Имперский и цивилизационный проекты будущего России» (С. 160–171) исследуется вопрос о возможности использования различных подходов в процессе развития имперского подхода. История и утопия, циклические и эсхатологические архетипы, «смерть идеологии» и возрождение национального самосознания – все это предстает для автора как панорама, из которой можно составить представление о различных сторонах русской идеи в контрасте с европейскими взглядами прошлого и современности. Сравнение произведений европейских и русских писателей, по его мнению, помогает обнаружить специфику евразийской цивилизации. Если европейские мыслители говорят о противостоянии Востока и Запада, то русские философы видят миссию России в объединении этих цивилизаций. Корни такого подхода лежат в том, что Европа и Россия – это не географические понятия, а архетипы со-

знания, которые наполняются конкретным содержанием в зависимости от взаимных интересов. То же можно констатировать и в отношении таких концептов, как Север и Юг. Задача состоит в разработке трансдисциплинарной методологии исследования России как уникального культурно-географического региона.

Статья **Л.С. Перепелкина** (Москва, ИВ РАН) носит название «Россия и ее цивилизационное будущее: выигрышные позиции (взгляд антрополога)» (С. 172–186). В современном мире, по мнению автора, идея мирового лидерства постепенно девальвируется, на смену ей приходит идея морального авторитета, которая рождается из усиления значимости и действительности феномена «мягкой силы». Потенциальный рост международного влияния России, считает он, имеет вполне реальные предпосылки, поскольку степень воздействия «мягкой силы» тесно связана с возможностями и ресурсами, которыми обладает та или иная страна. В этом отношении у России есть целый ряд преимуществ перед другими странами в условиях глобальных природных вызовов. Прежде всего, это – огромная территория, которая сама по себе представляет ценность в кризисные эпохи, в частности в предельном варианте мировой катастрофы. Кроме того, в этой ситуации важны водные, сельскохозяйственные и сырьевые ресурсы, а также научный и образовательный потенциал, коммуникационные возможности и перспектива создания региональных союзов, вес которых в будущем, по мысли автора, в конструировании мировой системы будет возрастать.

В статье **Разумова В.И., О.Р. Онищенко** (Омск, ОмГУ) «Российское общество в XXI веке: достигнуты ли пределы роста?» (С. 187–196) авторы используют методологию системного анализа и исходят из посыла о том, что пределы роста систем зависят от задач, стоящих перед каждой конкретной системой. Поэтому они предлагают рассматривать данный вопрос последовательно в онтологической, гносеологической и аксеологической перспективах. Авторы обосновывают научную сложность построения теории общества и пытаются, как они выражаются, написать пролегомены к ее формированию на базе теории динамических информационных систем (С. 191). Если в онтологическом плане пределы роста общества задаются его миссией и целью в мироздании, то гносеологически эти пределы ограничивают уровень сложности задач, которые ставит и решает данный коллективный субъект. Такая постановка проблемы позволяет им перевести проблему в плоскость поиска источников ограничений роста общества, которые могут быть: а) заложены в самом обществе, б) содержаться в окружающей его среде, в) образовываться в ходе взаимодействий общества с окружающей средой и с другими системами. Выделяется три проекта.

Первый, это – проект единого человечества, предложенный в буддизме и христианстве. Пределы роста данного общества определяются целым ря-

дом ограничений, контролирующих рост. Второй, это – проект освоения космоса. Хотя он и решает проблемы роста потребления, интерес к нему исчерпан из-за преобладания утилитаристских установок. Третий тип – трансгуманистические проекты, нацеленные на улучшение природы человека, который, по мнению авторов, наиболее перспективен. Он позволяет преодолеть инерционный сценарий развития общества, который в настоящее время является доминирующим.

В статье **Д.Д. Романова** (Москва, РУДН) «Будущее российской цивилизации: мистико-интуитивистский аспект» (С. 197–203) автор, отсылая читателя к достижениям современной физики и астрофизики, которые ставят под сомнение материальность мира, предлагает интегрировать неоплатонические трансфинитные и мистико-интуитивистские посылки в область социальной философии и цивилизационного подхода. В самом сущностном ядре российской цивилизации есть элемент непостижимого. Поскольку будущее содержится в настоящем как его виртуальность, то будущее российской цивилизации, в целостном понимании объекта, не может полностью отсутствовать в ее настоящем. В свернутом виде оно есть в каждом индивиде, и доступно познанию индивида через «мы-бытие» – трансцендентную область intersубъективных коммуникаций, т. е., выражаясь языком Франка, через соборность (С. 200). Согласно концепции А.Ф. Лосева, постижение России возможно через идеи Родины и Жертвы, которые также представляют собой две мифологемы, которые как сакральные категории переводят будущее в эсхатологический аспект. Помимо идей А.Ф. Лосева и С.Л. Франка, автор обращается к учениям таких философов, испытавших влияние мистического интуитивизма, как неоплатоники, Августин Аврелий, Николай Кузанский, Б. Паскаль, В.С. Соловьев, и приходит к выводу, что философское осмысление будущего российской цивилизации должно учитывать метод трансрационального анализа цивилизационной целостности, базирующейся на онтологии антиномического монодуализма.

