

Донецкий национальный технический университет
Технопарк ДонГТУ УНИТЕХ

ЦИВИЛИЗАЦИЯ: ОТ ЛОКАЛЬНОГО К ГЛОБАЛЬНОМУ ГРАДУ

Донецк
2008

УДК 008
ББК Ю 635.2
Ц 57

Цивилизация: от локального к глобальному Граду. Монография. – Донецк: ДонНТУ, 2008. – 236 с. (Серия «Человек. Культура. Цивилизация»).

Рецензенты:

Павленко Ю.В. – доктор философских наук, кандидат исторических наук, профессор, главный научный сотрудник Института Мировой экономики и международных отношений НАН Украины

Лепский М.А. – доктор философских наук, профессор, декан факультета социологии и управления Запорожского национального университета

Рекомендовано Ученым советом Донецкого национального технического университета 22 февраля 2008 года, протокол № 1.

Данная монография посвящена разработке концептуальных средств цивилизационной парадигмы истории, анализу структуры глобализирующегося мира и интервальной аналитики онтологии ныне существующих цивилизаций, культурологическим, геополитическим и идеологическим факторам их становления. Авторский коллектив отстаивает необходимость создания самостоятельной междисциплинарной области знания – цивилилогии.

Монография может быть полезна всем, кто интересуется глобализационными процессами в культурно-историческом измерении, методологическим потенциалом цивилизационного подхода: философам, социологам, политологам, культурологам, экономистам.

Редакционная коллегия серии: Алексеева Л.А. (к.филос.н., доц., г. Донецк), Берестовская Д.С. (д.филос.н., проф., г. Симферополь), Воловик В.И. (д.филос.н., проф., г. Запорожье), Додонов Р.А. (д.филос.н., проф., г. Донецк), Крымский С.Б. (д.филос.н., проф. г. Киев), Лазарев Ф.В. (д.филос.н., проф., г. Симферополь), Муза Д.Е. (к.филос.н., доц., г. Донецк).

ISBN 966-8248-17-1

© Алексеева Л.А., Додонов Р.А., Лазарев Ф.В., Муза Д.Е., Погосян В.Г., Попов В.Г., Шульга М.А, 2008

Содержание

ВВЕДЕНИЕ	4
Глава 1. КАТЕГОРИЯ «ЦИВИЛИЗАЦИЯ»: ОПЫТ МЕТОДОЛОГИЧЕСКОЙ РЕФЛЕКСИИ	10
Глава 2. ПРОБЛЕМА ТИПОЛОГИЗАЦИИ И КЛАССИФИКАЦИИ ЦИВИЛИЗАЦИЙ	50
Глава 3. ЦИВИЛИЗАЦИОННО-ИНТЕРВАЛЬНАЯ СТРУКТУРА СОВРЕМЕННОГО МИРА	68
Глава 4. МЕЖЦИВИЛИЗАЦИОННЫЕ ЗАИМСТВОВАНИЯ: ТРАДИЦИИ И ИННОВАЦИИ В ИСТОРИОСОФСКОМ ДИСКУРСЕ	99
Глава 5. «РОССИЯ-ЕВРОПА»: ГЕОПОЛИТИКА ANTE OMNIA ЦИВИЛИЗАЦИИ	122
Глава 6. ТЕХНОКРАТИЧЕСКИЕ НАЧАЛА И КОНЦЫ СОВРЕМЕННОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ	153
Глава 7. ВЫЖИВАНИЕ И ТРАДИЦИЯ В ЦИВИЛИЗАЦИОННОМ ПРОЦЕССЕ	199
ПОСЛЕСЛОВИЕ	231

ВВЕДЕНИЕ

Предлагаемая монография выполнена в рамках межвузовского проекта «Человек. Культура. Цивилизация», инициированного творческой группой университетов Донбасса и Крыма. Тематически первая монография этого проекта посвящена осмыслению актуальных проблем цивилизационного развития человечества, включая глобальный этап его существования.

Человечество достаточно рано осознало свою мозаичность, но, как это часто бывает, сосредоточилось не на осмыслении природы и сущности последней, а, напротив, усиленно занялось поисками того универсального, что содержится в Истории.

По признанию Ф.Фукуямы, стремление написать Универсальную Историю само по себе не универсально для всех народов и культур. Несмотря на то, что западные философские и исторические традиции зародились в Древней Греции и Древнем Иудейском царстве, античные мыслители никогда такой целью не задавались. Логика их мышления и действия была аисторичной. С греческой точки зрения История не *секулярна* (от лат. *saeculum* – век), а циклична. Первыми поистине Универсальными Историками западной традиции оказались христиане. Именно христианство впервые ввело понятие равенства всех людей перед Богом, и тем самым – общей судьбой всех народов мира. Христианский историк, подобный св. Августину, не интересовался конкретной историей греков или евреев как таковых; для него было важно искупление человека как человека, событие, устанавливающее действие воли Божией на Земле.

В эпоху Ренессанса стремление к созданию единой Истории противостояло тому диалогу культур и цивилизаций, который наметился благодаря Великим географическим открытиям. Победу в этом противостоянии одержал универсализм в его европоцентристской окраске. В Новое время в науку-историю входит понятие прогресса, не в последнюю очередь порожденное успехами естествознания и распространением научного метода познания на гуманитаристику. Под влиянием работ Ф.Бэкона и Р.Декарта историзм как таковой становится принципом научного познания, а в эпоху Просвещения вообще превращается в аксиому.

Принципиальную позицию в дискуссии о единстве и многообразии мировой Истории, на наш взгляд, занимали представители немецкой классической философии, которые хотя и размышляли о диалектическом взаимопротекании понятий, тем не менее, во всех процессах стремились отыскать единый закон. Так, в 1784 году Иммануил Кант в своем очерке «Идея Универсальной Истории с космополитической точки зрения» четко

Цивилизация: от локального к глобальному Граду

и недвусмысленно сформулировал единую идею, вокруг которой кристаллизуются все события мировой истории – идею свободы. Позднее Гегель разовьет этот тезис: «История мира есть не что иное, как прогресс осознания Свободы». Позиция великих немецких философов на долгие десятилетия определит мысленастроения европейских интеллектуалов в понимании истории как линейного, холистического процесса, в котором все без исключения страны и народы проходят одни и те же необходимые этапы и стадии.

В XIX столетии на основе принципа историзма формируется эволюционизм, блестяще зарекомендовавший себя в таких областях науки как астрономия, геология, физика, химия, биология. Вплотную подойдя к изучению истории общества, эволюционисты были склонны рассматривать ее с естественнонаучных позиций, как частный случай общеприродных изменений. В противовес библейско-креационистской концепции, констатирующей незыблемость всего, что было создано в результате божественного творения, эволюционизм исходил из методологической предпосылки единства человечества, которое выводилось из единства человеческой психики. Из этого единства вытекала принципиальная возможность сопоставления различных состояний общества, независимо от географических, демографических, расовых характеристик последнего. Не случайно компаративистика стала одним из основных приемов эволюционной антропологии и этнографии.

В принципе, духу эволюционизма соответствовала и теория общественно-экономических формаций К.Маркса и Ф.Энгельса, значение которой для исторической науки и сегодня трудно переоценить. С эволюционизмом эту теорию роднила уверенность в том, что наличное качественное состояние общества является результатом более или менее длительных изменений предшествующих его состояний. Новое, что внес марксизм в эволюционную традицию, заключалось в обосновании закономерности скачкообразного (революционного) перехода от одного этапа-формации к другому. При этом важно понимать то обстоятельство, что исторический материализм снабдил историков своеобразной системой координат, позволявшей соотносить отдельные события и факты с общей логикой мирового прогресса. Но эту систему координат, европоцентристскую по своей природе, предлагалось адаптировать (не только на уровне теории, но и на уровнях идеологическом и практическом) к незападным реалиям.

Эти процедуры достаточно быстро выявили не только сильные, но и слабые стороны эволюционистской традиции. Сторонники К.Томсена и Э.Тейлора, равно как и К.Маркса и Ф.Энгельса, преодолевая консерватизм клерикально настроенных современников, чрезмерно преувеличивали момент необходимости и закономерности направленных изменений в жизни общества. В результате история представлялась как целостная, но

Цивилизация: от локального к глобальному Граду

однообразная, монотонная логика «погони» отсталыми народами тех стран, которые продвинулись далее всего по пути прогресса. Слабые стороны эволюционизма проявились в упрощении им культурно-исторического процесса. Развитие культуры понималось только как постепенный и прямолинейный процесс изменения от простого к сложному, от низшего к высшему. Из верной идеи о единстве человечества делалась неверный вывод о его единообразном развитии, т.е. развитии однолинейном, лишенном конкретно-исторической вариативности. Исходя из культурного единообразия человечества, этнографы-эволюционисты могли ставить рядом факты из самых разных исторических эпох. Подчас это вело к скороспелым и произвольным построениям, что не раз ставилось в вину эволюционистам.

Справедливости ради, следует отметить, что в марксизме неоднократно подчеркивалась необходимость учета этнических, эпохальных, конфессиональных особенностей общественно-экономических формаций. Однако, эта «необходимость» так и осталась в тени формационной схемы. Логическое, в чем, несомненно, сказалось гегелевское влияние, одержало убедительную победу над историческим.

Критики исторического материализма неоднократно отмечали, что общественно-экономические формации являются научной абстракцией, не существующей в чистом виде нигде на планете. Рабовладельческий строй в Древнем Риме имеет очень мало общего со своим аналогом в Древней Индии. Феодализм на севере Франции отличается от феодализма на юге Франции. Капитализм в Англии не похож на капитализм в России. Подобные примеры можно продолжать, но факт остается фактом: пригодный для крупных социально-философских обобщений и идеологических построений, формационный подход не позволял интерпретировать события и явления, лежащие вне логики экономического развития общества. Выражаясь веберовским языком, общественно-экономические формации были своего рода «идеальным типом», абстрактной моделью, «наброшенной» на реальную историю конкретных стран и народов, но никак не результатом научной индукции, т.е. продуктом выведения из частного и особенного – общего.

Не случайно, в 60-е-70-е годы прошлого века широкое распространение получила дискуссия о так называемом «азиатском способе производства». Выделяя таковой, К.Маркс, по сути, признавал ограниченность формационной схемы лишь рамками западноевропейской истории, а, следовательно, и необходимость дальнейшего поиска подобных схем для неевропейских традиционалистских обществ.

Уже не таким очевидным с учетом опыта XX века стал представляться и «прогресс в осознании свободы», который Гегель выдвинул в качестве основного принципа мировой истории. Больше того, сформулированная экзистенциалистами проблема «бегства от свободы» демонстрировала, что

Цивилизация: от локального к глобальному Граду

далеко не во всех обществах и не во всех случаях свобода воспринимается в качестве желаемого Абсолюта и критерия прогресса.

Таким образом, рост философско-антропологических знаний в XX веке поставил под сомнение целесообразность создания Универсальной Истории человечества, которая оказалась значительно сложнее, чем это представлялось идеологам эволюционизма или их современным последователям-мондиалистам.

Альтернативой универсализму стал цивилизационный подход, который возрождал давно забытую идею античных мыслителей (в частности, «отца истории» Геродота) об изначальной «мозаичности» человечества, уникальности и неповторимости составляющих его культур и народов. Первоначально возникнув в еще более философичных, чем марксизм, концептуальных построениях Н.Данилевского, К.Леонтьева, Л.Мечникова, этот подход приобрел свое научное обоснование после Второй мировой войны, когда в результате крушения мировой колониальной системы, была неопровержимо продемонстрирована ограниченность европоцентристской картины социального мира. Получили широкое распространение результаты этнографических исследований, в которых неоднократно указывалось, что подавляющее большинство жителей нашей планеты не только не стремятся «догнать и перегнать» развитые страны, но и вообще имеют собственное, порой нелинейное, представление об истории, времени, пространстве, смысле собственного бытия...

Классиками цивилизационного подхода принято считать О.Шпенглера, А.Дж.Тойнби, Ф.Конечны, С.Эйзенштадта, С.Хантингтона, которые обратили внимание не только на временной, но и на пространственный аспект человеческой истории. Ими – и их предшественниками – были выделены некие локусы, территориальные сегменты, интервалы, имеющие свою собственную культуру и историю. Населяющие их народы вступают в общемировой исторический процесс не как абстрактные и безликие люди-вообще, а именно как носители ценностей и поведенческих стереотипов данной цивилизации.

Само понятие «цивилизация» также претерпело содержательную трансформацию. Как известно, данный термин произошел от латинского слова *civilis* – «гражданский», «воспитанный», «достойный». Маркиз де Мирабо, одним из первых употребивший его в научном контексте (1757), понимал под цивилизацией сообщество образованных и воспитанных людей, граждан – в противовес дикости «темного» средневековья и варварству неевропейского мира. Развитый А.Фергюсоном, Л.Морганом и взятый на вооружение либеральной идеологией, данный подход мало чем отличался от эволюционистско-формационной концепции в ее культурологическом звучании. В работе «Происхождение семьи, частной собственности и государства» Ф.Энгельс

Цивилизация: от локального к глобальному Граду

присоединился к нему, определив цивилизацию как «ступень общественного развития, на которой разделение труда, вытекающий из него обмен между отдельными лицами и объединяющее оба эти процесса товарное производство достигают полного расцвета и производят переворот во всем прежнем обществе».

Таким образом, цивилизация рассматривается в данном контексте как синоним культуры (такая характеристика дана в советской пятитомной «Философской энциклопедии») и как «степень общественного развития человечества, его материальной и духовной культуры (античная, средневековая, современная цивилизация)». Разумеется, кроме терминологической путаницы, категория «цивилизация» практически ничего не вносила нового в европоцентристскую философию истории XVIII-XIX веков. Не случайно В.Г.Космина в своей книге «Вступ до історії сучасної цивілізації» называет этот подход «квазицивилизационным».

Собственно цивилизационный подход, разрабатываемый названными выше мыслителями, основывался на поливариативности человеческой истории, на признании одновременного существования нескольких равнозначных и равноправных локальных (от лат. *locus* – «место») цивилизаций. Его сторонники пытались осмыслить направленность, поступательность, необратимость исторического процесса, приходя к выводу, что цель прогресса не привносится извне, а задается самой внутренней логикой соответствующей локальной цивилизации. По мнению Н.Я.Данилевского, «прогресс состоит не в том, чтобы идти все время в одном направлении (в таком случае он скоро бы прекратился), а в том, чтобы исходить все поле, составляющее поприще исторической деятельности человечества, во всех направлениях. Поэтому ни одна цивилизация не может гордиться тем, чтобы она представляла высшую точку развития, в сравнении с ее предшественницами или современницами, во всех сторонах развития».

С позиций цивилизационного подхода локальная цивилизация представляет собой не «степень развития материальной и духовной культуры», а относительно самостоятельное, целостное социально-историческое образование, локализованное в пространстве и времени, которое может иметь иерархические уровни. На сегодняшний день уже нельзя игнорировать факт цивилизационного многообразия человечества, плюральности культур, жизненных укладов, религиозных норм, языковых картин мира.

Предлагаемая монография как раз и посвящена проработке оснований цивилизационного подхода, вытекающих из этих оснований методологических принципов, а также их применение к реалиям сегодняшнего мира, в частности – к реалиям восточнославянской (православной) цивилизации. Этот замысел имеет теоретические корни в работах Н.Я.Данилевского, а аксиологическая нагруженность материала

Цивилизация: от локального к глобальному Граду

проистекает из принципа абсолютной ценности всяких форм локализованных человеческих сообществ.

Авторы монографии стремятся акцентировать внимание на разнообразных опытах локального строительства цивилизаций (или Градов) и невозможности их элиминирования в условиях создающейся глобальной социоформы. Отсюда – особый интерес к вопросу о правилах, особенностях, параметрах вхождении каждой уникальной цивилизации в пространство глобального Града.

Монографию подготовили:

- канд. филос. н., доцент, докторант кафедры философии ДонНТУ **Дмитрий Евгеньевич Муза** (глава 1, 3, Послесловие);

- докт. филос. н., профессор, заведующий кафедрой философии ДонНТУ **Роман Александрович Додонов** (глава 2, Послесловие);

- старший преподаватель кафедры философии, социологии и права Славянского государственного педагогического университета **Вардгес Григорьевич Погосян** (глава 4);

- докт. политич. н., доцент, профессор кафедры политологии Киевского национального университета им. Тараса Шевченко **Марина Андреевна Шульга** (глава 5).

- докт. филос. н., профессор, профессор кафедры философии Донбасской национальной академии строительства и архитектуры **Владлен Георгиевич Попов** (глава 6);

- докт. филос. н., профессор, заведующий кафедрой философии философского факультета Таврического национального университета им. В.И.Вернадского **Феликс Васильевич Лазарев** (глава 7);

Алексеева Л.А.

канд. филос. н., доцент

Почетный профессор ДонНТУ

ГЛАВА 1.
КАТЕГОРИЯ «ЦИВИЛИЗАЦИЯ»:
ОПЫТ МЕТОДОЛОГИЧЕСКОЙ РЕФЛЕКСИИ

Тезаурус современных социальных и социо-гуманитарных наук с необходимостью включают в себя, - при условии признания положительно-значимыми результаты «разведки» их предметных полей, - категорию «цивилизация». Её появление там видится многим исследователям делом вполне оправданным, если вообще речь заходит о научно-семантических и научно-прагматических ресурсах социо- и человекознания. Вместе с тем, на сегодняшний день категория «цивилизация» ещё не стала универсальным средством познания социокультурной реальности [1], поскольку она может, как оказывается, выполнять целый спектр функций: от инструментального понятия, обращенного макросоциологией, культурологией и философией истории на «локальные» общества – до нормативной характеристики человеческого сообщества вообще. При таком семантическом разбросе можно говорить о некоторой объектной дезориентированности наук, использующих данную категорию, и как следствие, не отличающихся высоким качеством продуктов своих интеллектуальных усилий.

С другой стороны, о чем приходится констатировать, опять же с сожалением, так это о том, что категория «цивилизация» не принесла (в полной мере) тех методологических дивидендов, которые сулили и сулят ей сторонники цивилиграфии [2]. Будучи предназначенной для объяснения, понимания и прогностики динамики крупных социокультурных общностей, она, чаще всего, адекватно используется лишь узким кругом специалистов, разрабатывающих теорию цивилизации (цивилологию) или работающих в рамках предметно ориентированного знания именно на реальность *цивилизации*. Такая предметная ориентация позволила вырваться, сформироваться и войти в научный обиход *цивилизационному подходу*. В свою очередь, цивилизационный подход принято ассоциировать с *цивилизационной парадигмой* изучения Истории, как одной из концептуальных версий прочтения её, Истории, партитуры. Но мы вправе задаться вопросом: каковы исходные методологические установки представителей этого подхода, не просто приобретшего новый импульс после частичного банкротства истмата с его формационным видением исторической реальности, но ставшего, по мнению Ютты Шеррер [3], идеологическим дискурсом? В особенности, в российских социогуманитарных науках.

В этой связи возникает ряд других важных общеметодологических вопросов: почему это происходит, и в силу каких причин теоретизирование над проблемой существования и развития сложноорганизованных обществ и культурных комплексов оборачивается

Цивилизация: от локального к глобальному Граду

недопустимым (согласно веберовской канонике) совмещением концептуального и ценностного? И в случаях, когда это происходит, - к примеру, в известных попытках дать философско-историческое истолкование «цивилизации Модерна» (К.Маркс, М.Вебер, О.Шпенглер, М.Хайдеггер, Н.Бердяев, А.Лосев, Э.Юнгер, Ф.Бродель, Н.Элиас, Ю.Хабермас и др.), - необходим учет ценностного вектора познания и интерпретации социокультурных реалий, благодаря которому исследователь может стать либо адвокатом цивилизационно-исторического творчества, либо его строгим и неумолимым судьей. Причем, данное требование распространяется практически на все типы экранированных на историческое поле современности цивилизаций.

В нынешних условиях, – условиях взвинченной глобализации исторического бытия, во многом инициированной и «запущенной» Западом в интересах поддержания созданной им социальной системы (с её парадигмой перманентного самоизменения), в научном сообществе престижно выступать в роли адвоката того же Запада и его пятисотлетних культур-цивилизационных приобретений [4]. Значительно реже в научной среде встречаются адвокаты иных локальных цивилизаций, чаще всего возводящие свои теоретические конструкции на базе западных разработок в этой области. Исключения здесь редки, поскольку после аргументированных работ Анвара Абдель-Малека и Эдварда Саида об ориентализме как некорректной просвещенческой интерпретативной модели культурно-политических реалий Востока [5], тематические разработки специфики локальных цивилизаций, – в лучшем случае, – идут в рамках компаративистики. Но сама компаративистика, о чем не принято говорить напрямую, «завязана» на познавательные и ценностные стандарты западной социальной теории (например, та же теория модернизации в различных модификациях), подаваемой в качестве универсального средства работы с социокультурными объектами с различной спецификой [6]. Ещё меньше востребован дискурс объективных аналитиков, жестких критиков и судей Запада как «учителя» человечества и его «поводыря» в светлое будущее (Ж.Эллюль, Ж.Бодрийяр, Дж.Р.Сол, Дж.Грей, П.Дж.Бьюкенен, Н.Хомски, Дж.Къеза и др.). Последнее место, о чем нужно говорить, не скрывая этого факта, занимают те, кто волен отстаивать альтернативные сценарии историеразвития, апеллируя к специфическому и уникальному.

Тем самым подтверждается интуиция о том, что созданию глобального Града (который выступает не только в качестве мифологического, религиозного или художественного образа, социологического обобщения или совокупности экстраполируемых тенденций развития западных институтов и ценностей на материю Всемирной истории) должен предшествовать диалог локальных цивилизационных парадигм, несущих в себе огромный социокультурный потенциал. К сожалению, этот потенциал

Цивилизация: от локального к глобальному Граду

не учитывается в редуccionистских моделях развития, примером чему может служить цивилизаторская миссия США (мнящих себя локомотивом цивилизации вообще) на Ближнем Востоке и Азии. Причем диалоговая форма сосуществования цивилизаций нужна в практике современных международных отношений, а её адекватное осуществление невозможно без теоретической проработки оснований межцивилизационного диалога [7]. Отсюда - желание обрисовать наличные социокультурные конфигурации с учетом требования стереоскопичности, т.е. полиархичности, потенциальной поливекторности, многослойности, многоукладности исторического процесса. Поэтому, общая логика движения: от локального града – к Граду глобальному, по нашему мнению, должна представляться в виде логики интервальности, где процедуры учета формирования и развития социокультурных интервалов должны быть согласованы с процедурами трансинтервальных синтезов и конфигураций. Вплоть до уровня их соединения (по принципу дополненности, как с Востоком и Западом?) в гиперинтервале глобальности. К тому же, для историософии небезынтересны сценарии распада и дезинтеграции крупных социокультурных систем, вызванных как причинами, таящимися в эволюционной «механике» Истории, так и теми, что вызваны революционными трансформациями.

Ниже мы постараемся указать на основные концептуально-эвристические возможности использования категории «цивилизация» в современных цивилизационных, культурологических и культурно-антропологических исследованиях. При этом будем исходить из общеизвестной презумпции о том, что философско-категориальное значение понятия зачастую отлично от общеупотребительных синтаксиса, семантики и прагматики, в том числе, заложенной «внутри» него и часто эмпирически необозримой сути. Тем не менее, категориальный спецификум, о чем учил уже Аристотель, это спецификум соотносимый с родовыми характеристиками бытия. Цивилизационная же парадигма, по большому счету, имеет дело с родо-видовыми объектами, и то, допускает их в качестве некоторых перспектив развития конкретного вида. Вспомним хотя бы теорию культурно-исторических типов Н.Я.Данилевского и его рассуждения о возможном всечеловеческом модусе бытия. Данное противоречие мы можем проследить на опыте применимости категориальной сетки в традиционном для цивилилогии ключе – направлении, в особенности к интересу наших собственных научных изысканий – «восточнохристианской» или «православной» цивилизации [8]. Естественно, изучение предметного поля конкретной цивилизации требует, в том числе, дальнейшего методологического наращивания эвристических «возможностей» самой категории, поскольку речь идет об определенной онтологии: замысловатой макросоциальной структуре, коррелирующей с нею культурной энергией и самом субъекте

Цивилизация: от локального к глобальному Граду

исторического развития. Последнее как раз и настраивает на более детальную проработку внутрикатегорийного потенциала.

Поэтому, для реализации подобной задачи имеет смысл дать исторический обзор основных подходов в трактовке цивилизации, а затем предложить собственное понимание цивилизации, опирающееся на нетривиальный проективистский тезис о генезисе и эволюции сложных социокультурных блоков, лишь отчасти улавливаемых эмпирической историей, культурологией и в ряде случаев, самой цивилистикой, – как данность.

Однако, данность всегда предоставляет наличному лишь часть архитектурной заданности, по тем или иным причинам культурно-исторического порядка, недо-, не вполне, вовсе или реализованной с противоположным знаком. В этом случае цивилизация поистине феноменальна, ибо её скрытое и метафизически-чарующее не менее привлекательно нежели оформленное, кристаллизовавшееся как чистая данность, стилизованное, фактическое. Разумеется, приближающий нас к любой локальной цивилизации морфологически-закругляющий, монадно-ориентирующий прием, должен быть пересмотрен в пользу эпистемологической процедуры динамического, поли-интервального (Ф.В.Лазарев) восприятия как отдельных социо-исторических блоков, так и глубинных многообразных связей, на первый взгляд актуализируемых в современной системе международных отношений. На самом деле, скрытых в духовных пластах реальности (С.Франк, Н.Бердяев, Н.Гартман), в её метафизических размерностях. В противном случае, нас ожидает скепсис в понимании общей драмы Истории, равно как и её отдельных, локализованных, но, как правило, транслокально проявляющихся интриг.

Переходя к процедуре вхождения в образовавшиеся теоретико-методологические «завалы», остановимся на нескольких наиболее интересных интерпретациях категории «цивилизация». Но прежде имеет смысл указать две главных ориентации в познании феномена цивилизации, и соответствующие этим ориентациям цивилизационные модели, – линейно-стадиальную и локальную [9, с.122-224]. Заметим, что в XIX, и по инерции – в XX-м столетии, обе теоретические модели были параллельными и сосуществовали как своеобразные альтернативы историзации. Но цивилистика второй половины XX века предложила вариант дополнительности двух подходов, открыв принципиально новый горизонт в познании социокультурной эволюции. Подчеркнем, что данное положение концептуализированно сравнительно недавно, но ранее оно выдвигалось как интуитивное, без особого внимания к рационализации его эвристического потенциала. Наиболее полно его реализация нашла свое воплощение в работах отечественного автора Ю.В.Павленко [10], который показал, что общая историческая динамика цивилизаций может быть понята с учетом, как минимум, трех принципов: *стадиальности*,

Цивилизация: от локального к глобальному Граду

полилинейности и *цивилизационной уникальности*. Использование этих принципов, в совокупности с идеей двупотокового (Запад – Восток) движения социокультурного вещества, и гипотезой о трехэпохальной стадийной логике (ступени присваивающей, производящей и информационной экономики) развития человечества, позволили воссоздать и описать единство и многообразие Истории. При этом, путь, пройденный человечеством: от культурных основ цивилизации как таковой – к глобальной макроцивилизации, предстал путем дискретных форм существования, ныне интегрируемых в принципиально новый социокультурный мир. Так, по сути, состоялось согласование континуум-гипотезы и теоретико-множественной гипотезы на обширнейшем историческом материале.

Любопытно, что сегодня в школе российской циклизма разрабатывается во многом подобная концепция историеразвития. В соответствии с её положениями мировой исторический процесс предстает в виде сложной диалектики *мировых* и *локальных* цивилизаций. Первый тип цивилизаций, по-видимому, включает в себя логику и семантику жизни цивилизаций в соответствии с линейно-стадийным принципом историеразвития, или «фазисов жизненного цикла». При этом диахронный взгляд на цивилизацию подразумевает не только её расширение в пространственном отношении, но и координацию самого пространства [11]. К цивилизациям подобного типа, под которыми предлагается понимать «этапы в истории человечества, характеризующиеся определенным уровнем потребностей, способностей, знаний, навыков и интересов человека, технологическим и экономическим способами производства, строем политических и общественных отношений, уровнем развития духовного воспроизводства» отнесены: неолитическая (VIII – IV тыс. до н.э.), раннеклассическая (конец IV – нач. I тыс. до н.э.), античная (нач. I тыс. до н.э. – сер. I тыс. н.э.), средневековая (VI – XV в.в.), раннеиндустриальная (XVI – XVIII в.в.), индустриальная (кон. XVIII – кон. XX в.), постиндустриальная (нач. XXI – предположительно конец XXII в.) [12]. В свою очередь, локальные цивилизации – репрезентанты локально-исторической специфики, полузамкнутой, замкнутой, а то и герметичной по отношению к магистральному потоку Истории. К локальным цивилизациям нынешнего, четвертого поколения (приходящим на смену пяти цивилизациям третьего поколения, описанных ещё А.Дж.Тойнби), понимаются «культурно-исторические, этнические, религиозные, экономико-географические особенности отдельной страны, группы стран, этносов, связанных общей судьбой, отражающих и преломляющих ритм общеисторического процесса, то оказываясь в эпицентре, то удаляясь от него», отнесены: западная или материнская для дочерних – североамериканской, латиноамериканской и океанической; дальневосточная в составе китайской, японской и буддийской; индийская и

Цивилизация: от локального к глобальному Граду

мусульманская; евразийская, восточноевропейская и африканская [13]. В таком виде История видится стереоскопической или объемно устроенной.