В статье **Р.В. Титова** (Волгоград) «Сверх-усилие воли» как уникальная черта русской цивилизации» (С. 204–211) автор акцентирует волевой элемент («сила воли») в русском национальном характере как части антиномии «сверх-усилие – порок воли», которая отражает ключевую дилемму и опасность современности, особенно в ракурсе усиления влияний цифровых технологий.

В настоящее время в исследованиях присутствуют три основных трактовки понятия «воля»: воля как желание, «хотение»; воля с точки зрения свободы; воля как твердость характера.

Тенденцией развития западных стран стало в последнее время резкое улучшение качества жизни граждан и снижение «трудностей», что создает условия для ослабления волевого потенциала и развития «порока воли».

Основа отношений на международном уровне в такой модели видится не в равноправии, а в моноцентризме, при котором решающим признается глобальное превосходство. Уникальный подход России и ее исторических предшественников, напротив, характеризуется как «Сверх-усилие» в поведении на международной арене.

Успешность построения будущей российской цивилизации лежит в плоскости успешности решения вопроса о безволии как главной опасности нашей эпохи. По мнению автора, Россия, для которой сверх-усилие является одной из ключевых характеристик как истории страны, так и личности, может дать человечеству модель преодоления «порока воли». Она может стать центром по продвижению в мире уникальной модели наднационального существования, а также трансформировать духовное лидерство России в политический потенциал, заложить привлекательный образ будущей цивилизации.

В статье **Е.А. Тюгашева** (Новосибирск, ИФиП СО РАН) «Кирилло-Мефодиевская традиция в понимании российской цивилизации» (С. 212–221) предлагается новая идентификация российской цивилизации.

Выделяя фигуры братьев Кирилла (Константина Философа) и Мефодия в качестве столь же ключевых для России, как Будда и Конфуций для буддизма и конфуцианства, автор отмечает, что кириллица воспринимается как традиционная ценностная система, а кирилло-мефодиевская традиция может быть использована как стандарт цивилизации.

Позитивный ценностный потенциал концепта, определяющий будущее России, выявляется на трех уровнях – как особого учения, содержащего конкретные идеи и интенции; как исследования жизнетворчества Кирилла и Мефодия, воспринятого в качестве урока и примера для подражания; как осмысления комплекса ценностных ориентаций, зафиксированных в глаголице и кириллице.

Жизнетворчество позволяет выявить мотив общего дела и мотив полной самоотдачи, реализации своих способностей в любимом деле. Среди главных ценностных характеристик российской системы автор называет миролюбие, стремление к примирению, равенство языков и народов, национальную терпимость, коммуникабельность. Славянская азбука предстает как прасимволическая система (матрица культуры). Она воспринимается как полюс сосредоточения христианских ценностей добродетельного образа жизни: как дидактический нравоучительный текст, утверждающий ценности знания, добра, жизни, человечности и твердости.

В статье **В.Г. Федотовой** (Москва, ИФ РАН) «Роль модернизации в цивилизационном проекте для России» (С. 222–236) рассматривается значимость различных моделей модернизации в процессе осуществления российского цивилизационного проекта. В анализе выделяется модель множе-

ственных цивилизаций Ш. Эйзенштадта, говорящая о разнообразии способов вхождения в цивилизацию модерна. При этом цивилизация модерна видится как продолжение осевой цивилизации, а Западная Европа как новое цивилизационное образование, которое можно обозначить как современность (modernity). Модернизация более не рассматривается как разрыв с традицией, а, скорее, как специфическая реакция вхождения в современность, при которой исходная традиция имеет значение и включается в процесс модернизации в критически преобразованном виде. Утверждается, что современность (modernity) и вестернизация не идентичны. Таким образом, повышается значимость идеи «множества национализмов» и типов государств, а также национальной идентичности в современном мире. В истории модернизации Западной Европы, США, России, Восточной Европы, Японии, Китая, Индии, азиатских и латиноамериканских обществ, согласно Эйзенштадту, происходит своя «культурная кристаллизация» и рождаются свои «культурные целостности».