Однако при такой фокусировке предмета возникает немало вопросов метаисторического характера. Среди них вопрос о том, какая (какие) из локальных цивилизаций, потенциально живущих в двух логиках – локальной и общемировой, – строит (строят) именно то, что можно назвать цивилизацией? Все ли цивилизации способны преодолеть свою локальность и перейти в формат и логику глобальности? Далее: чем онтологически и ценностно обеспечена универсальность бытия цивилизационного субъекта, и наоборот, его специфичность? Можно ли, опираясь на вышеперечисленные принципы историезнания – стадиальность, дискретность и принцип цивилизационной уникальности, признать правомочной мысль Д.Уилкинсона о «центральной цивилизации» в Истории, а эту последнюю, отождествлять с современной западной? Наконец, при наполнении указанных принципов и схем различным содержанием (марксистское представление об экономическом базисе и вариантах его трансформации, – с одной стороны, и постулирование идеи цивилизационной уникальности как проявленной духовной сути, – с другой), можно ли надеяться на адекватное понимание онтологии, онтики и семантики любой цивилизации?

Вопрошание вновь привело нас к категории «цивилизация», но на этот раз, ничто не мешает сделать шаг в сторону прояснения процесса её конструирования в конкретных исторических условиях. Первичная картина этого процесса обнаруживает любопытную деталь: категория формируется либо в соответствии с установкой на выявление «сути бытия вещи» (завет Аристотеля); либо выстраивается путем подтягивания к мыслеформе самого объекта познания, вплоть до установления между ними отношения изоморфности (завет И.Канта); либо индуцированием опытных данных, с прицелом на постижение «аксиом» их существования (завет Ф.Бэкона).

Однако, даже при беглом взгляде на основную проблему цивилиграфии (Е.Б.Черняк), она обналичивает себя в виде процедуры согласования разноплановых критериев экспликации и последующего сравнения выделяемых цивилизационных тел. В нашей терминологии – цивилизационных интервалов. Тем не менее, существующая расплывчатость самих критериев, связанная с опорой на социокультурные контексты и слабая «притертость» основных критериев друг другу (напр. конфессиональных, этнокультурных, языковых, политических, хозяйственных, эколого-территориальных), пока не ведет к нормативному закреплению исходных эмпирических и последующих теоретических находок в этой области познания. С другой стороны, операциональность же самого понятия «цивилизация» определяется то экономическими предпочтениями, то военными и политическими целями, то научной

Цивилизация: от локального к глобальному Граду

конъюнктурой, то культурными запросами, под давлением которых проводятся исследования.

В свою очередь, критерии бытийной полноценности такого социокультурного комплекса как цивилизации, являются достоянием самой теории цивилизаций, на сегодняшний день вобравшей в себя огромные пласты социогуманитарного знания (от центрирующих историографии и истории культуры, - до исторической социологии, геополитики, международных отношений и культурной компаративистики), а значит, «умеющих» комплексно фиксировать сложную цивилизационную онтологию. Это обстоятельство говорит о многоуровневом объекте изучения, предстающим в виде хроно-топически фиксируемой социокультурной целостности, без остатка не вмещающимся в формационную, мирсистемную, универсального эволюционизма схематики исторического процесса.

Итак, посмотрим, справляется ли сам цивилизационный подход с задачей корректной фиксации своего сверхсложного и развивающегося объекта. В рамках становления самого цивилизационного подхода условно выделяется: а) этап линейно-стадиального, прогрессистско-оптимистического представления о цивилизации в единственном числе, соотносимый с серединой XVIII – серединой XIX ст.; б) этап выработки идеи локальных цивилизаций, законы развития которых единообразны, поскольку их осмысление ведется в русле исторического синтеза (вторая половина XIX ст.); в) этап анализа истории как совокупности социокультурных систем, требующих специфической системной герменейи, в том числе, в плане их взаимодействия во времени и пространстве [14]. Тем самым, можно предположить, что социокультурная обусловленность когнитивных процедур была решающим фактором при построении категориального образа цивилизации: просвещенческими, романтическими, позитивистскими и естественноисторическими, системно-моделирующими, соответственно.

Тем не менее, для нас важен тот факт, что как и всякий сложноорганизованный теоретический комплекс, цивилизационный подход ныне представляет собой набор точек зрения, конкурирующих методологических ориентаций и мировоззренческих позиций. Весьма показательны для современной цивилизографии и цивилилогии сами аналитические направления: циклическое, линейно-стадиальное, универсалистское, регионалистское и локальное, предметно выделяющие в историческом континууме «цивилизацию» и осваивающие её в определенной контекстуальной фокусировке. Каждое из них, по мере погружения в предметную область, её расшифровки с последующим развертыванием гипотез (об архитектонике и динамике) в определенные конструкторы, несло новый импульс развитию базисной теории, предлагая в качестве предпочтительных теологические, органицистские,

Цивилизация: от локального к глобальному Граду

позитивистские, культурологические и технико-технологические принципы обоснования феноменологии цивилизации, либо настаивало на их комплексном сочетании.

Наиболее очевидной заслугой цивилизационного просвещения целых пластов Истории, можно признать фиксацию: покоя-и-движения культур-дифференцирующих «потоков», замыкающихся на цивилизацию и в её «теле» получающих собственно историческую презентацию; присущей цивилизационным образованиям многофакторной социокультурной специфики, обеспечивающей устойчивость и динамизм; работы «механизма» самонастраивания цивилизационного организма, главным образом, под воздействием «вызовов» внешней среды и активизации внутренней духовно-ресурсной базы в цивилизационном «ответе»; реальной/возможной совместимости логики контактов исходной аналитической единицы с культурно-цивилизационным «другим» («другими») в пространственно-временных и ценностных интервалах и т.д. и т.п. Так в теорию цивилизаций вошла проблема реальных (естественных? языковых? конфессиональных? субэтнических? политических? ментальных? культурных?) границ каждой из культурно-исторических общностей, открылись новые перспективы истолкования жизни макросоциальных структур. Содержательный поиск идущий в этом направлении не обошел вопрос о субъекте историетворчества, пребывающем не только в реальных социоисторических границах, но содержательно подчиняющемся общим законам, «логике», ритмам (эволюционно/революционным) историеразвития. К тому же, часть современных теоретиков делает акцент на способности отдельных цивилизаций формировать новое русло Истории, а значит, своим бытием преодолевать её прежнюю структуру (законоустройство). На этом основании можно заключить: одной цивилиграфии для понимания цивилизационных изменений недостаточно, нужна цивилилогия как теоретическая дисциплина, изучающая законы устройства и развития цивилизаций. И таковая «родилась» в России в XIX веке, в условиях торжества позитивизма и романтических настроений.

С тех пор дискурс о цивилизациях ориентирован на органицистскую метафору (цивилизация – социальный организм), и характеризуется экспликацией разнообразных связей организма с природой, внутри- и межсоциальными связями, а также способами их оптимизации. Уже у Н.Я.Данилевского и К.Н.Леонтьева данный тип дискурса «вышел» на предельное основание, давая право искать общее в мультицивилизационном бытии, либо, напротив, в этом праве отказывающийся. В первом случае, цивилизационщики отстаивали собственное, плюрално-релятивистское, монадное видение Истории [15], отвоевывая пядь за пядью теоретического пространства у представителей унитарно-стадиальной её модели. Так под вопрос были поставлены не

Цивилизация: от локального к глобальному Граду

только гегелевская субстанция-субъект, «мировая воля», субстанция «прогрессирующего» знания, экономический (технико-экономический) базис, но и сама рационально-одномерная методология сведения многообразия к единству. Взамен робко, с оглядкой на романтиков и при демонстрации эвристики органицистской методологии (К.И.Бэр, Н.Я.Данилевский) [16, с.129-151], стали высказываться идеи о принципиальной многомерности нашего мира, о его культурной неоднородности.

Нужно отметить, что органицистская линия рассуждений Данилевского и Леонтьева имела и соответствующую параллель в культурном материале, которая и стала предметно-предпочтительной в деле обоснования бытийного статуса выделенных по определенным основаниям культурно-исторических типов. Так, Н.Я.Данилевский гениально предположил: «Формы исторической жизни человечества, как формы растительного и животного мира, как формы человеческого искусства (стили архитектуры, школы живописи), как формы языков (односложные, приставочные, сгибающиеся), как формы проявления самого духа, стремящегося осуществить типы добра, истины и красоты (которые вполне самостоятельны и не могут же подчиняться один развитию другого), не только изменяются и совершенствуются повозрастно, но ещё и разнообразятся по культурно-историческим типам» [17, с.71]. Открытые русским ученым законы бытия культурно-исторических типов, хотя и были сконструированы по мерке т.н. «типа организации» Ж.Кювье, давали возможность таксономии историко-органических единств, – по культуурообразующим признакам [18]. Более того, иерархическая культур-деятельностная интерпретация их бытия (всякая цивилизация как субъект деятельности, в потенциале может культивировать религиозный, культурный в узком смысле, политический и хозяйственный вид деятельности, но анализ Данилевского выявил уникальное сцепление культурных сил и мотиваций к преобразованию) создала предпосылки для понимания самобытности цивилизаций, сути их «формативного принципа».

Подобного рода попытка мыслить Историю дискретно, заметно выиграла оттого, что Данилевский применил гегелевский принцип самосознающей субстанции к выделенным им историческим величинам наднационального, макрокультурного уровня. Рождение самосознания в процессе автохтонных религиозных, культурных, социально-политических и хозяйственных опытов, представленных у каждого типа в уникальной комбинации, - реальный исторический факт, - регистрируемый историей науки и техники, искусства и литературы, нормами права и экономическими моделями [19]. Причем, успехи, достижения, «плоды» культурной работы здесь важны не сами по себе, а в соотношении с идеей о

Цивилизация: от локального к глобальному Граду

собственном предназначении в Истории, об исполненности (или нет) взятых на себя внутри- или трансисторических обязательств.

Так, в поле анализа бытия культурно-исторических типов обнаруживается фундаментальная проблема цивилизационного самосознания (самоидентификации). Можно сказать, что в русской цивилилогии впервые была высказана мысль о специфике культурно-исторического сознания, способного не только отражать мир, но и служить основанием преобразования внешнего, природно-социального окружения. Последнее «завязано» на осуществление этико-сотериологической самокорректировки, - с учетом собственного бытийно-исторического опыта и опыта других культурно-исторических типов. Иначе говоря, функция культурно-исторического сознания, – осуществлять цивилизационную идентификацию, находить свой идеальный образ «себя» в потоке исторической динамики. Николай Данилевский осмысливает проблему идентификации путем указания на причастность тех или иных типов двум потокам Истории: небесному и земному. Оба они имеют свои истоки на берегах древнего Нила, но божественный – через Иерусалим и Царьград идет к Киеву и Москве; а земной, распадающийся на русла культуры и политики, «течет» мимо Афин, Александрии и Рима – в страны Европы [20, с.430-431]. Разумеется, в такой постановке проблема цивилизации имеет двойную составляющую: мистическую и рациональную, пневмическую, отрывающую от земли, и земную, к земным интересам приковывающую. Но эти планы бытия, со времен блаж. Августина имеющие соответствующую аббревиатуру, практически так и не были связаны воедино, несмотря на попытки западных интеллектуалов, - Фомы Аквинского, Антонина Флорентийского и целого ряда новоевропейских мыслителей.

Отсюда, хотим мы того или нет, следует тезис о двойной семантике Истории, о реальном образовании цивилизационных организмов «внутри» двух потоков, с последующими взаимоотношениями между ними. В век торжества позитивизма и бурного развития конкретных наук, такой взгляд казался несколько устаревшим. И даже не вполне христианским (Вл. Соловьев). Поэтому шел активный поиск эмпирически достоверной каноники познания социально-исторических явлений, без каких либо аргументов к трансцендентному и минимуму трансцендентального [21]. В этом процессе Россия и Германия одними из последних «сдавали» свои теоретико-познавательные позиции, содержащие метафизическое измерение в отношении истории. Одним из тех, кто сохранял установки классического рационализма, но чувствовал познавательные возможности эмпирической социологии был Макс Вебер.

Считается, что он внес в исторические исследования ряд идей, касающихся социокультурной неоднородности человечества, находящегося на разных ступенях рационального восприятия

Цивилизация: от локального к глобальному Граду

материального мира и релевантных им вариантов мироотношения. Им социологически-детально обрисована содержательная зависимость между институциональной сферой многих обществ и преследуемыми их членами религиозно-этическими ценностями. Каждый из культурных регионов мира получил характеристику при помощи трансцендентных ценностно-целевых ориентаций, преломленных и «закрепленных» на мирском языке хозяйства, политики и формального права. Тем самым была осуществлена попытка демонстрации специфики «посюсторонних» культур, явно отличающихся своими параметрами социогенеза и функционирования от культур традиционных (сакральных). Главное открытие Макса Вебера, - социокультурное объяснение генезиса Запада, - позволило взглянуть на это сложноустроенное, городское общество как уникальное, не знавшее аналогов в мировой исторической практике. Отсюда берет свое начало зрелая (в сравнении с просветителями) традиция рассматривать цивилизацию в терминах социальных систем, с определенным набором подсистем и элементов.

Идеально-типические конструкции, выросшие из концепции «формальной рациональности» и предложенные немецким ученым для иллюстрации социогенеза Запада, в последствии стали своеобразным шаблоном в методологии социальных наук. Например, то же идеально-типическое понятие «город», выросшее из аналитики античного и средневекового города, в дальнейшем послужило концептуальным каркасом для понимания античной и средневековой цивилизаций, с соответствующими месту и времени социально-экономическими, военно-политическими и поселенческими структурами. Предложив их виртуозную дискрипцию, в том числе, прибегая к приему компаративистики, он пошел дальше: «развитой античный и средневековый город был прежде всего союзом, конституированным или понимаемым как *братство*, в котором поэтому всегда существует и соответствующий религиозный символ: культ городского союза бюргеров как такового, бог города или городской святой» [22, с.334]. Но модернизация западного средневекового города, как известно, вынесла за скобки эти метафизические скрепы, взамен предложив более гибкое хозяйственное и правовое регулирование «естественных условий».

В русле данных теоретических установок, хотя с фокусировкой на нижнем, антропологическом уровне, свой вклад в проблему генезиса цивилизации Запада внес немецкий социолог XX века – Норберт Элиас. Его теория процесса цивилизации [23] хотя и относилась к единственному и уникальному предмету, дала возможность уяснить глубинные связи между «цивилизованностью» западного общества (главным образом на примере обществ Франции и Германии), его рациональностью и придворной культурой. Описанная Элиасом трансформация психических структур индивидов, происходившая параллельно возникновению

Цивилизация: от локального к глобальному Граду

абсолютных монархий Европы, - из феодальных уделов, теперь справедливо воспринимается как важный вклад в общую теорию цивилизаций.

Однако, свое бурное развитие и некоторое подтверждение цивилизационные идеи получили в известной гипотезе Освальда Шпенглера об истории как «настоящем спектакле множества мощных культур» [24, с.151], описываемых не языком науки, а при помощи мифологемы «становления жизни». Принцип становления жизненных форм, взятый им из арсенала интуиций Ф.Ницше, требовал внимания к временным характеристикам изучаемого, синтезированных в категории «судьба». Судьба, если последовательно апеллировать к этой античной мифологеме, артикулирует именно индивидуалистическую структуру и тенденцию бытия [25, с.163 и сл.]. Кроме того, оптика культурформизма, заимствованная Шпенглером у И.-В.Гете и переработанная его собственной фантазией, также призывала воспринимать изучаемые предметы как отдельные «живые» явления, искать их «телесную» и «душевную» организацию, фиксировать присущие им «чувство жизни» и символику, «биографию» и «стиль». Все эти параметры культурных целостностей, в конце концов, увязываются со скрытым в глубинах исторического становления базисом, с т.н. «прафеноменом», этим реабилитантом метафизики истории. Благодаря ему все обнаруженные и опознанные культуры герменевтически непроницаемы, в классическом смысле – монадны, хотя сам философ все же дал их образно-символическое толкование.

С тех пор как Шпенглер смоделировал свое видение «мира-как-истории», мало кто может отрицать «факт» наличия «фаустовской» души у Запада, «магической» – у государств, принадлежащих исламскому культурному ареалу, и загадочно-противоречивой – у носителей русской культуры, тем более, что на эмпирическом материале этнографии, этнопсихологии, культурной антропологии, лингвистики эти интуиции нашли свое подтверждение. Верификация здесь касается (всегда фрагментарной) представленности прафеномена во всех сферах культуры.

Важно отметить, что постшпенглеровская фаза развития теории характеризуется тем, что общей рамкой восприятия исторических реалий становится именно культура, взятая в аспекте её экзистенциальных, интенционально заявляющих о себе параметрах. Культурам, как субъектам истории и далее предпочитают дать возможность символически «выговориться», «сообщить» тайну собственной судьбы, либо закостенеть душой и телом в цивилизацию. Последняя рассматривается как тупик становления, как неумолимый, несущий смерть культурным мирам, фатум. Но тот же XX век засвидетельствовал и другое: всякая множественность, какими бы экзотическими чертами она не отличалась, может быть подавлена сильной политической волей, взята (хотя бы на время) в обручи

Цивилизация: от локального к глобальному Граду

тоталитаризма. Прежний мировой политический порядок, известный под названием «двуполосный», при его идеологически нивелирующем характере, не смог сгладить культурной специфики регионов, где он был по большей части искусственно насаждаем. Победа Запада в «холодной войне» предоставила возможность еще раз убедиться в том, что политические системы, построенные на идеологиях «большого стиля», не перекрывают культурные границы, не «отменяют» ментальных карт, архетипов, не редуцируют ценностные предпочтения макрокультурного уровня. Словом, не разрушают механизмы локализованной культурной идентификации, которая воспроизводится при «нарастании» геополитического давления и внутренней готовности дать ему отпор, включив скрытые ресурсы «прафеномена».

Эта тенденция, связанная с процедурами утверждения цивилизационной теорией, - локальных (региональных) бытийных реалий, на сегодняшний день является предпочтительной, поскольку феномен множества цивилизаций (культур) регистрируется в первую очередь эмпирически (он представлен в документах ЮНЕСКО) [26, с.314-315]. Любопытно и то обстоятельство, что задействованные в качестве критериев регистрации цивилизаций, – конкретно-территориальные, региональные, континентальные, географические (речные, островные), политические (имперские), страноведческие, социально-экономические, технологические, наконец, религиозные моменты, «работают» на идею множественности. Феномен же множества цивилизаций, на чем настаивает культурологический взгляд, опознаваем через типологически непохожие культуры, заявившие и заявляющие о себе в истории, с момента её первых правдоподобных описаний у Геродота, вплоть до умозрительной фиксации прафеноменов культур у О.Шпенглера. В свете этой ориентации, цивилизации воспринимались (мыслились и оценивались) в парадигме культурцентризма, которая обеспечивала теорию методологией анализа культуры (культурогенеза, культурморфизма, семантики и прагматики культуры), видя в таковой основной способ существования цивилизации. Именно это направление поиска до поры, до времени, было наиболее эвристическим, ибо погружение в мир конкретных культур, в тайны их генезиса, развития, флуктуаций, мутаций, трансформаций, гибели, возрождения, наконец, в их символический универсум, - обеспечило возможность уяснения природы многих цивилизаций, феноменологии их бытийно-исторической поступи.

Казалось бы, открытие «культурного кода» цивилизаций, благодаря которому воспроизводится (и наращивается) широкая гамма связей и отношений, осуществляется институционализация обязывающих императивов и регулятивов, наконец, воссоздается живая антропологическая единица, обезопасило позицию культурцентризма от справедливой критики [27, с.36-38], следствием которой стало

Цивилизация: от локального к глобальному Граду

рассмотрение больших обществ, живущих (казалось бы только) в логике культуры, при помощи логики более сложного характера, - собственно цивилизационного порядка. Было установлено не только реальное и понятийное несовпадение культуры-и-цивилизации (цивилизация - могильщица культуры у О.Шпенглера; антитеза, имеющая социально-онтологические основания, - у Н.Элиаса), взамен их наивной синонимии (напр. у просветителей), но высказано предположение об их взаимной дополнительности. Но прежде чем войти в наукооборот на правах ведущей аппроксимации (у А.Дж.Тойнби и в посттойбининской исторической мысли), этот тезис был всесторонне рассмотрен и обсужден в культурологии, социологии и философии истории XX века. После аналитических и критических работ А.Л.Кребера и К.Клакхона, К.Леви-Строса и П.Бегби, культура, в принципе, ассоциируется со «сверхорганической», надбиологической (по сути, - ценностной) системой регуляторов поведения людей, в то время как цивилизация, по прежнему, имеет множество вариантов прочтения, в том числе, как «инобытия» культуры. Причем, такое понимание может удерживать в некоторой категориальной связке отрицательные смысловые коннотации: «культура плодоносит, созидает, творит «вглубь», а цивилизация – разрушает, омертвляет, распространяет «вширь» [28, с.333].

Предположение о взаимодополнительности культуры-и-цивилизации давало возможность описать цивилизацию и как культурную систему, и как сложноорганизованное общество. На этом, как известно, впервые решительно настоял П.А.Сорокин [29], считая недопустимой редукцию сложноорганизованных обществ к одним доминантным культурным факторам и переменным. Он призвал теоретиков цивилизации более корректно относиться к социальным системам, характеризующихся наличием в их структуре инородных социальных групп, - носителей иных культур, в сравнении с культурой основной общности. Центральная культурная система, с её нормами и ценностями, сосуществует в одном смысловом пространстве с инокультурными задачами, что автоматически требует интерпретации цивилизации («большой культурной суперсистемы») в терминах социальной гетерогенности и культурной дифференциации. В свою очередь, совокупная культура (цивилизации) возможна и желательна, поскольку история вообще, – это процесс поиска и закрепления социального «причинно-смыслового единства», - на фоне разнообразия этнических, религиозных, эстетических, хозяйственных, государственных и территориальных компонентов.

Позиция Питирима Сорокина также представляет интерес в том отношении, что им были обнаружены несообразности понятийной экспликации в работах предшественников, повлекшие за собой дискуссии относительно статуса понятия «цивилизация» и реальном количестве объектов, подпадающих под него. В его понимании цивилизации – не

Цивилизация: от локального к глобальному Граду

языковые или этнические группы (хотя они часто характеризуются посредством языковых союзов и этнических констант), не государственные формы и не политические макроструктуры с развитым лингво-объединяющим фактором, не культурные конгломераты (с включенными в них произвольно территориальными, религиозными, этническими, языковыми, экономическими и политическими общностями). Сам П.Сорокин, предложил рассматривать крупные социальные общности как «причинно-смысловые единства», хотя и состоящие из множества подсистем и компонентов, но формирующиеся на «какой-то основной предпосылке, получившей выражение в философском принципе, прасимволе или конечной ценности» [30, с. 48]. Вспомним, что в наше время, примерно на том же концептуальном базисе выстраивает структуру истории (четыре субэкумены) – Г.Померанц [31]. Сорокин же, прежде чем членить историю по этому основанию, предложил гносеологическую интерпретацию возможной интеграции элементов культуры в одну целостность. Идеациональная и чувственная системы культуры им рассматриваются именно как системные единства, включающие: собственный тип ментальности, систему истины и знания, философию и мировоззрение, особый тип религии и образцы святости, этические и правовые нормы, формы литературы и искусства, неповторимые экономическую и политическую организацию. Но главное, они подразумевают, - в качестве носителя, потребителя и проводника, - специфические типы личности [29, с. 61]. Логическая и функциональная связь элементов каждой культурной системы, как известно, была эмпирически доказана русско-американским социологом, на основании чего он сделал вывод о грядущем переходе к смешанной культурной суперсистеме, усредняющей противоположности чувственного и идеационального типов мышления и действия.

Вообще, данный сюжет о взаимном согласовании социальной и культурной систем тщательно разрабатывался представителем структурно-функционального подхода в макросоциологии Т.Парсонсом. В ходе анализа макроуровневых социальных структур он установил наличие в них трех конфигураций: системы личности, социальной системы и системы культуры [32, с.421 и сл.]. И поскольку социальная система расшифровывалась через конструкт «социальное действие», то была проделана акцентация на ценностно-нормативных комплексах, «культурных эталонах», к которым намеренно обращается индивид, стремящийся к выполнению индивидуального или группового действия. Такой взгляд в последствии был перенесен на историю, в том числе, с целью понять архитектонику и возможности современных обществ, отличающихся высокодефференцированной культурной системой (где мораль, религия, искусство и наука выступают в качестве самостоятельных или независимых культурных систем) [33, с.29]. Однако все они, должны

Цивилизация: от локального к глобальному Граду

быть генерализированы до такой степени, чтобы гибко и эффективно управлять социальным действием, воспроизводить легитимный образец личностного и группового поведения. Но как теоретик социума Толкот Парсонс, как и его коллега Питирим Сорокин, склонялся к имманентному пониманию социокультурных изменений, лишь на правах вспомогательных гипотез допуская экстерналистские факторы.

Как показал дальнейший ход развития цивилилогии, учет комплекса внутренне/внешних факторов – это необходимое требование при адекватной категоризации такого сложносоставного и динамично развивающегося объекта как цивилизация.

Вполне независимую от американской социологической мысли, но весьма эвристичную в концептуальном отношении попытку вычлениния цивилизации как объекта историзнания, находим у А.Дж.Тойнби. Его беспрецедентный цивилилогический замысел очертить проблему цивилизации во всей её полноте, выиграл вполне именно из-за удачного моделирования имманентных и трансцендентных структур, оказывающих влияние на генетико-структурные, морфологические, функциональные и телеологические аспекты цивилизации. Речь идет о среднем и позднем этапе его творчества, когда цивилизационная модель истории окончательно была признана нетривиальным вкладом в цивилилогию: в более – менее четкую фиксацию её предмета, задач, методологии и если угодно, праксеологии. Она состояла в желании понять цивилизацию сквозь сложную диалектику экстерналистских и интерналистских принципов («жизнь общества, взятая как во внутренних, и внешних её аспектах»[34, с.41]), но главное, она апеллировала к человеческой личности, этому живому носителю духовного опыта о конечной реальности, стоящей за Вселенной. Подобный шаг был более предпочтительным в сравнении с историософскими построениями Освальда Шпенглера, где нечеловеческим виталистским силам отводилась роль вершителей судьбы культурных монад и судеб людских.

В трудах А.Дж.Тойнби выстроен иной концептуальный каркас. Здесь цивилизационная история, - в качестве своего предмета, - подразумевает сложную гамму отношений человека: а) к высшей реальности, - Богу; б) к природному окружению, которое отнюдь не нейтрально, а скорее наступательно-агрессивно, к обществу и индивиду в климатическом, физико-биологическом планах; в) к другим людям, живущим и действующим с ним в едином сложноорганизованном социальном пространстве и времени; г) к обществам, живущим параллельной жизнью и имеющим контакты с базисным обществом. Можно допустить, что «прорыв» в цивилизационное измерение на самом деле состоялся там и тогда, где и когда было показано, что цивилизация – это не просто новый тип общества, в сравнении с прежними, привычными для новоевропейского (исторического) чувства и вкуса, единицами Истории,

Цивилизация: от локального к глобальному Граду

прежде всего – национальными государствами [34, с.14-42], но такая форма организации исторического материала, в пределах которой осуществима наиболее полная объективация культурных замыслов и целей, ценностных установок и социальных мифопроектв. По новому размеченное Тойнби «умопостигаемое поле исторического исследования», нацеливало на восприятие не всегда совпадающих планов социальной жизни каждого общества, – экономического, политического и культурного, но, тем не менее, привязанных к упорядочивающей их духовно-целевой координате, и дающей обществам имя (напр. «западное христианство», т.е. историческую семантику и прагматику [34, с.31-32]).

Сделав религиозно-мистический или духовный фактор одним из центральных (поскольку человек живет под «юрисдикцией» двух законов: «закона Господнего», отождествляемого с человеческой свободой в истории и нравственно совершенной любовью, и «законом подсознательной человеческой природы» [35, с.275-277]), А.Дж.Тойнби не ограничился интерпретацией цивилизационной истории как истории развертывания религиозного принципа через реальное многообразие конфессий и социального института, под названием «вселенская церковь». Он ввел и обосновал социально-политический принцип («универсальные государства»), опять же развернув его на материале имперских, поселенческих, гражданских, правовых, языковых, транспотрно-коммуникативных аспектов жизни макрообществ Древнего Китая, Рима, Японии, Великобритании, России и т.д. Его спекулятивная мысль коснулась также проблемы существования цивилизации во времени, и хотя здесь он выступил как сторонник циклизма, а описанные им генезис, рост, распад, гибель, а в ряде случаев, - возрождение и перерождение старого общества - в новое, несли большую эвристику относительно динамики цивилизаций. Так, предложенные ученым объяснительные философско-исторические принципы типа: «вызов-и-ответ», «уход-и-возврат», «раскол-и-палингенез», «раскол в душе», «архаизм», «футуризм», «отрешение» и «преображение» дали возможность по-новому взглянуть на процессы, происходящие между цивилизацией и внешней, природно-социальной средой – с одной стороны, и процессы, которые сопровождают внутреннюю жизнь сложного общества и его членов, на протяжении длительных периодов его экзистенции – с другой.