Автор статьи полагает, что для осуществления российского модернизационного проекта необходимы как определенный уровень вестернизации, накопленный страной, так и поворот к собственным коренным проблемам. В условиях сохранения некоторых архаических структур, которые предохраняют страну от деструкции, ключом к переменам становятся так называемые «промежуточные институты», такие как институт земства.

В статье **В.Н. Щербины** (Киев) «Цивилизационные координаты украинского общества в условиях современных вызовов» (С. 237–247) подчеркивается, что перспективы грядущих изменений украинского общества и государства – революционная или эволюционная – зависят от поведения правящих элит. Изменение международной обстановки, в частности такие ее характеристики, как «беззападность» (нет прежних отношений Украины с Западом), возрастание роли России и Китая, переход к новому технологическому основанию мирового хозяйства, формируют новую систему координат.

В настоящее время на Украине наблюдается раскол политического класса и раскол общества, и поэтому объективно возникает исторический запрос на новую цивилизационную определенность (мифема «цивилизационного выбора»). Возникает дилемма ориентации на роль лимитрофа, входящего в европейское пространство, или же избрание объединяющей роли нового континентального цивилизационного центра.

Условием выживания в новом мире будет новое основание солидарности – как на глобальном, так и на национально-государственном уровне. Поэтому в качестве одного из ориентиров нового синтеза внутри социальной системы автор видит исторически близкий народу Украины принцип соборности.

Третий раздел Альманаха, носящий название «**Некоторые проблемы цивилизационного развития современной России**» представлен исследованиями по отдельным, но далеко не частным проблемам, которые возникают при развитии цивилизаций. Это – управление, дистанционное обучение, высшее образование, междисциплинарность. Именно эти вопросы особенно болезненны и одновременно важны для успешного будущего российского цивилизационного проекта в условиях информационного общества.

Статья **Т.В Гордовой и Г.К. Корнеевой** (Рязань, РГРТУ) «О цивилизационных перспективах современного высшего образования» (С. 248–253) сосредоточена на фундаментальных изменениях в этой системе в условиях постсоветской реальности.

Фундаментальной цивилизационной характеристикой советской образовательной системы была нацеленность на массовое вовлечение молодежи в интеллектуальную, творческую деятельность. Образование рассматривалось как ведущий социальный институт власти и цивилизационного прогресса. В результате запущенного Болонского процесса формируется иной тип культуры на основе мифов и образов, источником которых являются средства массовой информации. Этот тип культуры обозначается как «мозаичная культура». Образование при этом является механизмом принудительной «нормализации» индивидов, мерилем успешности которых служит рынок.

Цифровизация общества в условиях пандемии и COVID-19 ускорила переход образования в цифровую сферу. В России при этом возникли проблемы как с техническим оснащением участников образовательного процесса, так и с наполняемостью дистанционных курсов. Осложнились и до того напряженные социальные взаимодействия в системе «учитель – ученик». Вместе с тем требования к университетам остались прежние – социализация и интеграция молодежи в социальную систему.

Поскольку главной функцией института образования остается формирование способности к социальному и культурному изменению в обществе, то основная задача современного этапа – культивировать смыслоязычные ориентации обучающихся, опираясь на достижения советского периода, но не отрицая при этом мировой опыт.

Статья **В.С. Диева** (Новосибирск, НГУ) «Управление в российской цивилизации: к построению национальной модели» (С. 254–262) посвящена проблемам эффективности современной российской модели управления, которая является не только фактором, но и ресурсом развития страны.

Эффективно «работающие» модели управления имеют явную национальную специфику, одновременно являясь частью системы макроуправления и определяя «правила игры» во всех сферах общества.

Базовыми ценностями современной российской организационной культуры признаны патернализм и безопасность. При этом русская система управления пребывает в одном из двух состояний – в стабильном, застойном, или же переходит в аварийно-мобилизационный, кризисный режим работы. В первом варианте управление осуществляется неконкурентными, административно-распределительными средствами. С переходом к нестабильной стадии стиль становится агрессивно-конкурентным (но эта конкуренция не есть конкуренция в западном понимании).