Несомненным успехом концепции А.Дж.Тойнби считается разработанная им структура цивилизации как всеохватывающей семьи, состоящей из: «творческого меньшинства» (священники, менеджеры и профессиональные военные), не вовлеченного в промышленную и торговую деятельность, а представляющего собой носителей мистического порыва к высшему смыслу Истории; инертного большинства; «внутреннего пролетариата», этого духовного оппонента действующей элиты, появляющегося на арене в момент кризиса ценностных оснований

Цивилизация: от локального к глобальному Граду

бытия и неумения «правлящего большинства» с ним справиться; «внешнего пролетариата» – общества или группы, граничащих с цивилизацией и облученных её культурным влиянием, но могущих – если этого требует преодоление надлома цивилизации, – взять на себя роль корректора её пути. Такая структура хотя и выглядит вычурно, всё же обеспечивает понимание динамики цивилизационной субъективности, от её генезиса – до самозабвения. Понятно, что эта субъективность теоретически интересна в синхроническом и диахроническом аспектах: как инстанция, усваивающая или оппонирующая культурные ценности «другого»; как инстанция, отвечающая за кумуляцию, сохранение и трансляцию собственного социокультурного опыта. Последний, считал А.Дж.Тойнби, будет востребован в случае выхода локальных историй к экуменическому руслу, к долгожданной перспективе рождения человечества.

Известно, что модель, выстроенная британским историком вызвала затяжные теоретические споры и дискуссии. То, что цивилизация имеет сверхсложную природу, и, следовательно, может быть объяснена на пути использования соответствующей этой природе методологии, с Тойнби в основных пунктах согласились такие его оппоненты как Н.И.Конрад [36, с.401-412] и Д.Икеда [37, с.8-204]. Но, несмотря на это, тойнбинанский взгляд на цивилизацию, с учетом его окончательной позиции, имеет четко дифференцированный критерий – культуру в её религиозном измерении. «Я полагаю, - говорил Тойнби в диалоге с Дайсаку Икедой, состоявшемся незадолго до смерти Тойнби, - что стиль цивилизации - выражение её религии» [37, с.369]. Хотя ранее, в своем фундаментальном *Study o History*, А.Дж.Тойнби метафорически указывал на культуру как *modus vivendi* цивилизации: «Культурный элемент представляет собой душу, кровь, лимфу, сущность цивилизации» [34, с.356], и это на фоне того, что экономический и политический планы – суть «искусственные, несущественные, заурядные создания природы и движущие силы цивилизации» [34, с.356]. В таком случае речь может идти об опознании специфики той или иной цивилизации посредством дескрипции стилистически проявленных черт [38], манифестирующих глубинную религиозно-культурную или метафизическую суть.

Разумеется, такая экспозиция цивилизационных оснований ведет к четко направленным методологическим поискам: поскольку интенциональные (целевые и ценностные) характеристики бытия цивилизации, не обязательно совпадающие с социетальными (разные «логики» жизни Церкви и Государства), ее стилевая особенность, ее «физиономия» определяется доминирующей религиозно-мировоззренческой системой, то в первую очередь цивилитологию и философию культуры должны заботить её системные параметры. Поэтому, в современных культурно-антропологических исследованиях религиозной системе отводится едва ли не ведущая институциональная и этосо-

Цивилізація: від локального до глобального Граду

созидательная (по отношению к личности, атмосфере, характеру и качеству общественной жизни людей) роль, а сама она осмысливается как «система символів, спрямована на створення сильних, наскрізних та довготривалих настроїв та мотивацій шляхом формування концепції загального порядку існування та оточення цих концепцій такою ауурою справжності, що ці настрої та мотивації видаються єдино реальними» [39, с.108]. Так как «конструирование», утверждение и сохранение общего порядка существования, – это основная функция религии, то естественно внимание Тойнби к её секулярным субститутам – панидеологическим конструкциям, на основе которых с эпохи Нового времени предпринимаются попытки строительства новых вариантов «универсального государства». В частности – Новой Европы, Америки и СССР.

Полагая, что «византийское наследие» России настолько живуче, Тойнби допускал, что любые попытки изменения цивилизационного кода дают один и тот же результат, а именно: возврат к византийскому архетипу тоталитарного государства. «Этому величественному русскому политическому зданию дважды обновлял фасад – сначала Петр Великий, затем Ленин, - но суть оставалась прежней, и Советский Союз сегодня (работа А.Дж.Тойнби издана в 1948 году – Д.М.), как и Великое княжество Московское в XIV веке, воспроизводит характерные черты средневековой Восточной Римской империи» [40, с.113-114]. Разумеется, этот диахронный аспект говорит и о другом: о методичном давлении (как оказалось не только физическом, но и идеологическом) западной цивилизации на православную и иные цивилизации. Ко времени написания Тойнби книги «Мир и Запад» (1952), когда экспансия западной цивилизации начала сходить на нет, в особенности, а антиколониальных, освободительных движениях, синхронное существование пяти «живых» цивилизаций пошло по пути столкновений. И это при более привычной процедуре идеологического и экономического размежевания мира на две системы – капиталистическую и социалистическую. Тойнби настаивает на проявлении в современной истории своеобразного апогея логики «вызова-и-ответа», в которой объединенный западный мир и его сателлиты играют роль нападающего, а незападные культур-цивилизационные миры, – роль защищающихся. При этом, интрига современной истории как интрига столкновений, по Тойнби, имеет не технологическую, а духовную природу [41, с.161-162], что свидетельствует в пользу религиозно-культурных конституэнтов любой цивилизации, или способности цивилизаций к формированию духовно-значимых альтернатив размеченному Западом руслу истории.

В целом тойбининская позиция остается популярной, о чем свидетельствует хотя бы внимание к концепции Самуэля Хантингтона, правда сместившего акценты с социокультурных принципов, - на принципы геополитические и этнокультурные. Подобные теоретики

Цивилизация: от локального к глобальному Граду

цивилизации идут по пути создания упрощенных моделей макросоциального, в то время как цивилизация, подчеркнем еще раз, нуждается в комплексном восприятии ее оснований и всей, надстраивающейся над ними, конструкции. Если воспользоваться мыслью Марка Блока, то задача в конце концов сводится к поиску общей формулы «цивилизации как равнодействующей сил материальных и духовных» [42, с.282], для того, чтобы применить её к объяснению и пониманию конкретного социокультурного целого. Тем не менее, накопленные массивы цивилизационного знания и возникшие в связи с ними трудности интерпретации, как нам кажется, связаны с процедурами выделения и описания социальных систем, всегда «пребывающих» в нескольких системах координат, и соответственно, могущих быть в них опознанными с разными промежуточными и итоговыми результатами. Результатами часто некомплиментарными и противоречивыми. Недавняя полемика [43] вокруг тезиса С.Хантингтона о скором фронтальном «столкновении цивилизаций», как раз и продемонстрировала существующую путаницу в вопросе о предмете собственно цивилизационного анализа, и историях, протекающих в различных государственных, военно-политических, хозяйственных, этнических, национальных и конфессиональных формах, и по ошибке ассоциируемых с цивилизационной историей как историей более общего порядка.

Нужно заметить, что конструктивные попытки по построению общей формулы цивилизации (в работах Э.Калло, М.Мелко, Дж.Хорда, В.Каволиса, Р.Уескотта, Л.Дюмона, Г.Гонга, М.Ходжсона, В.Макнила, М.П.Мчедлова, Е.Б.Рашковского, Б.С.Ерасова, А.С.Ахиезера, Л.И.Новиковой, И.Г.Яковенко, А.И.Пигалева, С.Г.Киселева, Ю.В.Пивоварова, Ю.В.Павленко, В.А.Дергачева и др.), и, на её основании, дескрипции существовавших и существующих эквивалентов, в основном подтвердили догадки предшественников. Тем не менее, избрание в качестве единицы предметного анализа именно цивилизации, закрепило за ней макрокультурные, парадигмальные и стилевые характеристики, но её устройство структурно-и-динамически диагностировалось как социально-субъектное, тяготеющее к построению сверхэтнической общности людей на основе универсализирующих предпосылок, а значит, в своих типологических чертах значительно отличающееся от тех обществ, которые ранее «нащупывались» цивилизационной «классикой». Проще говоря, в рамках теории цивилизаций были созданы более точные представления о ней, с учетом ряда открытых категориальных признаков, какие не могли быть зафиксированы (из-за достаточно односторонних ракурсов рассмотрения предмета) стадийной и культурологической точками зрения.

Исследования последних десятилетий показали, что более четкая артикуляция предмета цивилизационных исследований позволила

Цивилизация: от локального к глобальному Граду

сосредоточиться на «прочтении» духовной и социальной структуры цивилизации. В частности, американский историк Дж.Хорд предложил [44] рассматривать каждую цивилизацию посредством фиксации – её ядра – как сложно-конфигуративной динамической системы формального знания. По Хорду, эту систему образуют положения, не подлежащие сомнению и опровержению, и разделяемые «по существу всеми членами данной цивилизации». По-видимому, речь идет об особой вере в первопринципы организации мироздания (над которыми может располагаться Бог, но вовсе не обязательно, как, например, в китайской культуре), и как таковые, находящиеся «за пределами анализа и исправления». Они обозначены характерным термином «Завет». По своей природе он вероисповеден и интуитивен. Другое дело – «Закон», – смысловой коррелят «Завета», артикулируемый в качестве развивающейся системы знаний, соотносимых с самой реальностью.

В «Завет» входят, как правило, истины Откровения. «Закон» же открывает: наука, имеющая дело с природой; философия, специализирующаяся на человеческой проблематике; и религия, сопрягающая эти элементы в нечто единое. Кроме того, развертывание ядерного потенциала всякой цивилизации заметно выигрывает в случае, если между ядром и конкретными компонентами общества (институты, группы, классы и индивиды) «действует» миф. Здесь миф выполняет едва ли не самую важную социокультурную функцию: он «определяет ролевые модели поведения». Иначе говоря, он не только связывает нормы и ценности в единую смысловую вселенную, но усиленный ритуалом, он обеспечивает устойчивое функционирование и развитие всего цивилизационного организма, – за счет предсказуемости траекторий поведения индивидов. Не случайно способность социального массива создавать и поддерживать мифы, объявляется высшей способностью цивилизации. И наоборот: те из них, мифология которых худосочна, рискуют прийти к финалу полного забвения. Данный тезис, как нельзя точно, перекликается с лосевской «диалектикой мифа», вскрывшей реальную онтологию и праксеологию античного, христианского и новоевропейского мифологических комплексов.

Любопытно, что Хорд на этот счет подвергает анализу мировые и национальные религии, западноевропейскую науку и феномен марксизма-ленинизма, по сути, открывая новую страницу в исследовании когнитивных и духовных оснований бытия сверхсложных обществ, возникших в поле влияния Западной цивилизации. Нужно отметить, что реконструкция связки: «знание» – «действие», взятых в макросоциологическом, цивилизационном измерении, ведет к полноценному учету социокультурных параметров, «завязанных» на когнитивно-алетейтический предел, и что самое интересное, его отрицающих. Поэтому, Джон Хорд полагает, что «Завет» под напором

Цивилизация: от локального к глобальному Граду

новых мыслительных горизонтов и изменившихся жизненных условий, - может «рухнуть», что собственно и произошло в истории средневековой Европы. Нужно заметить, что герменевтика социально-регулятивных принципов цивилизации, в том числе, с учетом сбоев в системе определенным образом оформленных знаний, продемонстрировала свою эффективность [45].

Однако суммарное человеческое знание, как показал еще основоположник социологии знания – Макс Шелер, может распадаться на: знание ради господства или достижений; сущностное или образовательное знание; и метафизическое знание или знание ради спасения [46]. В соответствии с такой предметно-телеологической дифференциацией, можно - в общем виде - уловить качественные отличия в устройении цивилизаций, выстраивающих свою «телесность», инфраструктуру и сети отношений с окружающим миром, а главное – телеологические и аксиологические аспекты, на разных когнитивных фундаментах: инструментально-технологическом, антропологическом или трансцендентном, либо их комбинациях. Понятно, что в таком случае ценностные иерархии, довлеющие над институтами, группами и индивидами конкретной цивилизации, будут отличаться своей содержательной нагрузкой. В свете же материала, накопленного исторической наукой, этнографией, лингвистикой, культурной антропологией, «прикладными» социологиями и политологией, положение о когнитивном базисе цивилизаций не лишено смысла. Тем более, оно не лишено смысла в плане «рецептирования» (предвосхищения) конкретной системы знаний, для перспектив будущего локализованных «человечеств», притязующих на представленность человека и человечества вообще.

Проблематика цивилизационного устройства, включающая в себя когнитивную составляющую, тем не менее, нуждается в уточнении содержания их результатов реальных познавательных процедур, направленных на: природное мировое целое, его основания, структуру и закономерности; на общий социокультурный контекст развития человечества, в котором обнаруживает и из которого, в конце концов, выделяет себя цивилизационная общность людей; на самое себя, т.е. на основания собственного социального устройства, культурные модели, а значит, средства и цели; на человека как адресата и носителя цивилизационных качеств. В таком случае, объем знаний, добытых «цивилизационным человечеством» самостоятельно, доставшихся от «культурного капитала» предшествующих цивилизаций (включая материнскую), либо усвоенных от параллельно развивающихся цивилизаций, предстает в абсолютно/относительно структурированном и оформленном виде. Например известно, что институционализация западноевропейской науки Нового времени, явилась результатом длительного процесса «расколдовывания» мира (лишения его священных и

Цивилизация: от локального к глобальному Граду

магических покровов), установления присущих ему естественных структурных и динамических закономерностей, - на основе рационально-рефлексивной субъект-объектной модели познания. Здесь важно то, что «истины» прежних эпох, либо включались в познавательный контекст объективирующих наук, либо объявлялись периферийными и относительными, вплоть до их полного исчезновения из интеллектуального горизонта эпохи. Разумеется, для цивилизации подобная революция в познании могла быть благом в том случае, если она бы она связала «разорванный» наукой универсум объективирующего знания и «жизненный мир» (Э.Гуссерль), внесла гармонию в соотношение сфер веры и разума, разума и чувства, разума и воли, или если брать макросоциальный срез, то систем знания эмпирического и теоретического, технологического и мировоззренческого. Демаркация систем знания, отделение человека от мира, их неполноценное соединение в рамках технологического диктата, в настоящий момент осознано как проблема соединения когнитивных и ценностных параметров, как проблема ценностной регуляции когнитивных процессов [47, с.669].

Применительно к цивилизационной специфике, проблема знания и ценности заявлена также С.Эйзенштадтом, причем как проблема соотношения различных порядков: космического, социального, этического и символического, т.е. тех смысловых измерений, в которых протекает процесс становления цивилизации. Онтологическое и функциональное значение последнего, - символического порядка или порядка духовного, - определяется тем, что именно он «устанавливает границы культурных и социальных общностей» [48, с.78], именно он несет в себе «глубинные символические ориентации», пронизывая семейно-родственные, экономические, социальные и политические отношения. Центральным аспектом этого порядка выступает «код», «соединяющий в себе широкие очертания институционального порядка с ответами на основные символические проблемы человеческого бытия и социальной жизни» [48, с.72]. Предметная аналитика систем кодов, в их динамической взаимосвязи с моделями социальных и культурных систем, позволила израильскому специалисту сделать вывод о том, что цивилизации оформляются и развиваются благодаря духовной переменной, зависящей от конкретных исторических условий, культурно-идеологических и структурно-функциональных связей, в которых находятся группы людей и отдельные личности. Наличие этого духовного (символического) порядка, подтверждается постоянной апелляцией к его смысловым конфигурациям, - со стороны властных институтов и их оппонентов, протестных движений, революционных масс и отдельной, самоопределяющейся личности. В конце концов, зависимость параметров конкретного социального порядка, легитимности центров власти, вида институционального каркаса цивилизации, - от символического универсума считается доказанной, ибо

Цивилизация: от локального к глобальному Граду

система символических кодов не просто «открыта» в отношении к общественной системе и её элементам, она их «призывает» к идентификации посредством легитимированных (со стороны сакрального) исторических целей.

С содержанием трансцендентного, по Эйзенштадту, связаны также попытки альтернативного устройства общества, придание его структуре и функционированию нового содержания легитимности. Так, западная цивилизация, перманентно сотрясаемая альтернативистскими (сектантскими) идеологическими проектами устройства, перекроила не только ценностно-смысловую сферу (объявив о «смерти Бога»), изменила границы своей культурной и политической общности (колонизация, революции, войны), она внесла корректив в познавательно-технологическую, экономическую и образовательную практики. В результате фаустовских усилий её смысловое целое становится «некой грудой» (Л.Дюмон) [49, с.284], а социокультурная организация и регуляция, - всех уровнях, - делается сверхпроблематичной. В иных цивилизациях, несмотря на искус западной парадигмой самоизменения (в виде марксизма и либерализма, различных вариантов модернизации), - на чем настаивает американский историк Виктор Каволис, посвятивший особое внимание исследованию символических кодов цивилизаций, - ситуация принципиально иная: китайская цивилизация культивирует принцип «иерархического дуализма»; индийская цивилизация – принцип «иерархии внутри круга»[50, с.111-117].

Как видим, погружение в существующую категориальную специфику цивилизационных объектов истории, дало возможность установить ряд важных моментов, без которых цивилизация едва ли мыслима. Итак, цивилизация - это: а) принципиально новый тип социальности, основывающийся на «способе достижения адекватности человека всему сущему», как и «способе перевоплощения и форме бытия всего сущего в человеке»; б) это результат более глубокой объективации культуры во всех элементах социума, не только в его свойствах, связях и отношениях, но в первую очередь, - в интеграционных процессах, т.е. процессах, разворачивающихся на основе культурных и духовных целей и ценностей; в) это конкретно-историческая общность, локализованная геополитически, социально, культурно, духовно, являющаяся на сцене Истории не как её конкретная стадия, не как форма бытия и инобытия культуры, а в качестве «субъекта её (Истории – М.Д.) специфической цивилизационной логики развития» [51, с.41]. Подобная характеристика весьма ценна уже потому, что она акцентирует внимание на особой интриге в сфере духа, присущей всякой цивилизации, но эмпирически проявленной неадекватно, из-за неадекватности политической (достижительной) сферы и её средств, тем духовным интенциям, которые заложены в цивилизационном «коде». Поэтому, «позитив» категоризации нам видится том, цивилизация

Цивилизация: от локального к глобальному Граду

распознается двояко: одновременно и процесс, и результат «работы» сложной пневмо-механики Истории, подразумевающий организацию и упорядочение социальных тканей именно духовными и культурными средствами; процесс, ведущий к «рождению» макросоциальной субъективности, способной направлять вещество Истории в некоторое, эволюционно или революционно акцентированное русло. Разумеется, здесь цивилизация рисуется таким игроком, в компетенцию которого входит «знание» законов универсума, транспонированных, посредством символично-нормативного языка во внутрикультурные и внутрисоциальные императивы и, по большому счету, обслуживающих предельно широкую гамму отношений:

а) в пределах природно-цивилизационной ниши (адаптационных; развивающих; их симбиоз), в которой живет и развивается социум, «стимулируемый» природной средой;

б) в пределах культурных контактов с внешним «человеческим окружением», также выступающим стимулом образования и развития цивилизационного организма, инстанцией;

в) в пределах собственно социальной системы, между различными подсистемами (политической, экономической и культурной) и отдельными её элементами;

г) на элементном уровне, путем «порождения» личности как репрезентанта бытийной полноты универсума, плеромы, но что самое важное, в идеале координирующей связи между всеми слоями мира.

Тем не менее, для того чтобы цивилизационное бытие протекало именно в цивилизационной логике, необходима определенная самоналадка, заставляющая систему выполнять адекватные историческому моменту и надвигающейся реальности будущего задачи, при этом, сохраняя социокультурную самоидентичность. Подобное условие, - одно из самых трудновыполнимых в Истории, тем более, в истории цивилизаций, не всегда представляющих собой целостность. Однако, поле реализации исторических задач и то, что принято называть объективной социокультурной идентичностью или самоидентичностью, по нашему мнению составляют единое смысловое поле организации деятельности исторического субъекта в названных уровнях, и его самоутверждение в качестве величины цивилизационного порядка. Но в отличие от теории социальных полей Пьера Бурдьё, раздифференцировавшей поля религии, политики и экономики с проявляемыми в них различными позициями [52], смысловое поле цивилизации, её «ценностно-смысловой универсум» (С.Б.Крымский), представляет собой систему интегральных смыслов, условие производства и воспроизводства институциональных, ментальных и антропологических структур цивилизации.

Кроме того, «рождение» всякого цивилизационного типа, по нашему мнению, сопровождается выработкой того, что можно назвать

Цивилизация: от локального к глобальному Граду

цивилизационным «проектом» его устройства и развития. Но в отличие от других концепций социального проектирования – социокультурного проектирования [53], социальной инженерии, социальной утопии, антиутопии и дистопии [54], цивилизационный проект и является тем основанием, которое обеспечивает категоризацию цивилизации как целого. Разумеется, выдвинутый тезис нуждается в уточнении, посредством более четкой тематизации и последующей концептуализации «цивилизационного проекта».

Нужно отметить, что на фоне некритического употребления термина «проект», в философско-историческом знании уже существуют определенные интуитивные озарения, связанные с проективистским тезисом, апплицируемым к реальности цивилизации. Так, украинский философ В.С.Лисовий дефинируя цивилизацию, пишет: «Цивілізацією назвемо ту сферу життєвого світу, яка є наслідком застосування зразків, «проектів» чи моделей – технологічних, економічних, етнічних, правових, політичних» [55, с.28]. Но саму «чистую» (т.е. отделенную *разумом* от социокультурной эмпирики) проективную деятельность цивилизации, он относит к этапу становления цивилизации индустриального типа, с произошедшими в ней рационализацией ценностных ориентаций. Только здесь, якобы, наблюдается универсализация исторических целей, нормативизация социокультурных решений и их результатов. Разумеется, за этой интуицией маячит перспектива кантовского «всемирно-гражданского» проекта, скроенного, как известно, под западные либерально-правовые стандарты.

Думается, что на самом деле «прорыв» в концептуализации исторического проективизма состоялся в работах К.М.Кантора [56]. Уже в ранней своей статье Карл Кантор высказал предположение о наличии в мировой истории двух *парадигмальных проектов* – христианского и марксистского. Каждый из них имел идеологическую основу – античный гуманизм, – в первом случае, и возрожденческий гуманизм, – во втором. Нащупав их единый сущностный признак [57], Кантор, нужно отдать ему должное, не остановился в исследовании парадигматики истории. В его последней работе были сформулированы важнейшие для понимания онтологической структуры истории. Кратко остановимся на них.

Во-первых, К.М.Кантор предлагает различать *социокультурную эволюцию* человечества как процесса спонтанного, ибо за её «структуру», ход и направленность ответственно сознание, и *собственно историю*, как формируемую и направляемую самосознанием интригу человеческого существования по нравственным азимутам [58]. Во-вторых, что принципиально важно для нашей темы, духовное самопроектирование и самосовершенствование в истории – вещь достаточно важная, и история определяется именно тем, насколько наполнены/истощены духовные ресурсы человечества. Собственно положительных флуктуаций в истории

Цивилизация: от локального к глобальному Граду

– три: в античном мире, на излёте средних веков и «внутри» Нового времени, и все они надстраиваются над социокультурной эволюцией в виде парадигмальных проектов. Таковых, согласно Кантору, по-настоящему структурирующих, нормативизирующих и определяющих русло истории три: 1) религиозный парадигмальный проект – учение Христа; 2) эстетический парадигмальный проект – раблезианство; и 3) научный парадигмальный проект – учение К.Маркса. Причем каждый из них изменяет ход социокультурной эволюции, задавая новое качество социальным отношениям, фактуре человеческой деятельности и общению и парадигмально человеческой [59]. В-третьих, Кантор предлагает собственное определение цивилизации, привязывая его не к истории, а к социокультурной эволюции: «Цивилизация – это завершающий период социокультурной, ещё не исторической эволюции» [59, с.52]. Таксономические признаки цивилизации – частная собственность как священный принцип, определяющий политосферу, экономику, право, мораль, идеологию; формальная, негативная, алчная свобода. В таком виде цивилизация – это состояние относительного социального благополучия, поскольку внутри неё скрыто варварство, в виде загнанных в её «тело» сил дезинтеграции и разрушения.

В таких рассуждениях угадываются моргановско-энгельсовские коннотации, плюс марксистская критика буржуазной политэкономии, которые и дают право отождествить цивилизацию с капитализмом [59, с.55]. Заметим, и это несмотря на то, что социокультурных потоков – множество, а сама цивилизация разворачивается в определенной, описанной самим Кантором парадигме: 1) полуцивилизация (великие культуры и государства Древности); 2) промежуточная цивилизация (Древняя Греция, эллинистические государства и Рим); 3) собственно цивилизация. Последняя вовсе не нуждается в каком либо парадигмальном проекте, ибо она имеет «вечнообновляемую» основу в виде трансформированного, но не изжитого язычества. Проще: языческого поклонения в виде «вещного фетишизма», описанного Марксом. В общем, предложенный Кантором подход выглядит оригинально и в некоторых пунктах убедительно.

Но возникает целый ряд вопросов, требующих более адекватного, чем в тексте, ответа. Один из них посвящен неизжитому европоцентризму, хотя и в нем мы можем найти массу вариаций: от «сильных» - до «слабых». Другой – той части концепции, где не нашлось места мифу, как одному из предпосылочных структур в социальном проектировании. Третий, адресуемый Кантору в надежде на то, что им будет признано: научная парадигматика истории не только не исчерпывается Марксовым видением её путей, а напротив, является одной из... В частности, именно с таким тезисом сейчас выступает украинский философ С.Б.Крымский [60, с.151], указывающий на небеспочвенный рост интереса к технико-рациональному проектированию: «практопия О.Тоффлера, «технологическая республика»

Цивилизация: от локального к глобальному Граду

Дж.Бурстина, «компьютерная демократия» Дж.Мура, мистического «техната» А.Маравалья и др. и попыткам их реализации в социальном пространстве современности. Наконец, и это главный вопрос, заключающийся в том, насколько правомерно объединять в концепте «христианский парадигматический проект» все три ветви христианства?

Может ради исторической объективности их следует разграничить, рассмотрев под увеличительным стеклом цивилилогии, – три разных проекта по строительству Града, с подобными исходными параметрами (исключая проективный замысел протестантизма), но с принципиальными социокультурными результатами? В том числе, с теми, что дали о себе знать в ходе исторического творчества Западной цивилизации (овладения осью истории, создание универсального Града), в виде спорящихся – религиозных, эстетических, научных, научно-технических мироустроительных перспектив.

Согласно нашей гипотезе, всякая цивилизация, претендующая на субъектность в Истории стремится к выработке проекта по: а) овладению некоторым пространственно-временным срезом реальности; б) для возведения в выделенном масштабе культурными (техническими и символическими) средствами – Града; в) при помощи ценностной интеграции этно-социальных групп в целостность более высокого порядка; г) на основе сакрально-значимой целевой программы. При этом реализация проекта включает в себя и определенную «технологическую» составляющую, и заинтересованного в строительстве Града и «проживании» в нем с «другими» строителями, и, наконец, оценку выстроенной конструкции с позиции заинтересованного лица. Последнее требование выражается в принципе активной вовлеченности и жертвенности людей, размечающих русло Истории для достижения в ней Абсолютного [61]. Тем не менее, порождаемый прецедентным физическим усилием метафизический эффект, даёт жизнь новой генерации людей, подтверждающих исходные «проективные» ожидания.

Поэтому имеет смысл говорить о том, что цивилизационный проект вообще складывается этапами: 1) наивно-интуитивных «прозрений» субъекта относительно общей морфологии и интриги Истории, своей роли и места в её структуре, обычно выясняемых при помощи сакрального нарратива; 2) рационально-упорядочивающего, размеченного пути движения, с учетом наличия возможных коллизий, в т.ч. связанных с возможными «вызовами» внешнего окружения, контактами с попутчиками и теми, кто это движение может преградить; 3) рационально-калькулируемого, рефлексивно обращенного на баланс реальных социокультурных «сил» и «немощей» - во внутреннем аспекте, на актуальную диалектику эпохи, и, с их учетом, самокорректируемого.

Понятно, что ступени формирования «проекта» должны быть отображены в образных и мыслительных формах и схемах, закреплены на

Цивилизация: от локального к глобальному Граду

уровне базисных - для данной цивилизации - текстов и развернутых комментариев к ним. Словом, получить свой легитимный статус, т.е. быть социокультурно оправданными, входящими в тело цивилизации этническими и сословными единицами. Таким образом, мы полагаем, что символический универсум цивилизации, - переменная величина, зависящая от духовной активности самого макросубъекта, его реактивных импульсов на меняющиеся культурно-исторические условия бытия. Проще: проект рефлексивен и референциален (под определенным стандартом Града), нормативен и креативен одновременно.

К примеру, можно допустить, что таким и был «модерн-проект» («проект Модерна» - в хабермасовской версии), как проект посттрадиционной, секулярной, рационально и идеологически сконструированной цивилизации Запада (со всем набором её главных признаков – рационально-технологическим знанием, рыночным типом хозяйствования и правоогораживающим достоинством человеческой личности), своими корнями уходящий в предмодерновое интуитивное мифологизаторство (мечтательство) о лучшем будущем, впоследствии расширяемое и дополняемое философскими, литературно-художественными и политическими наслоениями. И как бы далеко, - в область предпосылок, - не заходил «спор о Модерне», его реальное содержание упирается в «проблему самообоснования модерна» [62, с.13], решаемую в виде формулы новой культуры/цивилизации, и, разумеется, формулы нового человека.

Однако, все потуги философской мысли по выведению искомой формулы, радикально порывающей с прежними цивилизационными усилиями Европы, нужно думать, рано или поздно замыкаются на миф. «Философия истории модерна, – пишет П.Козловски, комментируя мифопоэтическую интерпретацию становления цивилизации современного Запада Э.Юнгером, - основное содержание которой составляют прогресс и тотальная мобилизация Земли ради человека, сама является формой мифа, способом повествовательного самопредставления и самоинтерпретации эпохи и её программы» [63, с.32]. Данный пункт нам представляется принципиальным, поскольку самопроективность цивилизации как социума, причем, имеющая различные социокультурные средства процессуального обнаружения, сообщает ему важную внутриисторическую функцию: функцию самостроительства и самоконтроля, включая контроль над использованием альтернативных «проектов». Поэтому можно сказать, что в диахронном срезе история – это соперничество цивилизаций за право распоряжаться её структурой и ходом на уровне мифов, несущих проективную и нормативную нагрузку. Отсюда напрашивается: «столкновение цивилизаций» – это столкновение мифопроектов, которые нуждаются в тщательной реконструкции и оценке.

Цивилизация: от локального к глобальному Граду

Итак, цивилизационный проект – это задание и совокупность правил для его реализации, – по строительству культурно-политического строя, созданию определенного антропологического типа, способного воплощать в себе выверенный (формальным/неформальным знанием и ценностной шкалой) образец субъекта историчности. И в этом плане, герменевтическое «вскрытие» исходного задания, с включенными в него креативно-антропологическими и креативно-социальными идеями, плюс желаемыми (достижительными) образцами жизнеустройства, становится важной задачей науки о цивилизациях.

Иначе говоря, если мы желаем понять суть истории именно как цивилизационной истории, – в свете этого тезиса, – то задача сводится к выявлению содержания проекта каждой из цивилизаций, принимающих участие в историческом марафоне. Так, в познавательном плане мы должны двигаться от сложившейся формы цивилизации (с её социально-политическим порядком, набором институциональных структур, культурой и нормативно-ценностными регулятивами), – к проективному заданию. Последнее может быть выражено на языке мифа (в т.ч. политического), религиозной доктрины и эсхатологии, секулярной идеологии, социально-политической утопии, либо представлено синтетическим языком символов. Причем важно заметить, любой цивилизационный проект – вещь, подверженная смысловой (целевой и ценностной) деформации, поскольку история – это процессуально «открытая» как в прошлое, так и в будущее система, а её субъекты склонны к самообнаружению в ней посредством субстанциальной и/или акцидентальной идентификации. Рафинированный цивилизационный проект вообще содержит образ универсального цивилизационного «мы» (например, тот же китайский или современный пан-европейский мир), искомого Града.

Тем самым, вводимый нами концепт цивилизационного проекта (в случае его адекватной герменевтической реконструкции) иллюстративен для цивилизации в том смысле, что он охватывает широкую сферу культурно-политических притязаний оформившегося макросубъекта, притязаний, складывающихся благодаря заложенной «внутри» социокультурной системы духовной интриги, иногда произвольно, но чаще последовательно реализуемой в логике цивилизационного строительства. Думается, что при категориальном проникновении в духовную интригу каждой их живых цивилизаций, запечатленную в проективном задании, цивилизационная структура современного мира приобретет более определенные очертания, поскольку феноменология строительства различных вариантов Градов [64], в конце концов, даст искомый смысловой экстракт.

Итак, существующее многообразие применяемых внутри цивилилогии подходов к определению цивилизации можно, вслед за академиком

Цивилизация: от локального к глобальному Граду

Б.С.Ерасовым [65, с.21-36], свести к нескольким, наиболее концептуально презентативным:

- 1) цивилизация – это сложное общество, включающее в себя строй компонентов, необходимых для его существования и развития;
- 2) цивилизация – суть общество, бытие которого определяется характером взаимодействия с окружающей средой, - на основе типа хозяйства и производимого продукта;
- 3) цивилизация – это общество, основанное на разделении труда;
- 4) цивилизация представляет собой по преимуществу городское общество;
- 5) цивилизация – это хорошо организованное, технически развитое и гуманистически устроенное общество, методично обеспечивающее основные права личности;
- 6) цивилизация – это синоним материальной жизни и материальной стороны человеческой деятельности;
- 7) цивилизация – это состояние общества, противопоставляемое культуре по духовно-творческому признаку;
- 8) цивилизация суть качественная специфика каждого крупномасштабного общества, с присущими ему своеобразием социальной и духовной жизни, базовыми ценностями и принципами устройства;
- 9) цивилизация – это социокультурная общность, формируемая на основе универсальных, сверхлокальных ценностей.

С учетом этих подходом нами предлагается не категориальная перелицовка, а иной ракурс категоризации, опирающийся на интуицию о том, что реальность цивилизации (у блаж. Августина – *civitates*, Град) создается не стихийно, но проективно, через целевые и нормообразующие конструкты, охватывающие всё здание локальной цивилизации и задающие ей вектор культурно-исторической прагматики.

В этом плане, восточнохристианская цивилизация может быть категориально осмыслена как самобытный социокультурный строй, кристаллизовавшийся вокруг определенных проективных моделей, начиная от мирополита Иллариона Киевского (с его идеей постановки русских племен в поток христианской истории) и Нестора Летописца, – через полемику А.Курбского и И.Грозного, иосифлян и нестяжателей, затем социокультурный проект собирания славянства Ю.Крижанича, контр проекты Никона и старообрядцев, проекты А.С.Хомякова, Н.Я.Данилевского, К.Н.Леонтьева, Ф.М.Достоевского, Н.Ф.Федорова, о.Павла Флоренского, о.Сергия Булгакова, И.А.Ильина, – и заканчивая выработкой проективной стратегии в работах А.С.Панарина, авторов «Русской доктрины» [66] или анонимных авторов «Проекта Россия» [67]. Заявленные здесь проективные программы близки [68] в нескольких основных цивилизующих чертах. Но главная, как нам кажется, состоит в оригинальном – по историческим меркам – «механизме» социокультурной интеграции, который сложился, был опробован и дал

Цивилизация: от локального к глобальному Граду

свои положительные результаты благодаря сверхидеологии Православия. На эту тему, в частности, пишет российский политический мыслитель Егор Холмогоров [69].

Перенятая из Византии эта сверхидеология не только стала имманентно организующим и регулирующим набором принципов, но, как оказалось, институтом, способным к формированию самой макроисторической субъектности в реальных исторических условиях, на началах проективизма. Унаследовав два элемента «Византийского» цивилизационного проекта: 1) «быть в некотором смысле всем миром, вмещающем даже рай» и 2) «быть миром под знаком истинной веры» [15, с. 331], Киевская Русь – Московское Царство – Россия проявила себя талантливой ученицей, ибо длительное время «смотрелась» в зеркало «византизма», возводя здание христианского Града, вовлекая в его бытие автохтонные этнические субстраты. В эпоху социокультурной модернизации в цивилизационном сознании («правлящего меньшинства») произошла смена исторических координат, и восточнохристианская цивилизация на деле начала смотреться в кривое зеркало западной цивилизации, к тому моменту значительно расширившей пространственные рамки возводимого Града, практически изменившей представление о стреле времени исторического бытия, но главное, создавшей идеологию земного, утилитарно-потребительского прогресса. Подстегиваемая ею, западная цивилизация, как о том заявил Ф.Фукуяма, к концу XX века достигла желанной цели: вечного настоящего с воплощенными в нем «универсальными» культурно-политическими ценностями.

Все бы хорошо, но всему незападному миру эти ценности навязчиво предлагаются в качестве безальтернативных. Но спрашивается: может ли один исторический субъект (часто маркируемый термином «либеральная цивилизация»), лишая права свободного творчества иных на том основании, что ими неверно понята одна из главных ценностей Истории, или, что их проективные задания, да и сами грады несостоятельны по критерию освобожденного от естественно-исторических уз человека?

Ответ на эти вопросы неоднократно был дан «творческим меньшинством» восточнохристианской цивилизации. Но наиболее ценен тот из них, который был подготовлен в сверхкризисное время, время торжества антисистемного проекта в восточнохристианской ойкумене: «Свобода выбора – отнюдь не право на безответственность. Наоборот, это тяжелый моральный груз, ибо, находясь в социуме, человек отвечает не только за себя и своё ещё не родившееся потомство, но и за свой коллектив, своих друзей, соплеменников, наследие предков, благополучие потомков, и наконец, за идеи, формирующие его культуру и даже идеалы, ради которых стоит жить и не жаль умереть» [70, с.600]. Эти слова Льва Гумилева, по сути, подтверждают ту простую идею, что раз возложив на

Цивилизация: от локального к глобальному Граду

себя миссию интегратора различных евразийских племен – в российский суперэтнос, мы не в праве отказываться от неё в угоду исторической конъюнктуре, диктату прав сильного или собственной слабости. Только следование тем ценностям, что были заложены в проективном цивилизационном задании, можно восстановить (временно) утраченный смысл и вновь обрести чувство причастности к универсальной Истории.

Ссылки и комментарии:

1. В этой связи приведем данные суммарного опыта использования данной категории, представленные в современной справочно-энциклопедической литературе. – См. напр.: Armilas P. Civilization: The International Encyclopedia of Social Sciences. Vol. 16. – London: Heinemann, 1962. – P. 218 – 221; Civilization// The Heritage Illustrated Dictionary of the English Language. – N.Y.: New Press, 1975. - P. 246; Флиер А.Я. Цивилизация// Культурология. XX век. Энциклопедия. Т. 1. – СПб.: Университетская книга, 1998. – С. 344 – 345; Толстых В.И. Цивилизация// Новая философская энциклопедия: в 4 т.т. Т. 4. – М.: Мысль, 2001. – С. 332 – 335; Бойченко І. Цивілізація// Енциклопедичний філософський словник. – К.: Абріс, 2002. – С. 704 – 705; Гивишвили Г.В. Цивилизация// Глобалистика. Энциклопедия. Гл. ред. И.И.Мазур, А.Н. Чумаков; Центр научных и прикладных программ «Диалог». – М.: ОАО Издательство «Радуга», 2003. – С. 1146 – 1147; Плотников В.И. Цивилизация// Социальная философия: Словарь/ Сост. и ред. В.Е.Кемеров и Т.Х.Керимов. – М.: Академический проект, 2003. – С. 520 – 525.

2. Что, к примеру, предусматривалось в попытках советских авторов обосновать необходимость наличия категории «цивилизация» в структуре исторического материализма: см.: Культура и цивилизация/ Под ред. Н.С.Савкина. – Саранск: Изд-во Сарат. Ун-та Саран. фил., 1989; или в повороте обществоведов к более широкому её истолкованию: напр.: Новикова Л.И. Цивилизация как идея и как объяснительный принцип исторического процесса// Цивилизации. Выпуск 1. – М.: Наука, 1992. – С. 9 – 26; а также, в многочисленных тематически и предметно ориентированных публикациях российских и зарубежных авторов: Цивилизации. Выпуски 1 – 7. – М.: Наука, 1992 – 2006; Цивилизации и культуры. Вып. 1 – 4. – М.: Наука, 1994 – 2003; Современные теории цивилизаций. Реферативный сборник. – М.: Наука, 1995; Сравнительное изучение цивилизаций: Хрестоматия. Учеб. пособие для студентов вузов/ Сост., ред. и вступ. ст. Б.С.Ерасов. – М.: Аспект-Пресс, 1998. По сути дела в этих программных материалах ставилась явная задача по приданию цивилизационным исследованиям, начатым, как известно, ранее, или, по крайней мере, параллельно формационному теоретизированию над материей Истории, - статуса общетеоретического базиса социальных наук, но имеющего иной предпосылочный уровень построения модели Истории и иные средства макроисторического обобщения/ объяснения/ понимания/ оценки. Причем, интерес современных исследователей к эвристическим возможностям цивилизационного подхода объясняется тем обстоятельством, что формационная формула в части своих концептуальных возможностей оказалась неточной. Об этом говорит не только факт крушения СССР и соц. лагеря, но и неспособность исторического материализма усматривать присущие самому актуальному социальному бытию имманентные противоречия, и на этом основании выстраивать стратегические планы и тактические сценарии. Об этом достаточно убедительно писал в своё время С.Г.Кара-Мурза: Кара-Мурза С.Г. Знову

Цивилизация: от локального к глобальному Граду

запитання до вождів. – К.: Оріяни, 1998. – С. 213 – 265 (глава 7. «Истмат и поражение советского проекта»). В таком случае правомерно утверждать, что теоретическое и идеологическое невежество вообще привело к искажению самого учения Маркса и к насилию над живой «материей» Истории. С другой стороны, признано: многократное усложнение драмы самого исторического процесса, - относительно аналитической и прогностической позиции К.Маркса и Ф.Энгельса, - сделали истматовскую схему крайне непродуктивной. На это обстоятельство в начале семидесятых указал Хайден Уайт, связывая методологию Маркса с механицистскими принципами миро- и историепонимания. – См.: Уайт Х. Метаистория. Историческое воображение в Европе XIX века/ Пер. с англ. под ред. Е.Г.Турбиной и В.В.Харитоновой. – Екатеринбург: Изд-во Уральского университета, 2002. – С. 326 - 379.

3. Шеррер Ю. Культурологія як ідеологічний дискурс// Історичні пошуки ідентичності: Українсько-німецький колоквиум/ Р.Козеллек, Ю.Шеррер, К.Сігов. – К.: Дух і літера, 2004. – С. 74 – 106.

4. Позволим себе процетировать, на этот счёт, мнение американского социолога Э.Валлерстайна, выступающего в роли критика «всеобщей модели будущего». Он полагает, что эта модель, - продукт усилий социальных теоретиков Запада XVI - XIX в.в., т.е. интеллектуальной культуры модернистской. После её исторической объективации, «мы должны признать специфический характер произведенного Европой переустройства мира, ибо только в этом случае мы сможем преодолеть его последствия и прийти к более универсалистской трактовке человеческих возможностей, к трактовке, в рамках которой можно будет не уклоняться от решения сложной и противоречивой проблемы соподчинения стремлений к истине и благу». – Валлерстайн Э. Многоликий европоцентризм. Обществоведческие дилеммы// Валлерстайн Э. Конец знакомого мира: Социология XXI века/ Пер. с англ. под ред. В.И.Иноземцева. – М.: Логос, 2003. – С. 247.

5. См.: Abdel-Malek, A. Social Dialectics. – London: Macmillan, 1981; Саїд Е.В. Орієнталізм/ Пер. з англ.. В.Щовкун. – К.: Видавництво Саломії Павличко «Основи», 2001.

6. Правда в исследовательской литературе встречаются нестандартные когнитивные приёмы. Например, современный американский социолог Питер Бергер, в предисловии к коллективному исследованию по культурной глобализации в различных регионах мира, пишет: «Нашу картину (современности –Д.М.) следует ещё больше усложнить, добавив к ней то, что можно было бы назвать *субглобализациями*, т.е. движениями, имеющими скорее региональный, чем глобальный размах». – Бергер П. Введение. Культурная динамика глобализации// Многоликая глобализация/ Под ред. П.Бергера и С.Хантингтона; Пер. с англ. В.В.Сапова под ред. М.М.Лебедевой. – М.: Аспект-Пресс, 2004. – С. 8 - 24 (курсив – П.Бергера). Не является ли использование данного приема свидетельством в пользу того, что цивилизации – это реальности, хотя и «втиснутые» в новое коммуникативное пространство?

7. В российской цивилиологии и культурологии уже сделаны серьезные шаги в деле понимания природы, специфики и реальных форм диалога цивилизаций. – См. напр.: Цивилизации. Вып. 7: Диалог культур и цивилизаций/ Отв. ред. А.О.Чубарьян. – М.: Наука, 2006.

8. Уже здесь, во введении, необходимо сделать важную оговорку: речь идет не столько о самих цивилизационных маркерах типа: «православно-славянская», «русская», «российская», «евразийская», «русско-евразийская» и т.д., которые возникли в ходе изучения объектной области путем вычленения предмета и формирования когнитивного образа цивилизации с присущими ему таксономическими характеристиками, сколько о цивилизационном спецификуме, определяющемся из

Цивілізація: від локального до глобального Граду

історического арґу, т.е. соціогенетически. В цьому плані тойнбініанська схематика цивілогенеза (материнсько-дочерніє відношення), являєтьсґ найбільше прийємлемою, хотґ не во всьом безупречною.

9. Іонов І.Н., Хачатурян В.М. Теорія цивілізацій від античності до кінца ХІХ віка. – Спб.: Алетейя, 2002.

10. Пахомов Ю.Н., Крымський С.Б., Павленко Ю.Н. Пути і перепутья сучасної цивілізації. – Київ: Наук. Думка, 1998; Павленко Ю.В. Історія світової цивілізації. Соціокультурний розвиток людства. Навч. Посібник. 2-є вид., стереотипне. – К.: «Либідь», 2000; Цивілізаційні моделі сучасності і їх історическіє корні/ Ю.Н.Пахомов, С.Б.Крымський, Ю.В.Павленко і др. Під ред. Ю.Н.Пахомова. – Київ: Наук. думка, 2002; Павленко Ю.В. Історія світової цивілізації. Філософський аналіз. – Київ: Фенікс, 2002; Цивілізаційна структура сучасного світа. В 3-х. томах. Т.1. Глобальні трансформації сучасності/ Під ред. академіка НАН України Ю.Н.Пахомова і доктора філософських наук Ю.В.Павленко. – Київ: Наукова думка, 2006.

11. Речь идет об известной идее американского цивилизационщика Дэвида Уилкинсона о «центральной цивилизации». Мировая история, согласно Уилкинсону, всегда несла в своей структуре (независимо от смены мировых этнических и политических декораций) «центральную цивилизацию», рожденную из слияния цивилизаций Древнего Египта и Месопотамии, и по мере усиления культурных, военных и торговых контактов, вобравшая в себя иные цивилизации. Ситуация конституирования материи истории «мировой цивилизацией» по «всем азимутам», имеет свое продолжение в средиземноморской цивилизации, а в последующем, - в западной. «Притирка» цивилизаций по культуроборазующим, конфессиональным, этническим, социальным, регулятивным принципам здесь обеспечена позитивным влиянием «центральной цивилизации», выступающей в роли интегратора социально-исторических систем и образуемых ими потоков. – Wilkinson D. Central Civilization // Comparative Civilization Review. – Vol. 17. – P. 31 – 59.

12. Кузык Б.Н., Яковец Ю.В. Цивілізації: теорія, історія, діалог, майбутнє: в 2 т. Т.1. Теорія і історія цивілізацій. – М.: Інститут економіческих стратегій, 2006. – С. 116 – 119.

13. Яковец Ю.В. Глобалізація і взаємодія цивілізацій. – 2-є изд. перераб. і доп. – М.: ЗАО Изд-во «Економіка», 2003. – С. 47 – 49.

14. Іонов І.Н., Хачатурян В.М. Указ. соч... С. 56 і сл.

15. Бойченко І.В. Філософія історії як монадологія: постнекласичний цивілізаційний проєкт // Totallogy-XXI (другий і третій випуски). Постнекласичні дослідження. – Київ: ЦГО НАН України, 1999. – С. 222 – 251.

16. Белов А.В. Культура глазами философов-органицистов. – Ростов-на-Дону: СКНЦ ВШ, 2002. – 180 с.

17. Данилевский Н.Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политическіє відношення славянського світа к германо-романському. 6 – е изд.– Спб.: Изд-во Спб. університета; Глагол, 1995.

18. Весьма примечательно, что в российской культурологии предложена теорія культурогенеза, обьясняющая – в том числе, - соціокультурную специфіку макроісторических систем. - Флиер А.Я. Структура і динаміка культургенетических процесов. Дисс... д-ра філософ. наук: 170008. – Москва, 1995; Он же. Культурологія для культурологов. Учебное пособие для магистрантов і аспирантов, докторантов і соискателей, а также преподавателей культурологи. – М.: Академіческий Проєкт; Екатеринбург: Деловая книга, 2002.

19. Данилевский Н.Я. Ук. соч... С. 406 і сл.

Цивилизация: от локального к глобальному Граду

20. Там же.

21. Даже такой маститый автор как Вильгельм Дильтей, при попытке умозрительного построения исторического мира средствами «наук о духе», требовал следовать правилу: «всякая операция наук о духе, производимая с такими внешними фактами (право, религия, искусство, исторические структуры и субъекты как физическая сторона истории – Д.М.), имеет дело лишь со смыслом и значением». – Дильтей В. Собрание сочинений: в 6 т. Т. 3. Построение исторического мира в науках о духе. – М.: Три квадрата, 2004. – С. 163. Вместе с тем «смысл» и «значение», как категории историезнания, соотносимы с жизненными единствами человеческих индивидов и сообществ. Акты и действия субъектов истории доступны для герменейи, но не исчерпывающим образом, ибо история – незавершена, а постигающий её субъект обязан руководствоваться «историческим сознанием конечности любого исторического явления». Глубины же самой жизни, недоступные наблюдению, рефлексии и теории, открываются в переживании. – Там же, с. 255.

22. Вебер М. Город// Вебер М. Избранное. Образ общества. – М.: Юрист, 1994. – С. 309 - 446.

23. Еліас Н. Процес цивілізації. Соціогенетичні та психогенетичні дослідження/ Пер. з нім. – К.: Видавничий дім «Альтернативи», 2003.

24. Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. Т.1. Гештальт и действительность/ Пер. с нем., вступ ст. и примеч. К.А.Свасьяна. – М.: Мысль, 1993.

25. Горан В.П. Древнегреческая мифологема судьбы. – Новосибирск: Наука, Сиб. от-ние, 1990.

26. Чумаков А.Н. Метафизика глобализации. Культурно-цивилизационный контекст. Монография. – М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2006.

27. Рашковский Е.Б., Хорос В.Г. Мировые цивилизации и современность (к методологии анализа)// Мировая экономика и международные отношения. – 2001. - № 12. – С. 33 – 41 (статья первая).

28. Толстых В.И. Цивилизация// Новая философская энциклопедия: в 4 т.т. Т. 4. – М.: Мысль, 2001. – С. 332 – 335.

29. Сорокин П.А. Социальная и культурная динамика/ Пер. с англ., вст. статья и комментарии В.В.Сапова. – М.: Астрель, 2006.

30. Сорокин П.А. Общие принципы цивилизационной теории и её критика// Сравнительное изучение цивилизаций: Хрестоматия. Учеб. пособие для студентов вузов/ Сост., ред. и вступ. ст. Б.С.Ерасов. – М.: Аспект-Пресс, 1998. – С. 47 – 54.

31. Напр.: Померанц Г. Теория субэкумен и проблема своеобразия стыковых культур// Померанц Г. Выход из трансa. – М.: Юрист, 1995. – С. 205 – 227. Здесь Г.Померанц, в частности, говорит о структурной упорядоченности истории на «глобальные регионы» или «коалиции культур» - средиземноморскую (модифицированную в Западном и Ближневосточном вариантах), индийскую и китайскую. Все четыре субэкумены квалифицируются им как «общечеловечные, суперэтнические, наложенные на различия народных культур, подчинив их себе, и в то же время... по отношению к другим субэкуменам являющиеся индивидуальными культурами». - Там же, с. 211. Лицо, характер и стиль культуры определяются через самостоятельную мировую религию, философию, язык, кроме того, наличие Текста и слова. Взятые вместе, эти основания культуры (и цивилизации), - помимо своих основных задач, - создали мощные «панрелигиозные», внутрикультурные, межэтнические, межсоциальные связи и скрепы. С другой стороны, «культурная коалиция», будучи незамкнутым только «на себя», стремится к диалогу

Цивилізація: від локального до глобальному Граду

(рівноправному співробітництву) в сфері вищих смислів, відповідно, поверх географічних і політичних меж.

32. Парсонс Т. К загальної теорії дії. Теоретичні основи соціальних наук// Парсонс Т. О структурі соціального дії. – Вид. 2-е. – М.: Академічний проєкт, 2002. – С. 415 – 562.

33. Парсонс Т. Система сучасних суспільств / Пер. з англ. Л.А.Седова і А.Д.Ковалева. Під ред. М.С.Ковалевої. – М.: Аспект-Прес, 1998.

34. Тойнбі А.Дж. Постигнення історії: Пер. з англ./ Сост. Огурцов А.П.; Вступ. ст. Уколовой В.И.; Закл. ст. Рашковского Е.Б. – М.: Прогрес, 1991.

35. Тойнбі А.Дж. Дослідження історії. Том 2. / Пер. з англ. В.Митрофанова, П.Тарашука. – К.: Основи, 1995.

36. Конрад Н.И. Неопубліковані роботи. Письма. – М.: РОССПЭН, 1996.

37. Человек должен выбирать сам. Диалог Тойнби – Икеда / Пер. с англ. Б.Л.Губмана и др. – М.: ЛЕАН, 1998.

38. Развивая эту посылку А.Дж.Тойнби и более ранний тезис О.Шпенглера, американский культурантрополог Альфред Луис Крёбер дал такое определение стиля цивилизации: «Стиль – это последовательный, самодостаточный способ выражения некоторого поведения или осуществления некоторого рода действий» – Крёбер А.Л. Стиль и цивилизации// Крёбер А.Л. Избранное: Природа культуры / Пер. с англ. – М.: РОССПЭН, 2004. - С. 903. Такое расширенное понятие стиля (по сути – сверхстиля) формируется из представления о возможной-и-реальной совокупности отдельных стилей (этнос, искусство, философия, наука и т.д.), имевших место в какой-либо цивилизации, с учетом их взаимодействия и взаимовлияния. Более того, стиль проявляет себя во времени, как «устойчивая форма». Но в отличие от Шпенглера, Крёбер полагает, что стиль целиком не выводится из «прасимвола» (к примеру, для западной цивилизации – соборы, контрапункт, математический анализ, кредит и часы, - стилевая манифестация прасимвола «бесконечного пространства»), он кумулятивен, ибо конституируется самим ростом культуры, процессом созидания культурных форм и собственно стилеобразованием. – Там же, с. 872. Для Тойнби же, эта проблема носит социогенетический смысл, поскольку религиозные и культурные компоненты как основания стилевыражения (хабитуса), с одной стороны – наследуются, а с другой, - преформируются в ходе реализации творческого задания Вселенской церковью и «универсальным государством».

39. Гірц К. Релігія як культурна система// Гірц К. Інтерпретація культур: вибрані есе/ Пер. з англ. – К.: Дух і Літера, 2001. – С. 104 – 150.

40. Тойнби А.Дж. Цивілізації перед судом історії// Тойнби А.Дж. Цивілізація перед судом історії. Збірник / Пер. з англ. І.Е.Киселевої і М.Ф.Носової. – М.: Вид. група «Прогрес» - «Культура»; СПб.: «Ювента», 1995. – С. 19 – 154.

41. Тойнби А.Дж. Мир и Запад// Цивілізації перед судом історії// Тойнби А.Дж. Цивілізація перед судом історії. Збірник / Пер. з англ. І.Е.Киселевої і М.Ф.Носової. – М.: Вид. група «Прогрес» - «Культура»; СПб.: «Ювента», 1995. – С. 155 - 194.

42. Блок М. Главные аспекты одной цивилизации// Блок М. Бои за историю/ Пер с фр. А.А.Бобовича, М.А.Бобовича и Ю.Н.Стефанова. – М.: Наука, 1991. – С. 282 – 346.

43. См.: Полис. – 1994. - № 1. – С. 49 – 57.

44. Хорд Дж. Система формального знания как основание цивилизации// Сравнительное изучение цивилизаций: Хрестоматия. Учеб. пособие для студентов вузов/ Сост., ред. и вступ. ст. Б.С.Ерасов. – М.: Аспект-Прес, 1998. – С. 112 – 115.

Цивилизация: от локального к глобальному Граду

45. Напр. при рассмотрении проблемы обрушения советской цивилизации: Кара-Мурза С.Г. Советская цивилизация. Кн. 1. От начала до Великой Победы. – М.: Изд-во ЭКСМО-Пресс, 2002.; Он же. Советская цивилизация. Кн. 2. От Великой Победы до наших дней. – М.: Изд-во ЭКСМО-Пресс, 2002.

46. Шелер М. Философское мировоззрение// Шелер М. Избранные произведения / Пер. с нем А.Денежкина. – М.: Гнозис, 1994. – С. 5 – 14.

47. Степин В.С. Теоретическое знание. – М.: Прогресс-Традиция, 2003.

48. Эйзенштадт Ш. Революция и преобразование обществ. Сравнительное изучение цивилизаций/ Пер. с англ. – М.: Аспект-Персс, 1999.

49. Дюмон Л. Эссе об индивидуализме/ Пер. с фр. А.Д.Гарькавого. – Дубна: Издательский центр «Феникс», 1997.

50. Kavolis V. Civilization Analysis as a Sociology of Cultur. – N. Y.: Columbia univ. press, 1995.

51. Козин Н.Г. Постижение России. Опыт историософского анализа. – М.: Алгоритм, 2002. - 656 с.