Подобная система ценностей существенно затрудняет процесс построения инновационной экономики. Одна из причин – отсутствие четкого понимания направления развития страны, дефицит стратегической ясности. Другая – заключается в том, что цивилизационные приоритеты строятся по принципу «вертикали власти», который хотя и создает устойчивость, но рождает зависимость от высшего должностного лица.

Будущей национальной модели необходимо толерантное отношение к риску, поэтому патернализм должен быть заменен принципом персональной ответственности, а модель «вертикали» – моделью субсидиарности, согласно которой принятие управленческих решений должно осуществляться на самом низком или наименее централизованном уровне власти.

В статье **Р.Я. Подоль** (Рязань, РГУ им. С. Есенина) «Дистанционное образование как проект цивилизационного развития России» (С. 263–275) наглядно демонстрируются последствия перехода от производительной экономической модели к потребительскому типу общественных отношений.

Классическая модель креативного образования выстраивалась на творческом взаимодействии ученика и учителя и была призвана формировать гармонически развитую и социально активную личность. Ее неразрывными элементами были познавательная, просветительская и воспитательная функции.

Характерной особенностью шестого технологического уклада стало бурное развитие нано- и роботосистемной техники, постепенно вытесняющей человека из производственной сферы. Общественный идеал «человека-созидателя» заменяется типом «человека-потребителя». Капитализация общественных отношений на рынке образовательных услуг ориентирована на приобретение набора компетенций для обучения узкопрофильных специалистов. В такую систему рыночных критериев хорошо встраиваются дистанционные технологии обучения.

Однако при компетентностном подходе утрачиваются навыки формирования системного мышления, а вместе с этим исчезает необходимость в больших умственных затратах на овладение теоретическим знанием. Формируется «когнитивный инфантилизм», который порождает социальный запрос на получение «легкого» знания без мотивации к напряженному ин-

теллектуальному труду. Формируется корпоративная этика, отличительным признаком которой является превалирование культа услуг перед осознанием гражданской значимости служения общественному благу.

Будущая образовательная парадигма должна опираться на синергетическую методологию и интегрировать традиции вербального классического образования с виртуальными образовательными платформами.

В статье **А.С. Соколова и Н.А. Степанова** (Рязань, РГТУ) «Междисциплинарность исторических исследований как условие поиска цивилизационной идентичности России» (С. 276–284) исследуются аспекты теоретической подготовки специалистов гуманитарной сферы.

Центральным вопросом научного поиска авторы считают вопрос о соотношении категорий «история», «социология», «социальная история», «междисциплинарность» и определение их содержания. Изучение социальных изменений и тенденций в развитии общества повышает значимость исторической социологии. Социологические модели анализа межличностных взаимодействий дают импульс развитию контекстуальной исторической биографии. В поиске и обосновании цивилизационной идентичности междисциплинарность выступает универсальным исследовательским и образовательным принципом.

В то же время образовательные стандарты не предполагают развития у выпускника вуза междисциплинарной логики и способности к комплексному пониманию многообразия окружающего мира. Отсутствуют преемственность и содержательное единство преподаваемых дисциплин. Игнорируется специфика исторического познания, которое на практике активно взаимодействует с социальной историей.

Одним из актуальных вопросов современного отечественного вузовского образования становится поиск моделей такого структурирования дисциплин, которые бы взяли на себя функции реализации полного методологического контента гуманитарного знания.

Выход в свет нового номера альманаха «Вопросы социальной теории», несомненно, только начало коллективного осмысления перспектив российского проекта цивилизационного развития. Но уже на этом первом этапе очевидно, что интерес к этой теме огромен. Об этом свидетельствуют и география представленных в данном сборнике работ, и разнообразие тематики исследований.

В современном мире идут интенсивные процессы трансформации структуры мирового пространства. После крушения одной из сверхдержав в конце прошлого столетия утвердился Новый мировой порядок, фундамен-

том которого стало однополярное мировое устройство во главе с мировым доминированием США. В последние годы эта мировая структура расшатывается. Возникают новые мировые «центры гравитации», которые ставят под сомнение монополярную мировую архитектуру. В Европе нарастают тенденции реконструкции национальной идентичности, которые поддерживаются регионами нового развития – странами Азии и Латинской Америки. Проблема национальной идентификации и определения стратегии развития остро стоит и в современной России.

Однако устойчивый характер развития возможен, только когда существует цель этого развития, на основе которой вырабатывается стратегия и тактика динамики общества, такая цель, которая отвечает, с одной стороны, глубинным вызовам коллективного бессознательного народа, а с другой стороны, соответствует императивам техно-экономических и социальных изменений в мире. Именно поэтому существует необходимость в размышлении над новым проектом развития большого масштаба – цивилизационным проектом. Данная работа является одной из вех на пути формирования такого Большого российского Проекта.

Спиридонова Валерия Игоревна – доктор философских наук, главный научный сотрудник, руководитель сектора Философских проблем политики Институт философии РАН.

109240, Россия, Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.

Valeria I. Spiridonova – Sc.D. in Philosophy, chief researcher fellow, Head of the Department of the Philosophical Problems of Politics. Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.

109240, 12/1 Goncharnaya str., Moscow, Russia.

vspirid@yandex.ru

Список литературы

1. Россия как цивилизация будущего // Вопросы социальной теории: Научный альманах. Т. XII / Под ред. Ю.М. Резника. М.: Изд-во Независимого института гражданского общества, 2020. 288 с.
2. Гегель Г.В.Ф. Наука логики. В 3 т. Т. 1. М.: Мысль, 1970. 501 с.
3. Гегель Г.В.Ф. Наука логики. В 3 т. Т. 2. М.: Мысль, 1971. 248 с.
4. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. В 3 т. Т. 3. Философия духа. М.: Мысль, 1977. 471 с.
5. Гегель Г.В.Ф. Философия права. М.: Мысль, 1990. 524 с.
6. Данилевский Н.Я. Россия и Европа. М.: Институт русской цивилизации, 2011. 816 с.
7. Панарин А.С. Православная цивилизация в глобальном мире. М.: Алгоритм, 2002. 492 с.
8. Резник Ю.М. Феноменология человека. Бытие возможного. М.: Канон+ РООИ «Реабилитация»: Культура, 2017. 632 с.
9. Смирнов А.В. Всечеловеческое vs общечеловеческое. М.: ООО «Садра»: Издательский Дом ЯСК, 2019. 216 с.

10. *Смирнов А.В.* Сознание. Логика. Язык. Культура. Смысл. М.: Языки славянской культуры, 2015. 712 с.
11. *Смирнов А.В.* Событие и вещи. М.: ООО «Садра»: Издательский Дом ЯСК, 2017. 232 с.
12. *Соловьев В.С.* Соч. В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1988. 892 с.
13. *Сорокин П.А.* Главные тенденции нашего времени. М.: Ин-т социологии РАН, 1993. 195 с.
14. *Сорокин П.А.* Общие принципы цивилизационной теории и ее критика // Сравнительное изучение цивилизаций: Хрестоматия. М.: Аспект Пресс, 1999. С. 747–754.
15. *Тоффлер Э.* Шок будущего. М.: ООО «Издательство АСТ», 2004. 557 с.
16. *Трубецкой Н.С.* Европа и Евразия. М.: Алгоритм, 2014. 301 с.
17. *Федоров Н.Ф.* Соч. М.: Мысль, 1982. 711 с.
18. *Хантингтон С.* Столкновение цивилизаций. М.: АСТ, 2003. 868 с.
19. *Швейцер А.* Благоговение перед жизнью. М.: Прогресс, 1992. 576 с.