52. Бурдые П. Социология политики: Пер. с фр./ Сост., общ. ред. и предисл. Н.А.Шматко. – М.: Socio-Logos, 1993.

53. Концепт «социокультурное проектирование», по мнению российских авторов В.И Курбатова и О.В.Курбатовой, связан со «специфической технологией, представляющей собой конструктивную, творческую деятельность, сущность которой заключается в анализе проблем и выявлении причин их возникновения, выработке целей и задач, характеризующих желаемое состояние объекта (из сферы проективной деятельности), разработке путей и средств достижения поставленных целей». – Курбатов В.И., Курбатова О.В. Социальное проектирование: Учебное пособие. – Ростов-на-Дону: Феникс, 2001. – С. 86. При наличии двух масштабов проектов: а) в виде составной части некоторой программы, которая обязана конкретизировать и содержательно наполнить приоритетные направления социокультурной жизни какой-либо территории; б) как самостоятельного варианта решения локальной проблемы, адресованной конкретной аудитории (там же, с. 88), они имеют одну и ту же функцию, - быть средством сохранения или воссоздания социальных явлений и культурных феноменов. Само же сохранение или воссоздание возможно при опоре на сложившийся нормативный (ценностный) базис.

54. См.: Луков В.А. Социальное проектирование: учеб. пособие. – 6-е изд., испр. – М.: Изд-во Московского гуманитарного университета, 2006. – С. 15 - 21. Вообще, В.А.Луков формально определяет *социальный проект* как сконструированное инициатором социальное нововведение, целью которого является создание, модернизация или поддержание в изменившейся среде материальной или духовной ценности, которое имеет пространственно-временные и ресурсные границы и воздействие которого на людей признается положительным по своему социальному значению. – Там же, с. 36.

55. Лісовий В.С. Культура – ідеологія – політика. – К.: Видавництво ім. Олени Теліги, 1997.

56. Кантор К.М. Два проекта всемирной истории// Вопросы философии. – 1990. - № 2. – С. 76 – 86; Он же. Двойная спираль истории: Историософия проектизма. Т.1: Общие проблемы. – М.: Языки славянской культуры, 2002; Он же. Глобализация? – Да! Но какая?// Вопросы философии. – 2006. - № 1. – С. 25 – 37.

57. Причем, для российского автора важно само соотношение двух парадигмальных проектов, а именно отношение марксизма к своему парадигмальному предшественнику. Аналитическая часть, состоявшая в перепрочтении работ классиков под углом зрения их отношения к христианству, показала: «Марксизм, как и

Цивилизация: от локального к глобальному Граду

христианство, является идеологией освобождения человеческой личности». – Кантор К.М. Два проекта... С.84. Но спрашивается: какого освобождения? внутреннего (освобождения от греха) или внешнего (капиталистической эксплуатации)? освобождения во имя чего: для уподобления Творцу или самодостаточной свободы индивида? Впрочем, эти вопросы носят риторический характер, поскольку оба проекта имеют общее основание: «между социализмом Христа и социализмом Маркса нет различий...». – Там же, с. 85.

58. В первом случае, сознание – в силу его противоречивой природы, – не гарантирует совпадение замысла и результата, во втором же, напротив, такое совпадение оказывается в принципе возможным: Кантор К.М. Двойная спираль истории: Историсофия проектизма. Т.1: Общие проблемы. – М.: Языки славянской культуры, 2002. – С. 11.

59. Для Карла Моисеевича Кантора Бог является Парадигмой (с большой буквы) истории, но он как Парадигма «нуждается в сотворчестве, в парадигмальных проектах созданного им человека». – Кантор К.М. Двойная спираль... С. 34.

60. Крымский С.Б. Проект и проектирование в современной цивилизации// Крымский С.Б. Экспликация философских смыслов. Изд. доп. – М.: Идея-Пресс, 2006. – С. 142 – 154.

61. То фундаментальное противоречие, о котором писали многие философы истории от Евсевия и Августина – до Гегеля и Бердяева, а именно: о невозможности простого перехода из относительного (временного) измерения Истории к абсолютным величинам – эсхатону, парусии, Царству Божию, имеет, пожалуй, единственное теологическое решение: «Трансцендирующее историю содержание и ядро Церкви (Христос – Д.М.) есть то последнее, что Творец даровал человеческой истории, чтобы изнутри привести её к самоосуществлению». – Х.У. фон Бальтазар. Теология истории. – М.: Институт философии, теологии и истории св.Фомы, 2006. – С.125.

62. Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне. Пер. с нем. – М.: Издательство «Весь мир», 2003.

63. Козловски П. Миф о модерне: Поэтическая философия Эрнста Юнгера/ Пер. с нем. – М.: Республика, 2002.

64. Конечно, можно как американские интеллектуалы М.Харт и А.Негри редуцировать цивилизационную структуру современной истории к Империи («центральной цивилизации», наконец-то достигшей масштабов планеты?), усматривая в последней «систему пространственной всеобщности, то есть по сути, власти над «цивилизованным» миром». – Харт М., Негри А. Империя / Пер. с англ., под ред. Г.В.Каменской, М.С.Фетисова. – М.: Праксис, 2004. – С. 14. Но вопрос о том, давали ли Китай, Россия, Индия или та же исламская цивилизация согласие на господство западных ценностей и институтов, остается открытым. Об этом подробнее: Неклесса А. Глобальный град: творение и разрушение// Новый мир. – 2001. - № 3. – С. 127 - 152.

65. Ерасов Б.С. Цивилизации: универсалии и самобытность. – М.: Наука, 2002.

66. Проект «русская доктрина» был обнародован в Свято-Даниловом монастыре 15 августа 2007 года и издан отдельной книгой: Русская доктрина (Сергиевский проект)/ Под ред. А.Б.Кобякова и В.В.Аверьянова. – М.: Яуза-пресс, 2007. – 864 с.

67. См.: Проект Россия. – М.: ОЛМА Медиа Групп, 2007; Проект Россия. Вторая книга. Выбор пути. – М.: Эксмо, 2007.

68. В данном пункте следует оговорить место марксистско-ленинского и сталинского проектов в становлении цивилизации. Например, Юрий Пивоваров видит в марксизме-ленинизме своеобразное дополнение к двум другим идеологическим звеньям цивилизационного формообразования: «Москве – Третьему Риму» и «Православию. Самодержавию, Народности», причем в виде реализации исторической,

Цивилизация: от локального к глобальному Граду

евразийской по масштабам, задачи конституирования *народности* институтом коммунистической Власти. – Пивоваров Ю.В. Полная гибель всерьез: Избранные работы. – М.: РОССПЭН, 2004. - С.182 – 189. При этом Пивоваров прекрасно понимает духовную природу связи («внутренней, сущностной, органической» - в его терминах) социальных элементов, которую пыталась породить православная цивилизация при строительстве империи, как и то, что такая связь (вспомним хотя бы ГУЛАГ) внутри советского целого попросту отсутствовала.

69. Холмогоров Е.С. Русский проект: Реставрация будущего. – М.: Изд-во Алгоритм, Изд-во Эксмо, 2005. – С. 92 - 177. Вводя в оборот понятие «национальный проект» он, тем не менее, апеллирует и к православию как сверхнациональной идеологии, и к этнокультурной специфике конкретного исторического этапа. Отсюда следует, что «Киевский проект» - это военно-торговый проект, «Московский проект» – это сакральный или монастырский, «святорусский» проект, «Московско-Петербургский» – имперский проект, «Советский» - цивилизационный, организационно-технологический. Понятно, что Холмогоров исходит из определенного понимания народа, нации и цивилизации, тем более связывая их в определенную эволюционную схему развития субъекта проектирования и коррекцию исходного проективного задания. Но нас заботят следующие вопросы: что же на самом деле мобилизует духовную, интеллектуальную и физическую энергию «локального человечества», включая цели современного русского проекта по реставрации будущего? Каковы всё же реальные исторические формы реализации проекта, - «земля русская», «гардарики», «православное царство», «православная империя», «остров Россия» или восточнохристианская цивилизация как единство многообразного? Наконец, кто выступает реальным субъектом историческое творчество в Евразии?

70. Гумилев Л.Н. Древняя Русь и Великая степь. – М.: Мысль, 1989.

**ГЛАВА 2.
ПРОБЛЕМА ТИПОЛОГИЗАЦИИ И КЛАССИФИКАЦИИ
ЦИВИЛИЗАЦИЙ**

1. Затруднения классификации локальных цивилизаций.

Классификация локальных цивилизаций – один из наиболее дискуссионных вопросов формирующейся цивилилогии. Чтобы убедиться в этом, достаточно вспомнить тот разброс в определении численности существующих цивилизаций, который наблюдался (и наблюдается ныне) в философской и исторической литературе. Так, например, О.Шпенглер выделял 8 типов культур, прошедших тысячелетний жизненный цикл и переродившихся в закостенелые техногенные цивилизации; Н.Я.Данилевский называет 10 культурно-исторических типов; А.Дж.Тойнби анализирует 21 цивилизацию, хотя, по словам проф. В.И.Уколовой, «к концу своего многотомного сочинения по ходу дела утрачивает 8, но, кажется, не дает себе труда заметить потерю, увлекаемый потоком движения или неподвижности истории» [1, с.8].

Объективная сложность построения классификации локальных цивилизаций объясняется несколькими моментами.

Во-первых, каждый, кто пытается как-то «упорядочить» цивилизационное пространство (см., например, [2]), сталкивается с естественным желанием не только зафиксировать настоящее положение дел, но и обнаружить в историческом прошлом образования, являющиеся предшественниками современных цивилизаций. Так, например, нынешняя западная цивилизация, имеющая тенденцию к размежеванию собственно европейской, североамериканской и австралийской (океанической) ветвей, выросла на почве древнегреческой, римской, византийской, новоевропейской культур, равно как в современной исламской цивилизации необходимо различать корни арабской, османской, иранской, вавилонской, египетской и проч. цивилизаций прошлого. Если принять их за рядоположенные структуры, то мы столкнемся с необходимостью создания, как минимум, неоднородной классификации с поиском иерархических зависимостей между составляющими ее элементами. В противном случае переплетение «цивилизационной статики» и «цивилизационной динамики» может привести исследователя к путанице, подобно той, которая была выявлена Питиримом Сорокиным у А.Дж.Тойнби.

Во-вторых, чрезвычайно сложно, практически невозможно найти единый универсальный критерий, который позволил бы развести локальные цивилизации по классам. Современная цивилилогия предполагает «по умолчанию» мультикритериальность данного процесса.

Цивилизация: от локального к глобальному Граду

К проблеме поиска критерия классификации цивилизаций мы еще вернемся.

В-третьих, на логическую стройность классификации негативно влияет тот факт, что цивилизации, по словам Тойнби, представляют из себя нечто вроде живого тела. Они не существуют в виде раз и навсегда определившейся имманентной сущности, напротив, они взаимообогащаются, взаимодействуют друг с другом. Ни одна из известных историкам локальных цивилизаций не развивалась абсолютно изолированно, так сказать, «в чистом виде», то есть не была лишена прямого или косвенного воздействия со стороны прочих цивилизаций. Разновидности такого воздействия могут быть представлены в виде спектра от полного завоевания, уничтожения или ассимиляции (цивилизации доколумбовой Америки) до знакомства и использования в быту и производстве достижений иной цивилизации (порох, компас, бумага попали в Европу из Китая). Из названного взаимного влияния вытекает проблема идентификации так называемых «лимитрофов». Дело в том, что цивилизации не есть раз и навсегда застывшими монолитами, они «пульсируют», расширяя и сужая свои локусы. История цивилизаций столь долга, сложна и многоаспектна, что конкретное общество в периоды расцвета ближайшей цивилизации может уверенно включать себя в состав последней, а в период заката – испытывать затруднения в таком включении или даже вообще идентифицировать с иной, занявшей место закатившейся, растущей цивилизации. Особенно это касается пограничных обществ, «людей фронта», которые остро ощущают на себе вызов собственной идентичности, вследствие конкуренции двух и более цивилизаций.

В-четвертых, что вытекает из предыдущего, построение четкой и однозначной классификации цивилизаций осложняется модернизационными и глобализационными процессами, стирающими культурную специфику и «размягчающими» межцивилизационные границы. Данная тенденция становится ареной политических спекуляций. В современный период информационных войн и расцвета методик манипуляции массовым сознанием политтехнологи ловко выстраивают из подлинно исторических фактов-кирпичиков умозрительные конструкции, «неопровержимо» свидетельствующие об «изначальной» принадлежности данного народа (государства, региона) к желаемой цивилизации. Здесь нет надобности приводить пример нашей страны, в которой многовековой опыт жизни в составе восточнославянской цивилизации отрицается в угоду одновекторного «европейского выбору Украины», важно подчеркнуть, что в политически заидеологизированном проблемном поле современной цивилиологии желаемое часто принимается за действительное.

Наконец, в-пятых, существуют трудности собственно методологического характера, когда исследователи не видят разницы

Цивилизация: от локального к глобальному Граду

между процедурами типологизации и классификации. Между тем, это две хоть и близкие, но все же отличные друг от друга мыслительные операции, на различении которых настаивают многие методологи науки.

2. Типология и классификация.

В современной литературе присутствует обширный диапазон мнений по поводу соотношения понятий «типология» и «классификация». Есть авторы, которые считают, что классификация – частный случай типологизации, соответственно, тип шире, чем класс. При этом под типологией понимается «метод научного познания, в основе которого лежит расчленение систем объектов и их группировка с помощью типа, т.е. обобщенной, идеализированной модели. Типология используется в целях сравнительного изучения существенных признаков, связей, функций, отношений, уровней организации объектов, как сосуществующих, так и разделенных во времени...» [3, с.70]. По мнению проф. А.П.Огурцова, типология может основываться на понятии типа как основной логической единицы расчленения исследуемой реальности либо использовать иные логические формы: классификацию, систематику, таксономию.

Существует и иная точка зрения, в соответствии с которой классы, напротив, включают в себя типы, а классификация основывается на типологизации. В частности, проф. А.И.Ракитов считает, что «типология оказывается особым, притом весьма важным, видом классификации, учитывающим специфику развивающихся систем» [4, с.95-96].

Подобные разночтения в интерпретации зачастую приводят к тому, что некоторые исследователи вообще не видят разницы между обеими процедурами. На наш взгляд, типологизация (типизация) и классификация – достаточно близкие друг к другу логико-познавательные операции, различие между которыми ощутимо на уровне нюансов. В основе обеих процедур лежит мысленное распределение конкретных предметов по группам, как бы они не назывались – типами или классами. По Э.Кассиреру, такое распределение восходит к установлению пространственной локализации объектов. Самым элементарным способом типизации (или классификации) выступает дихотомия – образование бинарных оппозиций, продуктом которой является диада. Более сложный вариант классификации – крест как наложение друг на друга двух разных бинарных оппозиций, затем следуют тетрады и триады, появляющиеся в результате медиации (опосредования) [5, с.47].

Общим моментом для типологизации и классификации является необходимость выделения критерия, то есть признака, на основании которого осуществляется группировка.

Методологическое разведение понятий «типологизация» и «классификация», равно как и процедур, ими обозначаемых, становится оправданным, если проанализировать состояние системы, внутри которой

Цивилизация: от локального к глобальному Граду

данные процедуры осуществляются. Так, типология более уместна в случае анализа разнородной, еще только становящейся системы, где группировке подлежат сходные по некоторым параметрам элементы. Классификация применяется, преимущественно, для расчленения уже целостной системы на части, о чем свидетельствует опыт Сервия Тулия, который разбил по имущественному признаку все население Древнего Рима на пять разрядов, впервые в истории применив к ним термин «класс» (classis) [6, с.49].

Процедура типологизации активно используется в социологии, антропологии и социальной психологии, где «в любой реакции человека на ситуацию, поступок, подсознательное действие можно увидеть типическое. Такое восприятие соотносится с представлением о принадлежности к группе, определяется историей группы. Позиция социального агента в структуре социальных групп принуждает воспроизводить групповые социальные представления. В совместной деятельности группы возникает общая порождающая матрица практик людей – социальных агентов, которые живут в сходных социальных условиях. Эта общность проявляется в сходстве биографий» [6, с.42].

Продукт типологизации – тип – вычленяется путем анализа разнообразных качеств и свойств множества элементов системы и поиска существенных признаков, становящихся в результате этого поиска критерием типологизации. Типологизация, по мнению Н.Н.Козловой, есть специфический, носящий качественный характер способ познания законосообразности социокультурной реальности. «Тип – объект, выделяемый и рассматриваемый в качестве представителя множества объектов. Тип – своего рода шаблон. Его можно сравнить с музыкальной партитурой. Партитура – шаблон, порождающий мелодическую структуру и позволяющий использовать шаблон неоднократно. Возможно множество интерпретаций одного и того же произведения. В нашем случае речь идет о человеке – представителе социального класса или группы. Тип конституируется через телесные и ментальные практики, через жизненные стили» [6, с.42].

Классификация изначально предполагает некую целостность и законченность анализируемой системы, определенную степень ее зрелости, когда осмыслены основные закономерности ее развития. Именно эти закономерности позволяют выделить критерий, на основе которого в последующем осуществляется разбивка целостной системы на классы: уровни, разряды, отряды и проч. «Классификация иерархических систем допускает изменение исходного набора признаков при переходе с одного уровня на другой. Однако во всех случаях предполагается, что классификация осуществляется по отношению к «готовой», завершившейся, созданной системе. Именно такими были знаменитая линнеевская классификация живых организмов и многочисленные

Цивилизация: от локального к глобальному Граду

классификации, построенные астрономами, физиками, математиками, экономистами и даже социологами, где классифицируемые объекты или системы рассматривались как данное, готовое» [4, с.94].

Иными словами, отмечая условность разведения типологизации и классификации, необходимо отметить, что между этими процедурами все же существуют отличия.

Во-первых, критерии типологизации являются таким же необходимым продуктом данной процедуры как и сами типы, в то время как критерии классификации представляют из себя признаки, уже существующие на момент начала разделения объекта на классы.

Во-вторых, типологизация осуществляется в гетерогенной среде, а классификация – в гомогенной.

В-третьих, в типологизации группировка осуществляется «от единичного к особенному», а в классификации – «от общего к особенному».

В-четвертых, и логически, и хронологически типологизации более характерны для ранних этапов развития науки, а классификации требуют определенной зрелости последней.

Определившись, таким образом, с особенностями типологизаций и классификаций, попытаемся далее применить обе процедуры к локальным цивилизациям.

3. Варианты типизации локальных цивилизаций.

Итак, всемирная история предоставляет исследователю богатейший материал для цивилизологических обобщений и группировок цивилизационных общностей. Описывая их основные качества и свойства, мы сравниваем и сопоставляем друг с другом существующие - и существовавшие в прошлом – цивилизации, фиксируя сходство и различие этих свойств. В результате вычленяются некие типы (ср. веберовский «идеальный тип»), а также параллельно вырисовывается критерий их вычленения.

Наглядным примером подобной типологизации выступает группировка локальных цивилизаций по географическому признаку. Среди них можно выделить «речные», «горные», «островные», «пустынные» и т.п. типы цивилизаций. Типологизация на основе *географического (ландшафтного) критерия* – одна из наиболее простых, поскольку осуществляется в результате описания внешних, объективно существующих черт. Можно сказать, что ландшафтный критерий «лежит на поверхности».

Действительно, коль скоро интересующие нас социальные образования локализованы в пространстве, то вполне логично будет предположить, что на их качественную специфику оказывают значительное воздействия факторы окружающей среды. Сторонники

Цивилизация: от локального к глобальному Граду

географического детерминизма несколько абсолютизировали степень такого воздействия, однако мы не можем отрицать своеобразия, например, горных цивилизаций доколумбовой Америки (инки, ацтеки) или островных цивилизаций Карибского моря, Индийского и Тихого океанов.

При этом, ландшафтный критерий более эффективен при типологии древних цивилизаций, когда у их представителей (цивилофоров) лишь закладывались основы специфического мировидения, отличающего их от представителей иных цивилизаций. Окружающий пейзаж, рельеф местности, отдельные выдающиеся объекты природы – в статике, а стихийные бедствия, атмосферные и гидросферные процессы (осадки, ураганы, цунами и т.п.) – в динамике составляют ту основу, из которой черпается содержание мифов, архетипов и ментальных стереотипов, превращающихся впоследствии в «ценностное ядро» соответствующей цивилизации.

В основе этого ядра лежит сложный перцептивный процесс, тесно связанный с пространственным окружением. В зависимости от доминирующего рельефа местности складывается преимущественно горизонтальный (равнины) или вертикальный (горы) тип пространственного восприятия. В частности, американские исследователи М.Сигалл, Д.Кэмпбелл и М.Херскович в своем труде «Влияние культуры на визуальное восприятие» убедительно доказали, что западные люди, особенно горожане, живущие в окружении прямоугольных построек, более чувствительны к геометрическим иллюзиям (эффект Мюллера-Лайера), в то время как представители равнинной африканской цивилизации склонны к иллюзиям перспективы.

Говоря о ландшафтном критерии типологии цивилизаций, следует учитывать, что в данном случае природа сама диктует человеку условия адаптации, формирует соответствующий природосообразный образ жизни, что не только не отделяет одних цивилизаций от других, но, напротив, сближает их. Приведем лишь один пример. «Далеко друг от друга лежат Швейцария и Непал. Их истории никогда не пересекались. Жители Швейцарии и Непала принадлежат к разным расам, говорят на совсем несхожих языках, находятся на разных уровнях развития. Но обе эти страны – горные. И в жизни обитателей высокогорных районов обоих государств исследователи видят множество общих черт. И тут и там от пастушьих домиков на высокогорных лугах извилистые тропы ведут к деревьям, расположенным на пологих склонах. И тут и там сады примыкают к двухэтажным домам с двускатными крышами, в которых люди живут на втором этаже, а первый этаж – для скота. И тут и там оконные рамы покрывают сложным резным узором. И у швейцарских горцев, и у непальцев большая часть жизни протекает на кухне, где стоят массивные столы и дымят открытые очаги. Очень схожи и способы ведения хозяйства. У каждой семьи есть небольшие поля и покосы у самой

Цивилизация: от локального к глобальному Граду

деревни, а кроме того, более отдаленные участки земли на горных склонах. Но сами высокогорные луга находятся в Непале, а частично и в Швейцарии в собственности деревни» [7, с.17].

Подобное сходство объясняется тем, что возможно не так уж много вариантов приспособления человека к суровым условиям существования в горах или другой географической среде. Эти варианты оказывают определяющее воздействие на способы ведения хозяйства, на социальную структуру, на политический строй, детерминируют строгую иерархию горных кланов, жесткую дисциплину, подчеркнуто уважительное отношение к пожилым людям, независимо от того, где – в Швейцарии или Шотландии, в Тибете или на Кавказе, т.е. в различных цивилизационных образованиях, протекают описываемые процессы.

Из приведенного примера хорошо видно, что конкретная цивилизация может быть отнесена не к одному единственному, а к различным типам, если обратиться к другим критериям. Не претендуя на законченность, попытаемся определить некоторые из них.

Иногда в литературе, хотя и не так часто, в качестве критерия типизации цивилизаций используется *расовый* признак. Соответственно, представителями расово-антропологического направления выделяются белая, черная, желтая цивилизации. Несмотря на кажущуюся простоту и «наглядность», - с первого взгляда видно, к какой «цивилизации» следует отнести данного индивида - выбор расового критерия не соответствует масштабу цивилизаций как таковых. Даже не принимая во внимание, что расовые теории, обосновывающие полноценность и неполноценность, историчность и неисторичность рас, окончательно дискредитировали себя в XX веке, расовый фактор вряд ли может быть применим для анализа, например, латиноамериканской или исламской цивилизаций, в которых чрезвычайно высока степень метисации.

Несколько ближе к истине обстоит дело с цивилизационными типами, выделенными на основе *этнического критерия*. Автор оригинальной теории пассионарности Л.Н.Гумилев разработал иерархическую структуру этносферы, высший уровень которой занимают так называемые «суперэтноты», которые ничем не отличаются от интересующих нас локальных цивилизаций. Напомним, что сам Гумилев определял этнос как «коллектив, отличающийся от других этносов стереотипом поведения и противопоставляющий себя всем другим» [8, с.51]. В такой интерпретации суперэтноты (мусульманский, западноевропейский, российский миры) состояли из этносов, которые в свою очередь делились на субэтноты, конвексии (группы людей с однохарактерным бытом и семейными связями) и консорции (от лат. *sors* – судьба, группы людей, объединенных одной исторической судьбой). Если продлить эту структуру, то «на порядок ниже мы обнаружим одного человека, связанного с его окружением... спустившись еще на порядок, мы

Цивилизация: от локального к глобальному Граду

встретимся не с полной биографией человека, а с одним из эпизодов его жизни» [7, с.22].

Как видим, в гумилевской интерпретации цивилизации, они же миры, они же суперэтноты относятся к природно-географическим динамическим системам, в состав которых входят «не только люди, но и элементы ландшафта, культурные традиции и взаимосвязи с соседями» [8, с.100]. Появление таких систем есть следствие неравномерного распределения по поверхности планеты космической энергии, трансформируемой в живом веществе антропосферы в пассионарные толчки. Многие исследователи указывают на размытость понимания сущности этнического феномена Л.Н.Гумилевым, когда этносами именуются и французы, и христиане, и казаки, то есть общности, основанные на сходстве национальных, религиозных, сословных черт и т.д. Поэтому в современной этнологии неоднократно предпринимались попытки уточнить критерии выделения этнического с привлечением политических, лингвистических и конфессиональных факторов.

С поправкой на макросоциальный уровень названные критерии типизации присутствуют и в цивилилогии.

Политический критерий нашел отражение в отождествлении локальных цивилизаций с теми социально-политическими организмами, которые в государственных границах закрепляли цивилизационное своеобразие. Под империями традиционно принято понимать «великие государства, имеющие обширные колониальные владения», находящиеся, как правило, под властью монарха-императора. Выделяя признаки империй, А.Шопар-Ле Бра отмечал следующие моменты:

- 1) территория империи должна быть существенно большей, чем средняя (для данной эпохи и данного региона) территория государства;
- 2) империя всегда этнически неоднородна;
- 3) империя имеет относительно больший период существования;
- 4) власть в империи монолитна и находится в руках одной личности или одной партии;
- 5) империям присуще стремление к неограниченной гегемонии [Цит. по: 10, с.14].

«К империям, - отмечает В.П.Андрущенко в своей книге «Организованное общество», - нельзя относиться однозначно: необходимо различать империи европейские и азиатские, северные и южные, древние (доисторические) и новейшие, империи, уже исчезнувшие из исторического пространства, и существующие, приспособляющиеся к новейшим достижениям цивилизации и культуры. Классической империей считается Римское государство после восстановления в ней единоличной власти императора Августа (I в. до н.э.). Позднее возникли такие империи, как Византия, Франкское государство (после принятия Карлом Великим титула императора), средневековая «Священная римская империя».

Цивилизация: от локального к глобальному Граду

Царская Россия была империей со времен Петра I (1721) и до свержения монархии (1917). Империями назывались также такие государства, как Франция (при Наполеоне), Австрия (с 1804, в период с 1867 по 1918 – Австро-Венгрия). С 1871 по 1918 империей была Германия. Большинство признаков империи обладал Советский Союз – СССР (1922-1991). Власть, которую имел Генеральный секретарь ЦК КПСС, мало чем отличалась от власти императора» [10, с.15].

Конечно, империя империи рознь, и далеко не каждая из них может претендовать на цивилизационный статус. В нашем случае речь идет о мировых империях прошлого: империи Цинь в Китае, Империи Александра Македонского, Римской, Византийской, Османской империях, Золотой Орде, империи Карла Великого, Португальской, Испанской, Голландской, Британской, Французской колониальных империях. После крушения мировой системы колониализма старые связи метрополий и колоний не исчезли совсем, но трансформировались в новые отношения, типа Британского содружества наций, объединяющего Соединенное королевство с бывшими колониями – Канадой, Австралией, Новой Зеландией и еще множеством независимых государств.

Политический критерий уместен, в частности, при наличии формализованных надгосударственных союзов (Общая Европа, СНГ, Организация арабских государств и т.п.). Использование политического критерия при выделении цивилизационных границ чрезвычайно важно для геополитиков, занимающихся теоретическим обоснованием господства того или иного государства в известном регионе Земного шара [См., напр.: 10].

Экономический критерий используется также И.Валерстайном для типологизации его миров-систем, или Ж.Аттали для выделения миров-экономик. Пытаясь примирить универсалистско-мондиалистские и цивилизационные подходы к анализу истории, эти авторы моделируют пространственную организацию социально-экономического бытия той или иной эпохи. В частности, Ж.Аттали в качестве цивилизационных типов («миров-экономик») выделяет последовательно сменяющие друг друга торговые регионы с центрами во Фландрии, Венеции, Антверпене, Генуе, Амстердаме, Лондоне, Бостоне и, наконец, в Нью-Йорке [11, с.14-28].

Таким образом, типизация цивилизаций на основе того или иного критерия есть необходимый шаг на пути осмысления закономерностей цивилизационного процесса, поскольку позволяет раскрыть наиболее существенные черты цивилизационных сообществ.