References

1. Rossiya kak civilizaciya budushchego // Voprosy social'noj teorii: Nauchnyj al'manah. T. XII / Pod red. Yu.M. Reznika. M.: Izdatel'stvo Nezavisimogo instituta grazhdanskogo obshchestva, 2020. 288 s.
2. Gegel' G.V.F. Nauka logiki. V 3 t. T. 1. M.: Mysl', 1970. 501 s.
3. Gegel' G.V.F. Nauka logiki. V 3 t. T. 2. M.: Mysl', 1971. 248 s.
4. Gegel' G.V.F. Enciklopediya filosofskih nauk. V 3 t. T. 3. Filosofiya duha. M.: Mysl', 1977. 471 s.
5. Gegel' G.V.F. Filosofiya prava. M.: Mysl', 1990. 524 s.
6. Danilevskij N.YA. Rossiya i Evropa. M.: Institut russkoj civilizacii, 2011. 816 s.
7. Panarin A.S. Pravoslavnaya civilizaciya v global'nom mire. M.: Algoritm, 2002. 492 s.
8. Reznik YU.M. Fenomenologiya cheloveka. Bytie vozmozhnogo. M.: Kanon+ ROOI «Reabilitaciya»; Kul'tura, 2017. 632 s.
9. Smirnov A.V. Vsechelovecheskoe vs obshchechelovecheskoe. M.: ООО «Sadra»: Izdatel'skij dom YASK, 2019. 216 s.
10. Smirnov A.V. Soznanie. Logika. Yazyk. Kul'tura. Smysl. M.: Yazyki slavyanskoj kul'tury, 2015. 712 s.
11. Smirnov A.V. Sobytie i veshchi. M.: ООО «Sadra»: Izdatel'skij Dom YASK, 2017. 232 s.
12. Solov'ev V.S. Soch. V 2 t. T. 1. M.: Mysl', 1988. 892 s.
13. Sorokin P.A. Glavnye tendencii nashego vremeni. M.: In-t sociologii RAN, 1993. 195 s.
14. Sorokin P.A. Obshchie principy civilizacionnoj teorii i ee kritika // Sravnitel'noe izuchenie civilizacij: Hrestomatiya. M.: Aspekt Press, 1999. S. 747–754.
15. Toffler E. Shok budushchego. M.: ООО «Izdatel'stvo AST», 2004. 557 s.
16. Trubeckoj N.S. Evropa i Evraziya. M.: Algoritm, 2014. 301 s.
17. Fyodorov N.F. Soch. M.: Mysl', 1982. 711 s.
18. Hantington S. Stolknovenie civilizacij. M.: AST, 2003. 868 s.
19. Shvejcer A. Blagogovenie pred zhizn'yu. M.: Progress, 1992. 576 s.

Научно-теоретический журнал

Проблемы цивилизационного развития **Civilization Studies Review**

2020. Том 2. Номер 2

Учредитель и издатель: Федеральное государственное бюджетное учреждение науки
Институт философии РАН

Свидетельство о регистрации СМИ: ЭЛ № ФС77-76168 от 08 июля 2019 г.

Главный редактор *В.Н. Шевченко*
Зам. главного редактора *В.И. Спиридонова*
Ответственный секретарь *И.М. Угрин*
Заведующий редакцией *Б.В. Грачёв*

Художник: *Б.В. Грачёв*
Технический редактор: *Б.В. Грачёв*

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН
Компьютерная верстка: *Б.В. Грачёв*

Информацию о журнале «Проблемы цивилизационного развития / Civilization Studies Review» см. на сайте: <https://civstudies.ru>

Памятка для авторов

- Журнал принимает к рассмотрению научные статьи, рецензии и обзоры научных мероприятий.
- Журнал не принимает материалы, опубликованные ранее или принятые к публикации в других изданиях.
- Предоставление материала для публикации означает передачу прав на публикацию издателю.
- К рассмотрению принимаются рукописи в формате MS Word по адресу электронной почты. Рукописи статей (других материалов) оформляются следующим образом:
 - шрифт: «Times New Roman»;
 - размер шрифта: название статьи, Ф.И.О. автора – 14 кеглем;
 - подзаголовки (полу жирным шрифтом), текст – 14; сноски – 10;
 - междустрочный интервал – 1,5;
 - абзацный отступ – 1,25;
 - выравнивание – по ширине поля: 2,5 см со всех сторон.
- Объем научной статьи не должен превышать 1,2 авторского листа, обзоров научных мероприятий – 0,75 авторского листа, библиографических обзоров и рецензий – 0,5 авторского листа (1 авторский лист – 40 тыс. знаков).
- Первая страница статьи обязательно должна содержать следующие элементы на русском и английском языках:
 - фамилию, имя, отчество автора;
 - сведения об авторе (ученая степень, ученое звание, место работы, должность, почтовый адрес, адрес электронной почты);
 - аннотацию (200–250 слов), в которой характеризуются задачи и методы исследования и полученные результаты;
 - ключевые слова (7–10).
- Обязательным условием для приема материала является наличие библиографического списка, составленного в алфавитном порядке. Отдельно необходимо дублировать список на латинице. Для этого можно использовать функцию автоматической транслитерации. Каждая библиографическая запись должна соответствовать ГОСТ Р 7.0.5-2008.
- Ссылки на литературу оформляются следующим образом: в квадратных скобках указывается номер источника из списка литературы, через запятую номер страницы или страниц издания (в том случае, если приводится цитата). Например: [9], [12, с. 134], [14, с. 12–13].
- Публикация осуществляется на русском языке.
- Решение о публикации принимается на основании внутреннего анонимного рецензирования.

Адрес редакции: Российская Федерация, 109240, Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1, оф. 422. Тел.: +7 (495) 697-91-89; e-mail: info@civstudies.ru; сайт: <https://civstudies.ru>