4. На пути к глобальному Граду

Следующим шагом на пути классификации локальных цивилизаций есть формирование целостной социальной системы, подлежащей членению. В нашем случае эта система носит глобальный характер, а сами

Цивилизация: от локального к глобальному Граду

локальные цивилизации относятся к ней как часть к целому. Поиск критерия для вычленения этих частей в идеале должен основываться на открытой закономерности развития системы, как, например, это было с генетической классификацией видов животных, предложенной Чарльзом Дарвином, или с заложенной в периодической таблице Д.И.Менделеева классификацией химических элементов.

Процесс формирования глобального человечества также имеет свои закономерности. Лишь достигнув определенной стадии зрелости и единства, глобальное человечество может осознать собственную мозаичность. В последние десятилетия ускоренная глобализация в значительной мере подхлестнула процесс сближения культур и народов. Изучение истории позволяет нам проследить тенденцию все большего укрупнения социальных целостностей. Этногенез, как процесс формирования этнических общностей, постепенно перетекает в нациогенез, как процесс складывания полиэтнических национально-государственных образований. Первоначальный фактор кровного родства сменяется факторами общего языка, общих законов, общей экономики.

Сегодня мы являемся свидетелями нового витка данного процесса, когда нациогенез трансформируется в цивилиогенез. При этом очевидно, что приоритетные «скрепы» находятся в духовной сфере. Данную логику представляет в своей монографии «Історичні форми саморегуляції соціального процесу» Н.В.Крохмаль, рассматривая складывающиеся надгосударственные цивилизационные образования именно как семантико-смысловые системы [13, с.142].

Экстраполируя описанную тенденцию на перспективу, можно было бы предположить, что в ближайшем будущем нас ожидает полное слияние всех наций в пределах единой, общечеловеческой цивилизации, а естественно-научное понятие «антропосфера» получит свое экономическое, политическое и духовное закрепление. Однако, мы видим, как чрезмерно поспешные усилия и целенаправленные действия мондиалистов по превращению «локальных градусов» в единый Глобальный Дом наталкиваются на внутреннее сопротивление со стороны репрезентантов различных цивилизаций, что наталкивает на мысль о преждевременности выводов о существовании единого человечества. Самыми яркими примерами служат: Иран, где так называемая «белая революция» шаха Р.Пехлеви потерпела фиаско, и страна скатилась в пропасть исламского фундаментализма; Сомали, где все попытки реформ натываются на неприятие модернизации; Украина, в толще народных масс которой, несмотря на громкие декларации властей своей «европейскости», сохраняется иное видение наиболее желаемых путей развития. «Суть украинского парадокса, - отмечает В.Л.Храмова, - состоит в том, что невзирая на высокий фундаментально-научный и научно-технологический потенциал, а также на очевидную склонность наших соотечественников к

Цивилизация: от локального к глобальному Граду

демократии и частной собственности, Украина на переломе тысячелетий терпит сокрушительное поражение в попытках трансформации социума по западному образцу» [14, с.46].

Представляется, что тезис о глобальном человечестве, как о реально сформировавшейся и функционирующей социетальной системе, еще не стоит на повестке дня. Причин тому несколько, среди которых - не только эпатажные акции антиглобалистов и естественное желание цивилизаторов сберечь «размывающийся» образ мира и привычный для них образ существования.

Главное – это то, что антропосфера объективно имеет мозаичную структуру. И упомянутые выше этносы и нации выступают в качестве фрагментов смальты, составляющих целостную картину человечества.

Следует также учитывать, что любая социетальная система для сохранения собственной резистентности с необходимостью должна содержать внутренние подструктуры, противостоящие друг другу. Если таких подструктур нет, они стихийно формируются в течение более или менее короткого промежутка времени. «Все живые системы, - писал Л.Н.Гумилев об этнических системах, - сопротивляются уничтожению, т.е. они антиэнтропийны и приспосабливаются к внешним условиям, насколько это возможно. А коль скоро некоторая сложность структуры повышает сопротивляемость этноса внешним ударам, то неудивительно, что там, где этнос при рождении не был столь мозаичен, как, например, в Великороссии XIV-XV вв., он стал сам выделять субэтнические образования, иногда маскировавшиеся под сословия, но отнюдь не классы. На южной окраине выделились казаки, на северной – поморы. Впоследствии к ним прибавились землепроходцы (как будто просто род занятий), которые... образовали субэтнос сибиряков, или челдонов» [8, с.20-21].

Нечто подобное происходит и на макроуровне, где локальные цивилизации являются теми подструктурами, которые репрезентируют модусы бытия глобального человечества.

Кроме того, любая система выполняет не только внутренние, но и внешние функции (поддержание безопасности, международная торговля, дипломатические отношения). В случае глобального человечества эти функции утрачивают смысл, если только не принимать во внимание фантастических версий межпланетных контактов с инопланетянами. Более вероятным сценарием представляется расселение людей на другие планеты и образование внеземных планетарных систем. Метафизически, лишь с появлением «абсолютного Другого» может быть закончено формирование целостного человечества.

В любом случае, гипотетическое «Мировое правительство» на сегодняшний день будет выразителем интересов далеко не полного

Цивилизация: от локального к глобальному Граду

сообщества людей, а лишь его определенной части – самой развитой, самой богатой, самой влиятельной.

Вместе с тем, сама постановка подобных вопросов свидетельствует, что процесс нациогенеза объективно перешел в активно протекающую стадию цивилиогенеза. Это означает, что от типологизации цивилизаций прошлого и настоящего мы можем перейти к процедуре их классификации.

5. В поисках критерия классификации цивилизаций.

Поскольку, как отмечалось выше, классификация тяготеет к дедукции, наши рассуждения следует выстраивать от общего к частному, точнее – особенному. Вообразим себе карту мира – океаны и моря, населенные народами страны и континенты. Как, по какому критерию разбить их на классы?

Интуитивно мы ощущаем, что отделенные океанами жители разных материков одновременно относятся и к различным цивилизациям. Поэтому при классификации цивилизаций, как и в случае с их типизацией, вполне применим географический критерий. Однако последний трансформируется здесь из ландшафтного фактора типизации в *континентальный критерий* классификации, когда конкретной локальной цивилизации приписываются характеристики континента, на котором он расположен.

В современной публицистике нередко можно встретить обороты типа «европейская цивилизация», «азиатские цивилизации», «цивилизации Америки», «евразийская цивилизация» [15], «цивилизация Африки». При этом, как бы «по умолчанию», подразумевается, что каждый из континентов изначально обладает некими качествами, которые переносятся на человеческие сообщества, их заселяющие.

На наш взгляд, подобная аксиоматичность обманчива, поскольку континент сам по себе, будучи географическим объектом, не может выступать носителем социальных и, тем более, духовных характеристик. «Европейскость» или «азиатскость» делают люди, точнее – их сообщества, то есть те же цивилизации. Поэтому здесь наблюдается определенный «круг в определении»: мы описываем цивилизации как «азиатские», в то время как последний термин требует содержательного наполнения, основывающегося на описании специфики индийской, китайской или японской цивилизаций.

Кроме того, следует учитывать, что границы цивилизаций не конгруэнтны границам континентов. Так, например, исламская цивилизация протянулась от Атлантики до Тихого океана, находясь и в Африке, и в Азии, и даже в Европе. В современных условиях наблюдается недостаточность сохранения в рамках единого цивилизационного типа огромного пространства, именуемого Западом. К Западной цивилизации относят Западную и Центральную Европу, Северную Америку до р. Рио-Гранде (Канаду и США), Австралию, Новую Зеландию, Израиль и даже

Цивилизация: от локального к глобальному Граду

Японию. Объединение всех этих стран и регионов под единым названием имело смысл во времена «холодной войны», но с распадом «восточного блока» исчезло и единство Запада. Экономисты уже давно говорят о «трех центрах современного капитализма» - США, Западной Европе и Японии (шире – Азиатско-Тихоокеанский регион), каждый из которых в обозримой перспективе может претендовать на статус самостоятельной цивилизации (См.: [16], [17]).

Чаще всего, континентальный критерий используется в многоступенчатых и смешанных процедурах классификаций. Вариант такой классификации разрабатывает В.Г.Космина, который на первой ступени делит цивилизации на восточные и западные, а на втором – конкретизирует их, относя к восточным индийскую, китайскую, японскую и исламскую, а к западным – античную, западную и евразийскую [18, с.18].

Самостоятельным критерием классификации может стать язык, так как общение, коммуникация является одним из фундаментальных условий формирования единого взгляда на мир. Языковой, а точнее, *культурно-лингвистический критерий* выделения культурно-исторических типов был выбран Н.Я.Данилевским. «Всякое племя или семейство народов, - писал он, - характеризуемое отдельным языком или группой языков, довольно близких между собою для того, чтобы сродство их ощущалось непосредственно, без глубоких филологических изысканий, - составляет самобытный культурно-исторический тип, если оно вообще по своим духовным задаткам способно к историческому развитию и вышло уже из младенчества» [19, с. 77].

На основе культурно-лингвистического критерия возможно выделение англо-саксонской, романской, германской, славянской, арабской, китайской, латиноамериканской и прочих цивилизаций. Некоторые современные исследователи активно используют культурно-лингвистические характеристики для выделения цивилизаций, расширяя их содержание до «семантических» и «смыслообразующих».

В последнее время в качестве критерия для выделения цивилизаций очень часто используется *конфессиональный признак*. В преобладающий в хронологическом отношении отрезок мировой истории религия вообще выступает основой культуры, аккумулируя в себе господствующую в обществе картину мира. В книге «Два града» С.Булгаков писал: «на атеистическом фундаменте не была еще воздвигнута ни одна цивилизация в истории, - да, по моему убеждению, и не может быть воздвигнута».

В наиболее развитой форме типологию цивилизаций находим у С.Хантингтона, который называет западную, славяно-православную, конфуцианскую, японскую, исламскую, индуистскую, латиноамериканскую и африканскую цивилизации [20, с.9-29; 21]. Не отрицая национальных границ между странами, С.Хантингтон, тем не менее, прогнозирует усиление конфронтации между цивилизациями,

Цивилизация: от локального к глобальному Граду

сравнивая границы между ними с тектоническими разломами между континентами и с линией фронта грядущей мировой войны.

Названные выше критерии классификации цивилизаций в большей или меньшей степени удовлетворяют предъявляемым к ним методологическим требованиям. Даже простого их перечисления достаточно, чтобы обнаружить некоторую тенденцию – чем далее выбираемый критерий отходит от объективных, природных, географических явлений и чем ближе он подходит к духовным, культурно-семантическим, ментальным характеристикам, отражающим особенности мировосприятия представителя той или иной цивилизации, тем проще выделить на основе этого критерия типы современных цивилизаций. Очевидно, что в процессе исторического развития наблюдается некий процесс замещения природных характеристик на собственно социальные.

№ п/п	Критерий классификации			Локальные цивилизации
	Географический (континентальный)	Культурно-лингвистический	Конфессиональный	
1.	Евразия	Славянская группа индоевропейской языковой семьи	Православие	Восточно-славянская
2.	Западная, Центральная, Северная и Южная Европа	Германская и романская группы индоевропейской языковой семьи	Протестантизм и католицизм	Западная
3.	Северная Америка			
4.	Австралия			
5.	Африка	Нигеро-кордофанская, нило-сахарская, койсанская языковые семьи	Католицизм и протестантизм	Африканская
6.	Латинская Америка	Романская группа	Католицизм	Латино-американская
7.	Сев.Африка, Азия	Семитская, иранская группы	Ислам	Исламская
8.	Индостан	Индоарийская группа и др.	Индуизм	Индийская
9.	Восточная Азия	Китайско-тибетская языковая семья и др.	Буддизм, конфуцианство	Китайская, японская

6. Антропологический вариант классификации цивилизаций.

Осмелимся предположить, что синтетическим критерием классификации современных цивилизаций, «снимающем» в себе три названных выше фактора (континентальный, культурно-лингвистический,

Цивилизация: от локального к глобальному Граду

конфессиональный), в конечном счете, является *антропологический критерий*, который указывает на принципиальное отличие цивилизаций во взглядах на мир, общество и собственное бытие. Это отличие изначально вызревает в глубокой древности в результате автономного и относительно изолированного существования этнических культур, вынужденных самостоятельно искать способы оптимального существования. Наиболее эффективные и неоднократно апробированные способы превращались в норму, в ценность, в традицию, сохранение и поддержание которых является функцией любой социальной системы. Так постепенно складывалось уникальное «ценностное ядро» будущей цивилизации.

С течением времени это ядро культурно, а, возможно, и генетическим путем закреплялось в виде архетипов, ментальных аксиом и поведенческих императивов, определяя глубинные психологические основы отношения человека к реальности, включая представления о космосе, пространстве и времени, жизни и смерти, здоровье и болезни, работе и отдыхе, молодости и старости, смысле и цели человеческого существования. Сформировалась неповторимая аксиологическая «матрица» будущей цивилизации, которая воспроизводилась в процессе социализации в каждой конкретной личности, в каждом новом поколении.

При этом совершенно нет надобности отрицать возможность изменения содержания такой матрицы. На ее устойчивость работали тысячелетия относительно автономного существования традиционных обществ, активные же контакты между цивилизациями начались в последние полвека, после повсеместного распространения телевидения, радио и компьютерных сетей. Тогда то и заговорили о «размывании» традиционных ценностей, кризисе идентичности и исчезновении «напряжения границы». Однако, как отмечает академик Афинской Академии наук Ф.Х.Кессиди, «глобализация, Интернет и прочие новейшие средства информации могут содействовать проявлению лучших или худших, возвышенных или низменных сторон природы человека. Но они не в состоянии породить нового человека, то есть человека вне определенного этноса и соответствующей цивилизации, а также вне больших этносов, история и культура которых насчитывает тысячелетия» [22, с.76].

Выбирая антропологический фактор в качестве критерия классификации цивилизаций, необходимо признать, что его синтетический и производный характер обуславливает необходимость дополнительных пояснений. Действительно, большинство из антропологических характеристик находят свое закрепление в религиозных и философских картинах мира – при единстве для всех цивилизаций общенаучной картины мира. Поэтому у антропологического и конфессионального критериев чрезвычайно много общего. Антропологический критерий позволяет говорить об особенностях буддистского, конфуцианского,

Цивилизация: от локального к глобальному Граду

индуистского, исламского, католического, православного, протестантского типов мировосприятия и соответствующих им картин мира.

Следовательно, в современном мире речь может идти, как минимум, о семи локальных цивилизациях:

- восточнославянской (православной),
- западной (западнохристианской),
- исламской,
- восточноазиатской (буддистско-конфуцианской),
- индийской (индуистской),
- латиноамериканской,
- африканской.

Вполне естественно, что данная классификация носит условный характер и требует целого ряда пояснений. В частности, если делать акцент не на конфессиональной, а на географической составляющей антропологического критерия, можно говорить о дифференциации Запада на европейскую, североамериканскую, океаническую цивилизации, а восточноазиатской – на китайскую, японскую, корейскую и проч. Требуют своего пояснения и особенности проявления католицизма (и протестантизма) в границах Африки и Латинской Америки, что дало основание Ю.Павленко говорить о формировании макрохристианской цивилизации. Но от подобных условностей и проблем не уйти и при любой другой классификации.

Подводя итоги вышеизложенному, резюмируем, что цивилилогия изначально сформировалась как альтернатива созданию Универсальной Истории. Термин ««цивилизация» оказался «довольно эффективным понятием для собирания исторических осколков, а цивилизационный подход – плодотворным методологическим принципом, с помощью которого стало возможным их целостно осмыслить и даже снова восстановить в правах историческую реальность, обретшую, во многом благодаря интерпретации через призму ментальности, тенденцию к превращению в великую иллюзию» [1, с.5].

Анализ цивилизационной структуры современного мира требует предварительной типологизации когда-либо существовавших и существующих ныне локальных цивилизаций, а также основывающейся на этой типологизации классификации современных цивилизационных образований. И типологизация, и классификация напрямую зависят от выбранного критерия, в качестве которых различными авторами предлагались самые различные факторы: географические (ландшафтные, континентальные), расовые, этнические, политические (геополитические и социально-экономические), культурно-лингвистические, конфессиональные и проч. характеристики.

При их анализе обнаружилось, что для цивилизаций древности наибольшее значение имеют природно-географические факторы, а для

Цивілізація: від локального до глобального Граду

сучасних цивілізацій – духовні, що пов'язано з історичним процесом заміщення природних характеристик на власні соціальні. Тому для класифікації сучасних цивілізацій запропоновано антропологічний критерій, який базується на певній аксіологічній матриці, детермінуючій специфіку світоглядання та світосприйняття представителем певної цивілізації.

Ссылки и комментарии:

1. Уколова В.И. История в поисках ответа на вызов / Вст. статья к книге Тойнби А.Дж. Постигание истории: сб. / Пер. с англ. Е.Д.Жаркова. – М.: Айрис-пресс, 2006. – С.5-17.
2. Цаплин М.Н. Всемирная история цивилизаций. Хронологические таблицы / Азия. Ближний Восток. Африка. Америка. Австралия. – Ростов н/Д: Феникс, СПб.: С-Запад, 2006. – 704с.; Цаплин М.Н. Всемирная история цивилизаций. Хронологические таблицы / Древний мир. Европа. Россия. – Ростов н/Д: Феникс, СПб.: С-Запад, 2006. – 784с.
3. Огурцов А.П. Типология // Новая философская энциклопедия. В 4-х тт. Т.4. – М.: Мысль, 2001. — С.70-72.
4. Ракитов А.И. Историческое познание: Системно-гносеологический подход. – М.: Политиздат, 1982. – 303 с.
5. Скрипник А.П. Культурология: Уч. пособие для студ. вузов / А.П.Скрипник. – М.: Гардарики, 2006. – 315 с.
6. Козлова Н.Н. Социально-историческая антропология: Учебник. – М.: Ключ-С, 1998. – 192с.
7. Бромлей Ю.В., Подольный Р.Г. Создано человечеством. – М.: Политиздат, 1984. – 272с.
8. Гумилев Л.Н. География этноса в исторический период. – Ленинград: Наука», 1990. – 280с.
9. Гумилев Л.Н. Этногенез и биосфера Земли / Л.Н.Гумилев. -М.: Айрис-пресс, 2006. – 560с.
10. Андрущенко В.П. Організоване суспільство. Проблема організації та суспільної самоорганізації в період радикальних трансформацій в Україні на рубежі століть: Досвід соціально-філософського аналізу. – Київ: ТОВ «Атлант ЮЕМСі», 2006. – 498 с.
11. См.: Панарин А.С. Вызов (Геополитический пессимизм против цивилизационного оптимизма) // Знамя. – 1994. - №6. – С.149-160.; Соловьев Э.Г. Геополитический анализ международных проблем современности: pro et contra // Полис. – 2003. - № 1. – С.116-129; Цымбурский В.Л. Россия – Земля за Великим Лимитрофом: цивилизация и ее геополитика / РАН, Институт философии. – М.: Эдиториал УРСС, 2000. -142с. и др.
12. Аттали Ж. Линии горизонта // Европа и вызовы XXI века: Реферативный сборник / Ред. Т.Г.Парлахина. – М.: РАН ИНИОН, 1993. – С.14-28.
13. Крохмаль Н.В. Історичні форми саморегуляції соціального процесу. – Запоріжжя: «Просвіта», 2004. – 144с.
14. Храмова В.Л. Ментальные предпосылки украинского парадокса // Наука і наукознавство. – 2007. - №11. – С.46-49.

Цивилизация: от локального к глобальному Граду

15. Савицкий П.Н. Континент Евразии / А.Г.Дугин (сост). – М.: Аграф, 1997. – 464с.
16. Шоно П. Цивилизация классической Европы / Пер. с фр. и посл. В.Бабичева. – Екатеринбург: У-Фактория, 2005. – 608с.
17. Елисеефф В., Елисеефф Д. Японская цивилизация / Пер. с фр. Эльфонд И. - Екатеринбург: У-Фактория, 2006. – 528с.
18. Косміна В.Г. Вступ до історії сучасної цивілізації: Конспект лекційного курсу. Навчальний посібник для студентів гуманітарних спеціальностей. – Запоріжжя: Просвіта, 2004. – 76с.
19. Данилевский Н.Я. Россия и Европа // Классика геополитики, XIX век: Сб. / Сост. К.Королев. – М.: АСТ, 2003. – 679 с.
20. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций? // Философская и социологическая мысль. – 1996. - № 1-2. – С.9-29.
21. Семюел П.Гантингтон. Протистояння цивілізацій та зміна світового порядку / З англ. пер. Н.Климчук. – Львів: Кальварія, 2006. – 474с.
22. Кессиди Ф.Х. Глобализация и культурная идентичность // Вопросы философии. – 2003. - № 1. – С.76-79.

**ГЛАВА 3.
ЦИВИЛИЗАЦИОННО-ИНТЕРВАЛЬНАЯ СТРУКТУРА
СОВРЕМЕННОГО МИРА**

Современные дискуссии о мире, становящемся глобальным не только географически, но и более «тесным» и связным в социокультурном плане, неминуемо приводят к ревизии прежних моделей Истории. Прежде всего внимание аналитиков приковывают процессы ускоренной трансформации (казавшихся исторически устойчивыми) локальных, региональных и субрегиональных культурно-политических ареалов, - в некую новую форму со-существования. Последняя рефлектируется под разными углами зрения, по инерции – сознанием, нагруженным национально-государственными, геоэкономическими, геокультурными императивами [1]. Значительно реже, - транснациональными, протоглобалистскими (скажем: с позиций ЕС или АСЕАН) [2], или откровенно мондиалистски-глобалистскими (США) [3].

Однако, мировые события конца XX – начала XXI столетия не только обозначили источники новой турбулентности внутри глобализирующегося человечества, они заставили пересмотреть манихейскую логику членения мирового целого и вытекающие из неё практические следствия, обернувшиеся новыми войнами и формами насилия. Так или иначе, но сама реальная стихия современной истории засвидетельствовала несостоятельность достаточно модных подходов в понимании мировых тенденций. Дихотомия «Запад и остальной мир», которая лежит в основе концепций о «конце истории» и «столкновении цивилизаций», оказалась слишком упрощенной, прежде всего, для силовой политической практики [4, с.25]. Более того, представители тех цивилизаций, к которым обращен очередной, но на этот раз тотальный – в военно-политическом, экономическом и культурно-информационном плане «вызов» Запада, пришли к пониманию тупиковости современных философско-исторических моделей истории: «Если история доминирующей культуры поставлена вне закона, то процесс демократизации превращается в фарс. Результатом этого становится «адская смесь» цинизма, отчаяния и стремление убежать от действительности» [5, с.402].

Тем не менее, вопрос о «конце истории» и «столкновении цивилизаций» получил достаточно серьезную проработку [6], как самих политиков, так и теоретиков глобальных трансформаций. Так, помощник президента Гобачев-Фонда Борис Славин констатирует: «По нашему мнению, за популярной идеей «столкновения цивилизаций» ныне скрывается не межцивилизационный, а социально-экономический и политический конфликт мировой сверхдержавы и авторитарных режимов в странах зависимого капитализма, стремящихся сохранить своё господство над своими народами» [7, с.113]. Данная констатация, хотя и неявно, но

Цивилизация: от локального к глобальному Граду

всё же отсылает к уточнению такого предмета современных дискуссий как цивилизационная структура современного этапа истории.

На фоне заинтересованного проникновения в сам предмет появление работ с мета-историческим, политически незаангажированным взглядом на происходящее, кажется весьма симптоматичным, ведь моделирование структурных и функциональных компонентов динамично-связного мира, дает более фундаментальную перспективу для понимания совместной жизни. У таких известных теоретиков и методологов Истории как Э.Геллнер, Р.Коллинз, И.Валлерстайн, В.Макнил, Дж. Абу-Луход, Бентли Дж., В.Грин, Н.С.Розов и др. [8] уже можно найти обоснованные гипотезы как относительно внешнего очертания миросистемы, так и её внутренней компоновки, включая сами принципы макросоциальной «сборки» в некоторую целостность.

Такое теоретизирование опирается на пеструю эмпирическую базу, дающую разнохарактерные обобщения. При этом, вполне очевидный факт отсутствия научной конвенциональности в видении базиса и каналов развертывания глобальной Истории объясняется (не в последнюю очередь) реально существующего в современных социальных науках положения с аксиоматизацией цивилизационной истории, и как следствие, наличие конкурирующих концептуальных и методологических программ. Подобное обстоятельство ведет к различным фокусировкам процесса глобализации, хотя и систематизированному охвату его структурирования и формирования, но использованию не всегда когерентных критериев для описания как глобальных, так и локальных социокультурных параметров и их общей объективной оценки.

Разумеется, в нынешней теоретико-плюральной ситуации выработка наиболее взвешенного подхода, – дело весьма трудоёмкое и не гарантирующее окончательного признания. Здесь мы хотели сослаться на фундаментальную (по замыслу и исполнению) работу известного российского историка и философа Ю.И.Семёнова [9]. В ней, в частности, он обсуждает проблему формирования всемирной системы социоисторических организмов, которые к началу XX века неэквивалентно своим исходным нишам «заполнили» мировое пространство, а во второй половине XX объективно были втянуты в создание «всемирного социально-исторического организма» [9, с.286]. Производимая им фокусировка основывается на постулатах марксизма и в некоторой степени на мир-системной аналитике Ф.Броделя и Э.Валлерстайна, также имеющих отношение к данной парадигме. Вот несколько характерных тезисов, иллюстрирующих позицию ученого: «Формирование глобальной экономики – основа формирования всемирного социоисторического организма... Существенным препятствием для формирования всемирного социора было бытие в мире двух мировых систем – капиталистической и неополитарной. «Третий мир» в общем и целом представлял собой часть

Цивилизация: от локального к глобальному Граду

мировой капиталистической экономики, ведущую роль в которой играл «первый мир». «Второй мир» был вполне самостоятельной экономической системой. И наличие этой автономной системы препятствовало глобализации в том отношении, что позволяло определенной части стран «третьего мира», воздерживаться от полного включения в состав возникающего в рамках капиталистической международной системы сверхсоциора. С крушением неополитарной мировой системы главное препятствие на пути глобализации исчезло» [9, с.286]. Естественен вопрос: как именно выглядит этот «всемирный социально-исторический организм»? Ю.И.Семёнов полагает, что внутри него уже конституировалась иерархия: «С началом процесса глобализации, т.е. становления мирового сверхорганизма, эти две части (ортокапиталистический центр и паракапиталистическая периферия – Д.М.) окончательно становятся классами, но такими, которые непосредственно состоят не из человеческих существ, а из социоисторических организмов. Эти особого рода социальные классы можно было бы назвать глобальными классами. Возникающий мировой социоисторический сверхорганизм представляет собой глобальное классовое общество» [9, с.287]. В известной степени эти рассуждения можно считать верными, если учитывать, что марксизм, один из существующих внутри антиглобализма идеологических проектов *реформаторства* или *революционаризма* глобального мира, наряду с анархизмом, национализмом и постмодернизмом [10].

Тем не менее, основная концептуальная и методологическая претензия к подобным построениям состоит в принижении, а то и элиминировании роли надстроечных факторов и редукции всего богатства истории к происходящим в структуре базиса изменениям. Именно с этих позиций Ю.И.Семёнов критикует С.Хантингтона, говоря о том, что тот не понимает подлинной природы конфликта, принимая его идеологическое оформление (=культурные различия) за главную причину цивилизационного противостояния. На самом деле, трезвый исследователь структуры мировой истории не может закрывать глаза на то культурное разнообразие, которое не покрывает сеть фастфудов или всемирная паутина. Оно проявляется в виде разнообразных реакций (от безболезненной ассимиляции – до контркультурных демаршей) на этническом, конфессиональном, и собственно, цивилизационном уровне. Поэтому, выработка подхода, соответствующего уровню сложности самого предмета – сосуществованию цивилизаций в условиях глобальных социокультурных трансформаций, – составляет сверхактуальную задачу для современной цивилилогии.

Поэтому в данной главе предпринимается попытка «расшифровки» структуры глобального мира средствами интервальной методологии, которая, как нам кажется, способна открыть новые смысловые горизонты в

Цивилизация: от локального к глобальному Граду

истолковании его сложноорганизованных реалий. Сама интервальная методология (авторство которой принадлежит профессору Ф.В.Лазареву) нами используется в свете реализации аппроксимаций цивилизационной парадигмы, утверждающей полиархичность, полиструктурность и поливариантность исторического процесса на всех этапах его развертывания: от цивилизаций Древнего Востока и Средиземноморья – до цивилизаций эпохи позднего Модерна и Постмодерна.

Но, прежде чем перейти к процедуре инструментализации положений интервального анализа на материале исторической конкретики, отметим, что интуиции интервальности (многомерности) противостоят два других подхода, разрабатываемых философско-историческими средствами и внедряемых в социокультурные ткани на уровне практической политики. Речь, во-первых, идет об унитарно-стабилизирующем варианте прочтения партитуры Истории (идея капиталистической мир-системы Ф.Броделя, принцип Паноптикона М.Фуко или гипотеза «центральной цивилизации» Д.Уилкинсона); во-вторых, о бинарном или биполушарном западно-восточном историеразвитии (П.Сорокин, Ф.Х.Кессиди, А.Этциони, А.С.Панарин и др.). Кратко остановимся на их содержании.

Хотя сама миросистемная теория внутренне разнопланова (И.Валлерстайн отстаивает идею одной – современной миросистемы [11]; А.Франк и Г.Джилс – множества миросистем, а К.Чейз-Данн и Т.Холл – их множественную эволюционную логику [12, с.530]), основные её положения говорят о наличии длительной временной протяженности устойчивой «капиталистической мироэкономики», способной образовывать и наращивать вокруг себя структурно-подчиненное единство (в виде полупериферии и периферии). Причем не географическая, не демографическая, и не политическая экспансия обеспечили становление и утверждение капитализма за пределами зоны его первичной локализации, а именно способ производства, торговля крупными товарами и непрерывный характер накопления капитала, т.е. то, что в широком смысле принято называть экономическим фактором. В таком случае, мир-системщики присоединяются к позиции К.Маркса в вопросе о реальных предпосылках капитализма и развертывании капиталистической экономики (с 1500 г. от Р.Х.), но существенно корректируют её.

Например, Фернан Бродель как законодатель миросистемного подхода в своих фундаментальной работе [13], посвященных средиземноморской и новоевропейской цивилизациям, показал, что, несмотря на наличие в эпоху средневековья нескольких миров-экономик, лишь одна из них отошла от привычной схемы обмена (подчиненного конкурентной борьбе), - в сторону обмена «высшего порядка», с имманентной установкой на господство. Этой мир-экономикой, в которой социально-иерархическое, политическое, и культурное множества, передоверили свою судьбу «процессу капитализма», с его длинными цепочками и

Цивилизация: от локального к глобальному Граду

минимизированными социально-нормирующими параметрами, стала европейская модель. В конце концов, именно европейский капитализм послужил «матрицей» капитализма мирового [14, с.89], от которого на сегодняшний день, как известно, «свободно» небольшое число государств с социалистическими принципами устройства хозяйства, или т.н. неприсоединившихся.

Однако миросистемный взгляд страдает важным недостатком, пока не вполне преодоленным его представителями: он выносит за скобки социокультурные различия, существующие таки в локальных системно-исторических конфигурациях (если считать верными выводы теории Макса Вебера, касающейся фундирующей роли религиозного мировоззрения и этики, – на процесс становления социальных систем; и выводы современной культурной антропологии, например, Клиффорда Гирца). Даже таких как «мир-экономика», тем более, что хорошо изученные «внутренние связи и обмены» целого «куска планеты», мало что могут сказать о полном объеме культуры, нравах и эстетических предпочтениях «другого». Точнее, его культур-исторического становления с собственными локальными ценностями, которые, при определенной оптике, могут «видеться» универсальными.

Попытки придать линейно-детерминистской интерпретации Истории более адекватный вид, сохранив при этом, – в качестве априорных, – идеи миросистемности (изначальной установки на глобальность), встречаются в концепции американского ученого Дэвида Уилкинсона. Согласно последней [15], мировая история всегда несла в своей структуре (независимо от смены мировых этнических и политических декораций) «центральную цивилизацию», рожденную из слияния цивилизаций Древнего Египта и Месопотамии, и по мере усиления культурных, военных и торговых контактов, включившая в себя иные цивилизации. Ситуация конституирования материи истории «мировой цивилизацией» по «всем азимутам», имеет свое продолжение в Средиземноморской цивилизации, а в последующем, - в Западной. «Притирка» цивилизаций по культуроборазующим, конфессиональным, этническим, социальным, регулятивным принципам здесь обеспечена позитивным влиянием «центральной цивилизации», выступающей в роли интегратора социально-исторических систем и образуемых ими потоков. Однако, эта привлекательная концепция и по сей день вызывает дискуссии, поскольку отношения, которые завязываются на базе мир-образующей макрогосударственной системы, имеют военно-политическую природу и определяются ею.

Редукционизм и здесь вполне узнаваем, ведь сложная гамма отношений между регулятивными принципами всякой цивилизации (напр. западной), и тем обществом, на которые они обращены (например, исламская цивилизация), - с целью поддержания устойчивости и создания

Цивилизация: от локального к глобальному Граду

предпосылок согласованного историеразвития, - «подавлены», а то и «репрессированы» внешними, далеко не всегда продуктивными, связями.

Что касается биполушарной модели истории, то наиболее интересную гипотезу здесь высказал покойный ныне А.С.Панарин. Идея западно-восточного духовно-устроительного и социокультурного дуализма, ныне принята в качестве аксиоматической целым спектром социо-гуманитарных наук, тем более, при анализе крупномасштабных исторических свершений. Вспомним уже упоминавшийся диалог А.Дж.Тойнби и Д.Икеды [16], результатом которого можно считать одновременное признание глубинных отличий практически во всех сферах культурного опыта Востока и Запада; но также и множества сходных представлений о путях совместного существования и развития, в контексте общемировых политических, экономических, культурно-антропологических и экологических тенденций. Согласно А.С.Панарину [17], объективный ход истории ещё в древности задал диверсификацию потенциально единого социокультурного поля на два больших блока, каждый из которых характеризовался специфическими целевыми и ценностными компонентами жизни духа: отношением к природе, характером труда и досуга, этическими и эстетическими доминантами, но что самое важное, самими антропологическими основаниями, т.е. эндогенными факторами. Но фокусировка внимания на Большой Истории, т.е. процессе встречи и условной синергии Востока и Запада, «говорит» о сочетании эндогенных и экзогенных факторов в жизни этих культурно-исторических систем. По ходу заметим, что их конфигурация, представленная в цивилизациях Востока и Запада в качестве принципов их исторического существования, оценивалась как вполне совместимая, но на почве опыта более древних, по историческим меркам, традиций [18, с.157-179].

Само обстоятельство динамической связности Запада и Востока становится более эксплицитным в свете предложенной А.Дж.Тойнби внутриисторической логики «вызова-и-ответа». Она то и использована А.С.Панариным для интерпретации драматических отношений трансисторических величин Востока и Запада, - в пределах «восточно-западного мегацикла». Чередование активности каждой из двух социокультурных блоков (восточный мегацикл в форме шумеро-вавилонно-египетской сменяет Греко-римский или западный мегацикл; христианство и ислам, плюс, построенные на их основе социокультурные системы опять же сменяет цивилизация западного Модерна), проходит через всю Историю и характеризует её не только темпорально (каждый из фазисов мегацикла примерно равен величине в 500 лет), но и духовно-параметрически. В частности, говоря о погашении прометеевского духа в современных обществах Запада и их социокультурных клонах, российский автор настаивал на очередной смене фазиса мегацикла, на «духовной реформации», грядущей из индо-буддийского, китайского и возможно,

Цивилизация: от локального к глобальному Граду

российского культурно-цивилизационных ареалов [19, с.118-164]. Идея о том, что такая реформация назрела, заметим, нередко у самих западных интеллектуалов (у того же А.Дж.Тойнби, представителей франкфуртской школы, «новых левых», Д.Грея, К.Коукера, Н.Хомски, П.Дж.Бьюкенена, П.Бергера, Ж.Бодрийяра, Л.Дюмона, Э.Тодда и др.).

Итак, высказанные теоретические позиции претендуют на роль объяснительных средств структурогенеза актуальной Истории. Но как нам кажется, концептуальная ясность при восприятии феномена глобализации и порождаемой ею реалий требует учета, как минимум, трех методологических обстоятельств. Во-первых, необходимо установить, действительно ли структурно-функционально и содержательно-телеологически можно отождествить то, что в научном обиходе получило маркеры «глобальная» и «универсальная» истории. Во-вторых, необходимо ответить на комплексный вопрос о том, где, когда и на каких основаниях создается интрига глобализации, вырабатывается проект (глобального Града), из которого, в конце концов, оформляется т.н. глобальная история. (Разумеется, эта проблема оборачивается отсечением тезиса о стихийности процесса). И, наконец, нужна ясность в том: кто и в каких объемах в ней задействован на правах субъекта; все ли человечество вовлечено в глобальное историческое творчество, или История, несмотря на все попытки (главным образом, революционного) «освобождения» человечества, прорыва к новым, гуманистически оформленным реалиям, обречена на онтологическое неравенство, т.е. воспроизводство определенного набора социоисторических и социокультурных дихотомий: «субъект» и «объект» истории, «Восток»-«Запад», цивилизации «традиционные» и «техногенные», «вселенское» и «автохтонное», «господин» и «раб», «цивилизация» и «варварство», «традиция» и «современность», «суша» и «море», «центр» и «периферия», «страны развитой демократии» и «государства-изгои» и т.д., и т.п.

Ответ на первый вопрос может быть дан с учетом онтологической презумпции: «глобальная» и «универсальная» истории – явно не тождественные величины. Считается, что на сегодняшний день теория исторического процесса, ранее базировавшаяся на теологической, позитивистской, естественно-исторической аксиоматике, ныне тяготеет к: а) универсальному эволюционизму, сочлененному в одно целое с идеями антропологии, экологии и синергетики; б) «мир-системным» конструкциям; в) геополитическому конструированию реальности. Все эти подходы, по мнению российского автора И.Н.Ионова [20], создают идеал глобальной истории, пришедшей на смену всеобщей или универсальной истории. Однако между ними существует принципиальная социально-онтологическая разница, не маскируемая даже сверхмодными дискурсами о глобальном. Дело, по-видимому, заключается в том, что основания интеграции самостоятельных культурных и социальных систем

Цивилизация: от локального к глобальному Граду

действительно должны отвечать критериям сверхценностного синтеза, универсализирующего поступь (дискретного) человечества, т.е. отвечать критериям, тяготеющим к абсолютному в плане взаимосвязи природы и общества [21], и обществ, находящихся на разных этапах социосторической эволюции. Считается, что подобный синтез должен стать результатом свободного и заинтересованного в совместной перспективе развития социокультурных интервалов. Но достигим ли на самом деле, в пределах сложившейся в начале XXI века структуры истории (закрепленной не уставом ООН, а реальной политической прагматикой), этот синтез?

«Универсальная» и «глобальная» истории, что принципиально важно, - «наследницы совершенно разных духовных традиций, порождение разных мировоззрений» [20, с.106]. Российский автор склонен думать, что всеобщая история «родилась в процессе секуляризации священной истории, и главным её вопросом был вопрос о смысле истории, о сущности сил, которые её направляют. Образ истории интегрировал не подвергавшиеся обсуждению либеральный, национальный или социальный проект, обозначавший цель исторического движения и соотносившийся с макросоциальными, религиозными, философскими или идеологическими принципами». В свою очередь, глобальная история – продукт кризиса социальных наук (структурализма), в ходе которого были «разрушены представления о сущности исторических явлений, о единстве исторического процесса, об определяющей роли в истории общественных противоречий, о позитивной социализирующей роли господствующей культуры» [20, с.107]. Но далее И.Н.Ионов заявляет, что культурно-исторический подход с его релятивизмом, тоже причастен к разрушению субстанциальной истории, на смену которой и пришла номиналистическая теория (теории), предполагающая множественность ракурсов интерпретации современного мира (культурная антропология, цивилизационная компаративистика, микроисторическая оптика, «история повседневности», «история ментальностей» и т.д.), без прежних генерализаций.

С таким заявлением в полной мере согласиться нельзя, поскольку цивилизационно-парадигматический фокус наведенный на Историю, дает возможность «распредмечивать» культурные и цивилизационные системы, углубляться в сущность их бытия, отслеживать их динамику и телеологию, не нарушая при этом одного из нескольких методологических *credo* западноевропейского рационализма: теоретико-множественного представления о реальности. Ведь ещё Г.В.Лейбниц заложил основы этого подхода, успешно работающего в математике, затем, в естественных науках, и далее, пробивающего путь в науках социальных. В частности, зрелые в научном плане цивилизационные концепции исторического процесса (Н.Я.Данилевский, О.Шпенглер, Н.А.Бердяев, Ф.Конечны,

Цивилизация: от локального к глобальному Граду

Ф.Бэгби, Р.Кулборн) опирались на интуицию о внутренне дифференцированном человечестве, растерявшем на извилистых дорогах Истории «предустановленную гармонию».

Поэтому, как нам кажется, моделирование глобального мира как актуального ландшафта бытия неких социокультурных множеств, может вестись с опорой на уже имеющиеся историко-процессуальные схемы, несущие определенную эвристику. Современные цивилиграфия и цивилилогия обязаны именно Н.Я.Данилевскому, но ещё в большей степени – А.Дж.Тойнби, в том пункте его теории исторического процесса, где он поставил в тесную связь принцип стадильности (развития) и социокультурной дискретности, с самой интуицией нелинейной и открытой Истории. Использованная им категория «цивилизации» (общества) как «движения, а не состояния, не странствия и не убежища», открыло новые возможности анализа культурно-исторических изменений, в том числе, в аспекте потенциально унифицирующей мир политической прагматике западной цивилизации эпохи Модерна и Постмодерна.

Итак, в соответствии с исходными установками интервальной методологии применительно к содержанию культурно-исторической реальности, особый интерес представляет т.н. «интервальная ситуация». Номинально она определяется как любая фиксируемая в познавательной установке ситуация, «в рамках которой... связь явлений обнаруживает себя в наиболее чистом виде, и для отображения которой имеются адекватные концептуальные средства» [22, с.138]. Вместе с тем, «интервальная ситуация» представляет собой: некоторую целостность; некоторую систему с новым качеством; способ «приведения» изучаемого объекта к стандартному виду (где согласованы объективное и субъективное); положение дел, в рамках которого диалектически сопряжены «внутреннее» и «внешнее». Но для такой ситуации желателен «абсолютный наблюдатель», которого история, тем более цивилизационная, не имеет. Выход здесь один: узаконить позицию «внутреннего» наблюдателя (скажем: глобальный мир «из угла» китайской цивилизации), при рефлексировании того же глобального мира и его тенденций с позиции «внешнего наблюдателя». Но в том и другом случае, система отсчета будет опосредована именно цивилизационными координатами. Тем самым познавательная задача трансформируется в оптическую увязку двух позиций, что, в свою очередь, открывает возможность «прочтения» структуры и динамики Истории с учетом релятивно/инвариантных её свойств.

Проще говоря, познание цивилизационной специфики каждого из существующих цивилизационных интервалов должно включать в себя описание цивилизационного устройства «изнутри» и «извне», но с прицелом выявления в институциональной и ценностно-нормативной структуре интервала исторически-преходящего и трансисторически-

Цивилизация: от локального к глобальному Граду

универсального. Далее - описания общей логики взаимодействия интервалов на уровнях релятивного и абсолютного, локального и глобального сценариев бытия. Последняя перспектива наиболее важна, причём, как в створе построения собственно глобального интервала из локальных очагов цивилигенеза, но не в створе формирования социальных тканей глобального Града поверх них.

Однако такая экспозиция, - только первый шаг на пути к пониманию архитектоники «мира исторического». Эпистемологически он может быть корректно разбит на «интервалы абстракции», т.е. конструкты, позволяющие умозрительно фиксировать заданные объективным ходом истории, цивилизационные формы в том случае, если принять теоретико-множественную гипотезу, релевантную самой Истории. Для этого мы предлагаем воспользоваться наиболее удачной попыткой дисинкретиза исторического, осуществленную А.Дж.Тойнби. Его разметка «умопостигаемого поля человеческой истории» дает возможность, во-первых, убедиться в эвристичности понятия «интервал абстракции»; во-вторых, проследить саму логику формирования локального интервала, которая может включать доминанты эндогенной, локальной специфики, или наоборот, специфики, трансцендирующей исходную цивилизационную зону до сверхлокального и всемирно-исторического масштабов; наконец, уяснить природу трансинтервальности или логику взаимодействия цивилизаций на уровне общепонятных и оправданных самой Историей ценностей.

Общий эскиз истории, предложенный британским автором, предстает, прежде всего, в диахронно-цивилизационном измерении с учетом социогенетической функции «высших религий» [23, с.540-548]. Но менее известна его схема развития цивилизаций, членимая на пять генетически связанных этапов: 1) этап примитивных обществ; 2) этап жизни высших цивилизаций первой генерации (напр. минойская, древнекитайская или шань-иньская, харапская); 3) этап жизни высших цивилизаций второй генерации (эллинская, сирийская, иранская-зороастрийская, классические – китайская и индийская); 4) этап конституирования «вселенских церквей» как «куколок» будущих великих цивилизаций (восточно- и западнохристианской, мусульманской); 5) этап жизни цивилизаций третьей генерации, т.е. бытийно соотносимых с т.н. новым и новейшим временем. Заметим, что каждый из социогенетических этапов, может трактоваться как вполне самостоятельный интервал, требующий описания, соответствующего логике внутри- и меж-эпохальных изменений. Опять же, с позиций «внутреннего» и «внешнего» наблюдателей. Но наибольший интерес представляет именно последний, этап синхронной экзистенции цивилизаций. Онтология истории здесь приобретает такую структуру, которая воспроизводима через совмещение познавательных перспектив или объединение хотя бы одного локального фокуса – с глобальным.

Цивилизация: от локального к глобальному Граду

XX век, наполненный массой судьбоносных событий, - двумя мировыми и «холодной» войнами, революциями в России, Турции, Китае, великой депрессией и экономическим оживлением США, распадом колониальной системы с фактурой соответствующих ей постколониальных отношений, ростом технико-технологического могущества того же Запада и его менее развитого оппонента СССР, и как следствие, их жесткого фронтального противостояния, оценивается Тойнби как конечный фазис унификации мира. И это несмотря на то, что двуполюсный мир скорее производил «разрыв» прежней цивилизационной структуры истории по критерию вхождения обществ в орбиту США и СССР – соответственно. Тем не менее, если следовать идеям Тойнби, то приходится признать: реалии нынешнего мира таковы, что он являет собой одновременно: а) «одно огромное общество», порожденное экспансией западного христианства; б) бытие пяти самобытных, «живых» цивилизаций (западной, православно-русско-советской, исламской, индусской, дальневосточной или китайской), плюс целого шлейфа из четырнадцати «угасших» цивилизаций [24, с.97-104].

Итак, глядя в паноптикум предложенный А.Дж.Тойнби, можно при желании увидеть «интервально» расчлененную социокультурную реальность, синхронически включающую в себя: 1) подлинно актуальные цивилизационные формы, 2) их сателлитов и 3) проступающих сквозь толщу материи истории реликты (некогда приведшие к генезису «старших» цивилизации, как минимум, оплодотворявшие их поступь идейно-культурным влиянием, а по максимуму, могущие в реанимационном режиме стать актуальными величинами), а также 4) многообразные межцивилизационные контакты с доминантой западного влияния [25]. Причем «вызов» Запада, о чем говорит опыт распада СССР, и национального «самоопределения» бывших республик, не только структурообразующ в отношении современной Истории, он несет в себе определенную перспективу совместного бытия народов и культур по варианту «глобального человеяника» (А.А.Зиновьев). Во-вторых, модель истории британского автора дает возможность зафиксировать контакты цивилизаций между собой, в том числе, с учетом двух перспектив: локализации (с естественной для этого случая герметизацией «интервала») и перспективы универсализации («открытие» конкретной цивилизацией «большого» времени и «большого» пространства Истории). Однако универсализация исторического бытия (порождающая трансинтервальную структуру универсальной Истории) и глобализация (как структурирование мирового пространства из одного центра Истории и придание ей функциональных характеристик этого центра), – реальности неоднородные в смысловом и ценностном отношении.

Подтверждением этому и могут служить концептуально «вырезаемые» исследователями разнопорядковые цивилизационные миры,

Цивилизация: от локального к глобальному Граду

проступающие в поле актуально развертывающейся глобальной Истории. Так, в текстах современных цивилизационщиков находим: у С.Г.Киселева: западную, исламскую, православную, конфуцианско-буддийскую, индусскую, латино-американскую, российскую, японскую, африканскую цивилизации [26, с.13]; у Ю.В.Яковца фиксируются: западная или материнская, включающая в себя три дочерние – североамериканскую, латиноамериканскую и океаническую; дальневосточная в составе китайской, японской, буддийской, затем индийская и мусульманская, евразийская, восточноевропейская и африканская [27, с.48]; у Н.Н.Моисеева, несмотря на принятую им хантингтоновскую дифференциацию: традиционные и техногенные [см.: 21, с.174]; у В.С.Степина: традиционные и техногенные [28, с.19 и сл.]; у А.С.Панарина: западная (включающая европейскую и атлантическую части), мусульманская, индо-буддистская, конфуцианско-даосская, православная (евразийская) [29, с.14]; у Б.С.Ерасова: западнохристианская, восточнохристианская, исламская, индийская (индусская), буддийская, дальневосточная [30, с.33]; у Ю.В.Павленко: западнохристианско-новоевропейская, восточнохристианская (поствизантийско-православная, восточнославянско-евразийская), мусульмано-афразийская, индийско-южноазиатская, китайско-дальневосточная, плюс не до конца сформированные пространства Латинской Америки и Тропической Африки [31, с.83-88]; у В.А.Дергачева: западная (западно-европейская), восточно-православная (советская), восточно-европейская или евразийская, исламская, китайская, японская [32, с.100-197], у С.Л.Удовика: японская, индийская, китайско-конфуцианская, буддийская, исламская, африканская, христианская (включающая в свой состав западноевропейскую, православно-русскую и западно-православную субцивилизации), латиноамериканская [33, с.5-12, 69-112, 113-148]; у С.Эйзенштадта: индийская, российская (империя), китайская (империя), исламская, западная или европейская, японская [34, с.163-201]; у С.Хантингтона: западная, латино-американская, африканская, исламская, синская, индуистская, православная, буддийская, японская [35, с.54-60]. В такой ситуации фиксации культурно-исторической плюральности ведущей тенденцией в познании цивилизационного многообразия выступают их, цивилизаций, неодинаковые социально-исторические качества и те ценности, которые цивилизации обращают к актуальной материи Истории, пытаясь овладеть её осью. Причем, большинство наблюдателей сходятся в мнении о том, что именно западная суперцивилизация – в ходе собственной модернизации – овладела осью Истории.

Тем не менее, выделение множества цивилизационных образований из современного общеисторического контекста, сопряжено с проблемой онтологических предпосылок и гносеологических возможностей, которыми располагает современная наука о цивилизациях. Один из её

Цивилизация: от локального к глобальному Граду

методов – это метод создания эвристической модели цивилизации вообще и приложение её к конкретной социокультурной целостности. В этом плане совершенно прав профессор В.Г.Хорос (Институт мировой экономики и международных отношений РАН), когда он предлагает анализировать все цивилизации по трем блокам проблем: 1) основных институтов и ценностей каждой цивилизации (сюда входят четыре группы институтов и ценностей: мирское – сакральное (человек – Бог); человек – общество (принципы социальной иерархии, базовые социальные ячейки – семья, община, каста и т.д.); человек – власть (политическая сфера); сфера хозяйства плюс трудовая этика; 2) исторической динамики каждой из цивилизаций, историческая траектория которых – уникальна; 3) бытие цивилизаций в условиях глобализации, при ведущей роли Запада по созданию «современного мирового беспорядка» (выражение В.В.Загладина) [36, с.37-38].

Но подлинная проблема цивилизационного моделирования Истории, на наш взгляд, заключается в том, что исследовательские усилия разнятся не только в методологическом отношении, они, повторимся, по-разному осуществляют категоризацию изучаемой объектной области. В первом разделе мы указывали на стандартные, устоявшиеся процедуры категоризации и в качестве эвристического момента предложили собственный вариант категоризации посредством указания на содержание и цели цивилизационного проекта. Для того, чтобы развить эту посылку нам понадобится введение целого ряда дополнительных параметров, которые по сути проясняют вопрос об онтологии того или иного социокультурного интервала и наличных трансинтервальных конфигураций под маркером «глобальный мир». Но прежде чем осуществить это, зададимся вопросом об онтологической равноценности/неравноценности цивилизационных интервалов.

Уяснение того обстоятельства, что структура Истории в «стандартном виде» предполагает онтологически равноценные «интервалы абстракции», разворачивающиеся в диахроно-синронном виде, опровергается прежде всего эмпирией внутриисторической динамики, в которой могут быть оценочно выделены: «ведущие» и «ведомые», сделавшие рывок в постсовременность и живущие либо в аграрном, либо в индустриальном цикле исторической динамики; находящиеся у оси истории и своим движением олицетворяющие саму историческую динамику или находящиеся на её периферии (на обочине исторического движения) и т.д. Но сама оценочность всегда привязана к некоторой системе координат, которая навязана познающим субъектом как первоинтерпретатором Истории в качестве «абсолютного наблюдателя». Таковой, как известно, заявил о себе в западном историческом мышлении (напр., тот же Г.В.Ф.Гегель), но фокус рассмотрения им истории – однолинейный, с одним началом и одним таки финалом. Геродот, в принципе не

Цивилизация: от локального к глобальному Граду

претендовавший на роль «абсолютного наблюдателя», показал возможность иной, а именно множественной оптики познания ойкумены и её приграничных территорий. Исторический дискурс Геродота предполагал безболезненный переход от одного социокультурного интервала – к другому. Более того, описанная им историческая синхрония имплицитно несла идею поликультурного порядка в аспекте диахронного, уходящего за пределы исторической памяти, аспекта. Последний, в свою очередь, нацеливал на деабсолютизацию эллинской ценностной шкалы в деле определения места и роли того или иного общества и его культуры.

В силу этого обстоятельства, концептуальная фиксация конфигурации цивилизационных элементов, – в случае прояснения внутриисторической синхронии, предполагает конвенциональный прием, относительно диахронной методики собирания этно-культурных и протосоциальных «стихий» истории, - в единый комплекс. Нужно заметить, что для исследуемого глобального супер-цивилизационного интервала на сегодняшний день такой общей методики не существует, как не существует её для любых исторических объектов [37, с.94-129]. Кроме того, она вообще может ставиться под сомнение, в виду темпоральных разрывов и пространственных распадов, семантической перегрузки культуры и деградации субъекта Истории [38, с.452-465].

Такая методика, если можно так выразиться, только рождается в родовых муках цивилилогии. С одной стороны, отталкиваясь от частного (интервального) измерения связанных воедино процессов, мы неминуемо приходим к трансинтервальному горизонту, т.е. к тому «месту», где они могут быть соединены с более масштабными историческими процессами и структурами, т.е. включены в логику формирования макроисторического порядка. Но в таком случае, остается открытым вопрос о принципах организации исторического материала, принципах, открывающих возможность уяснения онтологии Истории как онтологии взаимодействующих субъектов, вплоть до их слияния в субъектности мирового масштаба. Но это, – задача для «внешнего» наблюдателя, способного, как минимум, при помощи «правил преобразования» переходить от одного интервала к другому; как максимум, «связать» их множество в единство, называемое Историей.

На самом деле эту связь уместно отыскивать и фиксировать лишь тогда, когда гносеологически исчерпан каждый из интервалов, а значит, обнажены онтологические корни Истории (показано историческое *ἀρχή* каждой цивилизации, осознан её прасимвол или цивилизационный код, из которого выводим локальный историогенез с вариантами выхода к глобальной трансинтервальной конфигурации).

Итак, в теоретико-познавательном плане необходимо признать: любой сложный объект, каковым является локальная цивилизация, характеризуется «поверхностной» и «глубинной» информацией

Цивилизация: от локального к глобальному Граду

(Я.Хинтика) [39], или, экстенциональными и интенциональными контекстами развертывания цивилизационной онтологии. Подобный методологический посыл, задействованный для решения задачи по реконструкции любой онтологии цивилизации, опять же может быть развит при помощи интервальной методологии. С её помощью всякий интервал может быть проработан по «ширине» и «глубине», вплоть до выявления глубинных связей с другими интервалами абстракции. Поэтому, в соответствии с её исходными установками, – применительно к содержанию культурно-исторических вариантов реальности, – вначале попытаемся рассмотреть «тип интервальной конфигурации» интересующего нас объекта с позиции «внутреннего наблюдателя». Здесь, вслед за профессором Ф.В.Лазаревым уместно предположить, что крупный социально-исторический массив, каким является цивилизация, может вмещать в себя один, два, три или множество конфигураций [40, с.59].

Этот вывод касается не только этнических, языковых, культурно-семантических, социально-стратификационных, политических и поселенческих аспектов бытия объекта, конституировавшихся в ходе культурно-исторического процесса. По сути, он подводит к проблеме их имманентной «стыковки» и взаимосвязи, гносеологического поиска и фиксации внутрицивилизационных «интегралов», последовательно решая которую, как представляется, можно обнаружить не только внешние очертания конфигурации, но установить предпочтительный тип конфигурации для данного интервала исторического бытия. Но если мы, при общем моделировании Истории, допускаем существование определенной взаимосвязи различных социокультурных интервалов (как в диахронном, так и в синхронном аспектах), то здесь нет препятствий для того, чтобы прояснить способ взаимосвязи компонентов отдельно взятой социокультурной реальности.

Интервальный аналитический взгляд исходит из нескольких вариантов связей между интервалами: 1) иерархической подчиненности; 2) конфигурации равноправных интервалов; 3) конфигурации соподчиненных интервалов; 4) конфигурации непересекающихся интервалов [40, с.59]. Эта экспозиция может быть признана справедливой как для локального, так и для глобального цивилизационных интервалов. Подчеркнем, что аналитике первого уровня сегодня предпочитают аналитику глобального интервала, которая строится на процедурах скольжения по поверхности, а не проникновения в цивилизационный код каждой из цивилизаций, исследовании центральной культурной темы или проективного задания.

Применительно к глобальному миру эмпирика исторической процессуальности, взятая в аспекте специфики институтов, форм взаимодействия (диалога цивилизаций) и трансляции ценностей, свидетельствует в пользу модели иерархической подчиненности, а при

Цивилизация: от локального к глобальному Граду

более внимательном аналитическом «погружении», – в пользу конфигурации соподчиненных интервалов. В первом случае речь может идти о неоспоримом первенстве западной цивилизации над всеми другими, состоявшемся за счет социально-экономического, политического и научно-технического «рывка» (с XV в.), результаты которого (историческое неравенство) активно поддерживаются любыми средствами (НАТО, ВТО, ВБ, «давосский форум» и т.п.). Мировоззренческая и идеологическая легитимация этого неравенства состоялась у многих западных интеллектуалов, но наиболее четко, – в тезисе Гегеля о финализме мировой истории (как истории Духа, «траектория» которого была рационально и безошибочно угадана «диалектическим разумом») в западном социокультурном ареале, его институтах и ценностях.

Именно эта идея, как идея трансисторического собирания цивилизаций в миросистему, рекламируется (Ф.Фукуяма, С.Хантингтон, теоретики постиндустриального общества) [41], как ценостный принцип безальтернативного развития глобальной социоформы по азимутам, перманентно «открываемым» консолидированным западным сообществом, – в ходе реализации им парадигмы самоизменения. Не даром О.Шпенглер показал связь прасимвола западной культуры – «чистого бесконечного пространства» и инструментов («силы», «власти», «воли») его реализации в физико-географическом пространстве. У остальных макросоциальных игроков такой генетической программы, обустроивающей мир в западную ойкумену, вовсе не существовало, или же она нераспознана (как у русско-сибирской цивилизации). В силу реализованности проекта Запада, его первенстве в борьбе за мировое пространство, которое почему-то отождествляется с Историей, незападным игрокам предписано «отменить» свой цивилизационный код и онтолого-семантически связанные с ним внутриинтервальные конфигурации. Отсюда - целый набор теорий и практик модернизаций, позволяющих «вписать» отдельный культурно-исторический интервал в иерархическую сетку, предписанную Истории западным сообществом.

Вторая модель (структурно проявляющая себя в глобальной триаде: Северной Америке, Европейском Союзе и Восточной/Западной Азии, т.е. трех центрах размещения производительных сил мира, трех «мегарынках», выполняющих функции регулятора практически всех мировых процессов), хотя и предполагает диалоговые формы, на самом деле не затрагивает главного в каждом из «интервалов абстракции»: подлинно универсальных импульсов, идущих из внутренних, метафизических глубин каждой из цивилизаций. Вопрос о неспособности «мегарынка» создать предпосылки для подлинного диалога нынешнего сообщества цивилизаций, - практически не требует обсуждения [42, с.368-369]. Такие гарантии уже не дает неоднократно протараненная США и НАТО система норм международного права [43, с. 156 - 195], обеспечивавшего до войны в

Цивилизация: от локального к глобальному Граду

Югославии формальную сборку цивилизаций в глобальный Град. Но на каких, спрашивается, основаниях может быть построен мир как «конфигурация равноправных интервалов», при условии, что История – это не предмет торга, военных «разборок» сильного над слабым, или «социальной инженерии», ведущей в никуда?

Как нам кажется, таким основанием (если, конечно, мировое сообщество не проскочило между, за которой диалог уже невозможен) является опыт межцивилизационного диалога прошлого, в котором, при желании можно найти «точки стыка» традиций и культур, религиозных и метафизических поисков, этических и антропологических констант. В противном случае, в качестве стандарта межэтнической, межкультурной, да и межцивилизационной синтетики будет признан западный вариант гуманизма (в т.ч. и «военного»), за которым виден не только Шенгенский кордон, но и демократический «рай» Гуантанамо.

Итак, факт синхронного существования цивилизаций в глобальном пространстве и времени ещё раз отсылает нас к герменейе локальных интервалов. Но для того, чтобы в абстракции «вырезать» каждый цивилизационный мир из потока Истории, а затем вновь поместить их в глобальный интервал, вспомним общее представление о тех категориях, в которых вообще, согласно П.А.Сорокину, протекает культурно-исторических процесс [44, с.97-100]. То есть, искомая внутрицивилизационная конфигурация может обнаруживать себя: а) в онтологической форме развития «логического подлежащего», по преимуществу субъектно-культурной и субъектно-геополитической; б) в виде ценностно-смыслового консенсуса этно-национальных единиц, входящих в «тело» цивилизации, – консенсуса, возникающего по поводу фундаментальных проблем человеческого существования, а значит, бытийно-семантически замкнутых на «сакральную вертикаль» (В.Л.Цимбурский). Если к этому добавить – в качестве обязательной, – временную составляющую и учесть общую направленность исторических действий «логического подлежащего», то вырисовывается правдоподобная картина развития истории в пределах «интервала абстракции». Однако, задача по выявлению подвижной онтологии субъекта осложняется тем обстоятельством, на которое в свое время обратил своё внимание Раймон Арон.

Так, французский автор сделал попытку сформулировать и доказать теорему, содержание которой нужно знать каждому, кто берется анализировать онтологию цивилизации. Эта теорема гласит, что цивилизация «не есть эмпирически зримым единством, как реальным или значимым» [45, с.130]. Мнение о том, что «цивилизационная целостность не носит функционального характера», - можно встретить у Г.Г.Дилигенского [46, с.32]. Такой эпистемологический скепсис вполне оправдан: единство различных сторон и компонентов цивилизации есть ни

Цивилизация: от локального к глобальному Граду

что иное, как глубинная, многоплановая и гибкая связь, опознание которой достигается не только общенаучными рационально-эксплицирующими и дискурсивно-демонстративными процедурами. Для уяснения «определенных систем мотиваций человеческой деятельности» и «питающих её мотивы ценностных образований», нужны развернутая исторические «идеалология» (В.В.Ильин) и аксиология. И в этом случае - фокусировка исследовательского внимания на том, как, когда, и при каких обстоятельствах складывается конфигурация цивилизационных компонентов в единую онтолого-семантическую вселенную.

В таком случае, поиск основания межцивилизационной интеграции заставляет нас обратиться к культуре в её локально-цивилизационном выражении и поискать ответ на вопрос о ценностно-консолидирующих ресурсах в глубинах опыта существующих ныне цивилизаций. Применительно к расшифровке глубинной онтологии любой цивилизации можно задействовать конструкт «внутриинтервальный конфигуратор» (или, в терминологии Ф.В.Лазарева – «интервалообразующую константу» [47, с.10]). В соответствии с положениями методологии интервальности, процессуально он выявляется как центральный элемент всей интервальной конструкции объекта, при том условии, что интервалами социальной реальности могут выступать общности различного плана: этнические и этнокультурные, национальные, политические, формационные и собственно цивилизационные. Каждая из них распознается не только исходя из «истока», «основной предпосылки» и т.д., сколько из действенного ядерного элемента, генератора и координатора многообразных социокультурных связей и отношений. Для этнических и этнокультурных агломераций – это набор базисных признаков типа общности происхождения, языковых, психолого-ментальных и культурных; для национальных важную роль играют конфигураторы этнического или гражданского свойства; для формационных – экономико-хозяйственные и технико-технологические конфигураторы; для политических – идеология. Для постиндустриальных – конфигуратор информационного порядка. Цивилизационное многообразие Истории, в свою очередь, требует вычленения уникального конфигуратора для каждой живой цивилизации, причем с опознанием факторов, консервирующих уникальность процессов, или напротив, делающих «ядерную» энергию экстравертивной, но стремящейся к степени подлинной универсальности.

Для таких сверхсложных социальных образований как цивилизация конфигуратором структурного своеобразия и «энергетического» напора выступает культура. Если принять в качестве ведущего тезис А.Дж.Тойнби, о том, что «культурный элемент представляет собой душу, кровь, лимфу, сущность цивилизации» [48, с.356], и попытаться развернуть его на примере онтоустройства и функционирования группы современных цивилизаций, то мы обнаружим важные следствия дифференциации

Цивилизация: от локального к глобальному Граду

истории на самобытные и уникальные интервалы. Причем, у Тойнби экономический и политический планы цивилизационной онтологии суть «искусственные, несущественные, заурядные создания природы и движущие силы цивилизации» [48, с.356].

По нашему мнению интегральная морфология культуры локально-цивилизационного уровня бытия может быть адекватно охарактеризована посредством соответствующих тезисов о.Павла Флоренского. Они иллюстрируют существо проблемы на онтологическом уровне, допуская наличие в мировой истории некоторого множества интервалов, или культур и их цивилизационных субъектов. Помимо того, предлагаемое русским мыслителем понимание культуры и культурогенеза корреспондирует с нашей догадкой относительно проективного задания, вырабатываемого, корректируемого и реализуемого локальной цивилизацией.

В своем «Автореферате» Флоренский писал: «Всякая культура представляет собой целевую и крепко связанную систему средств к осуществлению и раскрытию некоторой ценности, принимаемой за основную и безусловную, т.е. служит некоторому предмету веры. Первые преломления этой веры в неотъемлемых функциях человека определяют углы зрения на области, связанные с этими функциями, т.е. на всё бытие, как оно соотносено с человеком. Эти углы – категории, но не отвлеченные, а конкретные; проявление их действием есть культ. Культура, как свидетельствует этимология, есть производное культа, т.е. упорядочение всего мира по категориям культа». Итак, «вера определяет культ, а культ – миропонимание, из которого далее следует культура» [49, с.39]. Таким образом, для понимания идеи культуры и тех ценностей, которые она собой утверждает/отрицает, предлагается сделать шаг за пределы самой культуры. Здесь Павел Флоренский предлагает искать критерий, и превосходящий саму культуру, и дающий ей всестороннее метафизико-историческое обоснование и оправдание.

Тем самым вопрос о природе культуры требует своего заострения. У самого отца Павла таким критерием был православный культ как единство имманентного и трансцендентного, дольного и горнего, здешнего и тамошнего, временного и вечного, условного и безусловного, тленного и нетленного, но выделенная из всей реальности часть [50, с.30]. Именно религиозный культ, являющийся корнем (ядром) культурной деятельности, и так понимаемый, позволяет: а) уйти от обожествления самой культуры (как тотальности, так и её отдельных сторон или видов деятельности); б) не допустить обожествления любого субъекта культуры (деятели-носителя); в) не возводить относительные (даже по историческим меркам) «продукты» культуры в ранг абсолютных ценностей, и прилагать их в качестве эталона к иным эпохам и культурам. Если же культура отсечена от религиозного культа с его образующими, сдерживающими и

Цивилизация: от локального к глобальному Граду

регулирующими принципами, то она замыкается на самом человеке. Культ человека или человекобожие – для Флоренского – это путь к смешению добра и зла – в этике, к крайнему индивидуализму – в искусстве, к оторванному от жизни знанию – в науке, к хищничеству – в области хозяйства, к культу личности – в политике. По такому пути и пошла «западноевропейская гуманитарная цивилизация», обнаружившая «гниение, распад и почти уже смерть человеческой культуры» [там же, с. 57]. Разумеется, у этой точки зрения найдутся как защитники, так и противники. «Культурологи» и «эгоцентристы» – в терминологической оболочке философии культуры о. Павла Флоренского, или сторонники Платона и Канта, – соответственно. В чем же подлинная суть этих трактовок культуры, да и реальных практик, тем более, что цивилизационный дух Запада, со времен Возрождения и Реформации взрощенный на эмансипированном антропологическом основании антитетичен и чужд цивилизации восточного христианства, имеющий иной исток?

Для Флоренского, и этот тезис можно считать основополагающим для всякой конструктивной православной мысли в области культуры [51], в исторический процесс или земную жизнь должны быть внедрена духовная энергия, способы генерирования которой целиком принадлежат области культа (хотя и не сводятся к нему), а её рецепиентом и носителем, в то же время транслятором этих способов, является человек. Проще говоря, богоцентрическая, а значит и культуроцентрическая ориентация человеческой экзистенции, способствует формированию самого человека до качества: быть «проводником Божественных сил» в мире, при условии сохранения его внутренней свободы, взглядов и убеждений как основы добродетели. Религиозная установка, которой должна быть пронизана и миропонимание и культура, ориентирует на «духовную высоту, на высший идеал», а значит, она предполагает, в качестве её реализатора человека, социальные группы и т.д., способные на «подвиг» к этой высоте. Разумеется, для решения подобной задачи нужен антропологический тип с определенной конституцией и мотивационными импульсами. Антропоцентризм в виде ориентировки духа, напротив, дает человеку мнимую автономию, поскольку эгоцентризм – путь частичного или полного разрушения исконного союза Бога с человеком, а также единства человеческого сообщества. Но он же могильщик культуры, поскольку своё основание полагает внутри культуры. Простая ссылка на трансцендентное («идолы» – у Флоренского), причудливая игра с симулякрами или имитантами трансцендентного в постметафизической культуре Запада, не спасает положение.

По этому поводу у Флоренского имеются очень точные наблюдения, касающиеся цивилизационного или культурно-исторического смысла «ориентировки» западного общества: «Желая сделать культуру

Цивилизация: от локального к глобальному Граду

имманентной, и только имманентной себе, западный мир, не заметив того, сам стал имманентен культуре. Деятели растворились в своих деятельности, субъекты – в своих состояниях; механики растворились в своих механизмах, ими же изобретенных; человек растворился и ушел в слияние стихий. Автономия, сделанная богом, сама стала автономной в отношении людей и подчинила их себе, и культура стала само-законною в отношении человеческой личности. Культура ринулась по своим путям, поборая человека. Это легенда об ученике колдуна, вызывающем духов, но не сумевшего ими овладеть... Установка сознания на культуре, т.е. на самом себе ведет к безусловному признанию потребностей как таковых. Но потребности бывают всякие. Не имея критерия, различающего потребности, не имеет и «самопринуждения» человекобог; а затем, мгновенно, из человекобога выглядит и звериная морда» [50, с.111]¹.

Пафос этих строк может показаться излишним, но у Флоренского находится теоретико-познавательное их оправдание. Кант, этот апостол анти-культы, дал субъективистское истолкование «ориентировки» познающего и деятельного субъекта на «плоскость» («однообразной равнины земной поверхности» – у Флоренского), привязав при помощи «математического естествознания» проекцию жизненной траектории «я» – к плоскости. Заметим: эти рассуждения весьма близки рассуждениям о поэтике стиля западной цивилизации О.Шпенглера, возникшим в те же годы. В платоновской, равно как и христианской парадигме «ориентировки» человека в мире, существуют размерности «глубины» и «высоты», есть «ад» и «рай», «верх» и «низ» реальности. То есть гносеологические предпосылки культуротворчества качественно разнятся. Конечно, можно увидеть в семиотике «плоскости», «телесности», обуздывающей «хаос» силе малого «логоса», равно как в семиотике «верха» и «низа», «света» и «тени», «троичности бытия» и «Эдеме», – лишь символы предметных интерпретаций культурной деятельности. Но этого оказывается мало в том случае, если мы доискиваемся ключа к пониманию бытийного своеобразия цивилизаций из их культуры как конфигуратора интервала [52].

¹ Здесь будет уместным сослаться на мнение современного российского культуролога, считающего что культ имеет прямое отношение к образовательным практикам всякой цивилизации, будь то китайская, индийская или исламская. «Образование, знание вне культовой составляющей способно стать опасной, разрушительной силой...». (Чучин-Русов А.Е. Культурно-исторический процесс: форма и содержание // Вопросы философии. – 1996. - № 4. – С. 4). В свете этого тезиса необходимо присмотреться к современной европейской парадигме образования (к т.н. Болонским стандартам), и её альтернативе – российской парадигме, которая мало помалу вживляет в образовательные стандарты средней школы предмет «Основы православной культуры».

Цивилизация: от локального к глобальному Граду

Далее Флоренский дает недвусмысленно понять, что макросоциальный организм должен выстраивать свою культурную программу как иерархию деятельностных моделей – литургической (Sacra), теоретической (Notiones) и инструментальной (Instrumenta). Но при таком подходе культура предстает в виде соподчиненных интервалов или исторически конкретных моделей культурогенеза. Общая схема соотношения видов человеческой деятельности в реальной истории более или менее очевидна: а) первична теоретическая деятельность, вторичны – сакральная и инструментальная; б) первична инструментальная деятельность, вторичны – теоретическая и сакральная; в) первична сакральная, а производны – теоретическая и инструментальная [50, с.77]. Русский философ и богослов утверждает, что схема а) соответствует *идеологизму* как культурной программе, выстраиваемой по канонике «уединенного ratio» (проект теоретиков и идеологов Просвещения, предусматривавший искусственную конструкцию мира и шаги по переделке реального мира под изобретенную версию); схема б) корреспондирует с фундированием культуры хозяйственными, экономическими и орудийными элементами, с последующим их мировоззренческой легитимацией и обожествлением, наиболее презентный исторический эквивалент которой – *исторический материализм*; наконец, схема в) представляет собой торжество сакральной деятельности, культура как всецелой полноты, удовлетворяющий все потребности человека. Схема в) содержательно представляется как *сакральный материализм* или *конкретный идеализм*. Однако проблема усложняется тем, что отношения между элементами логически и исторически могут меняться, и конфигурация культурных моделей деятельности будет отличной от случая к случаю. Всего таких случаев – десять [50, с.78, табл]. Тем не менее, «Sacra образует средоточие, объединяющее собою Instrumenta и Notiones, т.е. I и N должны быть рассматриваемы как моменты распада и раскрытия S – так или иначе, смотря по общей оценке исторического процесса» [50, с.61].

Отсюда становится понятной структурно-морфологическая нетождественность существующих в мировой истории культурных систем и конфигураций их элементов. Но основной вопрос, возникающий при анатомии реального макрокультурного интервала, – это вопрос о формах социокультурной регуляции, по определению обеспечивающей определенный стандарт как для процесса культуротворчества, так и для самого субъекта, его осуществляющего. У каждой исторически конкретной цивилизации этот стандарт заложен в первичную сферу, и, по сути, образует ядро всей культурной системы. Иные же сферы или подсистемы культуры связаны с ядром гибкими функциональными (прямыми и обратными) связями. Если связи ослабевают или нарушаются, возможна

Цивілізація: від локального до глобального Граду

трансформація всієї системної цілостності, але головне – результатів культурної діяльності.

Якщо цей посыл вірен, то напрашується ще одна констатація, вичитувана з текстів Флоренського: основне следствие егоцентризму – секуляризація, в результаті якої з релігії «випадають» різні сторони життя, без надії бути в подальшому відтвореними в межах первинної цілостності. Релігійна онтологія відкинута, а значить предметом віри і зусиль людини виступають «дела рук людських», теоретично продуманих і практично виконаних. В них він знаходить себе, з ними, за допомогою реіфікації, себе порівнює. Не більше. Значить соціокультурна регуляція як найважливіша підсистема культури, в якості основи передбачає: або цілі і цінності *ідеологічного проєктивізму*, або цілі і цінності *інструментально-технологічного проєктивізму*, або, що за нашим мисленням більш правдоподібно в відношенні західної цивілізації, їх співіснування в логіці доповнюваності. Даний тезис, як це ні парадоксально, має свою аналогію в розсудженнях самих західних інтелектуалів. В першому випадку, ілюструється ідеєю Славоя Жижека про наявність різних типів ідеологічного фундаменталізму всередині західної цивілізації – капіталістичного, пролетарського, демократичного, психоаналітичного, феміністичного, екологічного [53], взагалі, служачих камертоном до соціокультурної організації. Во другому, інструментальному випадку, ми можемо довіритися мислі Мартина Хайдеггера про підпорядкування культури – техніці, в надлюдському проєкті «розширення існуючого» [54, с.188], або Маршалла Маклюэна про торжество медіума техніки і технології в справі формування соціальних тканин і культурних орієнтацій (від «Галактики Гуттенберга» до сучасних електронних деревень) [55].

Тут потрібно повторитися: саме незвичайна доповнюваність обох моментів формує – в даний момент – специфіку західного культурогенезу і розвитку. З чого це випливає? Становлення про те, що будь-яка культура в якості свого ядра містить ідеологію, – не нова, як не нова ідея про загальну спрямованість культуротворчості з мировоззренчих установок, надаваних ідеологією. Український автор Н.І.Михальченко дає таку їх транскрипцію: «Як елемент культури, її ядро (ідеологічний потенціал), ідеологія відіграє в системі культури особливу роль, зумовлену її природою як самосвідомості соціального суб'єкта (групи, класу, нації тощо). Вона (ідеологія) у концентрованому, систематизованому, більш-менш теоретичному (а значить логічному, обґрунтованому, доказово-переконливому) вигляді виражає *те головне*, що намагається реалізувати соціальний суб'єкт в процесі своєї матеріальної і духовної діяльності. Вона нібито знає щось *більш глибоко* й приховане, про що культура може лише здогадатися.

Цивілізація: від локального до глобальному Граду

Звідси – активність ідеології щодо культури. Вона (ідеологія) немовби «виходить за межі» культури, диктує їй «правила гри», «фільтрує» розвиток останньої крізь призму корінних інтересів свого суб'єкта» [56, с.136] (курсив – Н.И.Михальченко). Но в конце концов, уяснение проблемы соотношения идеологии и культуры, или включенности идеологии в культуру в качестве её ядра, будет корректным тогда, когда мы вспомним о понятии «тотальной идеологии», введенном К.Мангеймом.

В своё время немецкий социолог доказал [57, с.56-66], что тотальная идеология как эпохально-историческое явление возникает, развивается (путем дифференциации), и нужно добавить, трансформируется в иллюзорную тотальность именно в рамках социальных процессов на Западе. Противостоящие ей утопии, невзирая на их недотеоретический статус, излишнюю эмоциональную окрашенность и генетическую оппозиционность, также стремятся выдать «часть» за «целое», свою партикулярную правоту – за абсолютную истину. Марксистский, фашистский и либеральный опыт, представлявшие и ныне представляющие себя на исторической сцене *sub specie aeternitatis*, – по определению не обладали универсальной перспективой культуротворчества. Тем не менее, для того чтобы доказать это необходима была травма всего человечества XX века. Так западный культур-цивилизационный опыт был заимствован другими (Россией, Китаем, Кубой и т.д.), причем именно в виде утопии, а затем и легитимированного идеологического проекта по созданию нового исторического субъекта, но с более совершенными социокультурными характеристиками. Во всех вариантах идеологически фундированной культуры предполагалось «снять» классовые, расовые и социальные противоречия и породить антрополого-социальную гармонию.

При другом ракурсе рассмотрения эти идеоло-культурные проекты были потеснены жившим, до поры до времени, в латентной форме технологическим проектом обустройства реальности. Его первичная утопическая форма пройдена (она осталась в жанрово соответствующих произведениях XIX – XX в.в.), а вторичная развертывалась всё XX столетие, ныне приобретаю масштабы и качество глобальности. Конечно, переход от утопии технократизма – к соответствующей идеологии, представляет собой особую проблему. Мы же заострим внимание на том, что «технократическая воля к полному переустройству, к «новому сотворению» Земли и всего космоса руками человека» (П.П.Гайденко [58, с.480]), - это идеолого-инструментальный феномен. В терминах о.Павла Флоренского это совмещение теоретического (идеологизма) и инструментального (исторического материализма) аспектов в рамках культуртворчества. В терминах Б.П.Вышеславцева – феномен индустриальной культуры, свидетельствующий о сходстве организации обществ социалистического и капиталистического типов. Причем, русский

Цивилизация: от локального к глобальному Граду

философ-эмигрант увидел имманентное зло индустриализма именно в том, что «освобождение» человечества в рамках такого типа культуры и цивилизации, осуществляемое «через техническую магию», идет вне процедур морального самоконтроля [59, с.381]. Отсюда – чудовище тоталитарного технократического государства с его предельным злом, обращенным и к личности, и к природе. Причем, неважно с какой из идеологий – левой, правой или центристской пытается «гибридизировать» себя технократизм, главное – найти «морфологический набор вариантов общественного устройства», где бы состоявшиеся социально-политические «измы» работали в унисон с технократической идеологией [60, с.61].

Итак, если верна культурологическая догадка о Павла Флоренского, то культ, а за ним и культура являются способом воссоздания целостного человека. Этому предмету посвящена и философия культа Флоренского, и его оригинальная антроподицея. Но если первая иллюстрирует, как на трансцендентном основании порождается имманентная логика культуры, в идеале одухотворяющая все виды внехрамовой деятельности, а через них, – все стихии мира, то задача второй сводится к выработке «алгоритмов» обожения человека, или приведение его из падшего состояния – к абсолютной идентификации. Антроподицея Флоренского, по нашему мнению, содержит важный тезис о семи функциях человеческого существа, которые обязана – посредством культа – освятить Церковь Христова: 1) питание тела (Причащение), 2) очищение тела (Крещение), 3) оберегание тела (Миропомазание), 4) слушание слова (Елеосвящение), 5) говорение слова (Покаяние), 6) власть слушания и говорения слова как регулятора словесного, взаимно-понимательного равновесия в обществе (Священство), 7) сопряжение двух воедино и выхождение каждого из себя к другому, что осуществляется в семье (Брак) [50, с.446-447]. Но первичные духовные импульсы культа идут значительно дальше частных человеческих и локально-общественных горизонтов, поскольку их задача развернуть вселенскую онтологию с эстетическим акцентом, открыть космологическое значение всечеловеческого бытия в единой природно-сверхприродной реальности. У Флоренского - это путь от спасающейся личности к спасаемому роду и человечеству, идущий в «небесную землю», в «островной рай», в Эдем [61]. Подобные интуиции в русской философии и поэзии неоднократно акцентировали софийно-мировоззренческий базис (Вл.Соловьев, С.Н.Булгаков, Е.Н.Трубецкой, Л.П.Карсавин, А.А.Блок, М.А.Волошин), без которого культуротворчество в цивилизационном масштабе попросту невозможно.

Таким образом, культурная система восточнохристианской цивилизации может быть охарактеризована как система с четким ядерным контуром и непротиворечивой оболочкой, система, структурные элементы которой связаны духовными связями. Подмена или выстраивание новых

Цивилизация: от локального к глобальному Граду

искусственных связей на месте прежних, лишает и саму культуру, её субъекта и адресуемые им ценностные и предметные «продукты» онтологической релевантности: а) трансцендентному; б) универсуму; в) самому человеку как *homo cultus*, своей деятельностью удостоверяющему идентичность Божьему замыслу. Альтернативами же культоцентрической культуре, свидетелями чего мы являемся, служит либо технико-технологическая культура с её процедурами идентификации с искусственными телами, либо культура, построенная на производстве – потреблении плюс распределении вещей. Возможны и гибриды: например, Запад как «желающая машина», как производитель и рецепиент этой культуры – Эдип [62].

Понятно также и другое: соревновательность цивилизаций с такими различными культурными системами – по правилам, навязанным объединенным Западом – становится сверхдраматичной в силу разнонаправленных ценностных векторов созидания. И прежде всего, ценностной эволюции самого Запада и созданной им цивилизации. Логика эволюции «территориальной», «деспотической» и «капиталистической машин», которую западное человечество реализовало как исторически-законосообразную, привела к главному противоречию современной – глобальной – истории. «Капиталистическая машина» принципиально отличается от прежних тем, что она раскодирует потоки желания и детерриторизирует эти потоки. Тем самым капиталистический социум производит «шизика как субъекта раскодированных потоков на теле без органов» [62, с.59]. Способ, каким «желающее производство» делает это, представляет собой линейно-бинарную систему: фигура Эдипа («полное тело без органов») здесь втиснута в линейную последовательность, но она подчиняется не логике этой последовательности, поскольку Эдип – это самопорождающее, самопроизводящее начало. «Шизик располагает такими способами проведения границ, которые свойственны только ему, поскольку прежде всего он располагает особым кодом регистрации, который не совпадает с социальным кодом, а если и совпадает, то только затем, чтобы сделать из него пародию. Бредящий или желающий код демонстрирует необыкновенную подвижность. Можно сказать, что шизофреник переходит от кода к коду, что он *смешивает все коды* в быстром скольжении... не давая изо дня в день одно и то же объяснение, не упоминая одну и ту же генеалогию, не регистрируя одним и тем же образом одно и то же событие...» [62, с.32].

Отсюда напрашивается: эволюция западной цивилизации, в культурной жизни которой вырелась идея абсурдной игры со смыслами, заложенными в кодах иных цивилизаций, игры, которую реализует всякий индивид, - является пунктом, проблематизирующим современную интервально-многомерную историю. Жан Бодрийяр, неравнодушный к редукции культурного опыта различных цивилизаций – к симулятивным

Цивилизация: от локального к глобальному Граду

практикам Запада, предложил описание «стратегической модели нашего времени», являющейся ни чем иным как технокибернетическим вариантом контроля над всей социальностью. Эта модель заложена в «метафизике кода» западной культуры, с его программированием на постановку и решение тактических задач, в цикле: «вопрос» - «ответ», но не более. Отсюда реальности рыночных циклов и партийных ячеек, труда и досуга, референдумов и блок-бастеров, тюремных камер и террористических актов. Но парадоксальнее всего именно то, что и вопрос, и ответ являются симулятивными, а значит: они не порождают новой сети смыслов, подменяя её «послежитием». Внутри этой тотальности в фикцию превращаются все прежние субъекты культуры: экономический и политический, социальный и лингвистический, моральный и исторический.

Причина такой кодировки реальности имеет цивилизационно-исторический смысл: «Когда один за другим умерли Бог, Человек, Прогресс, сама История, уступив место коду, когда умерла трансцендентность, уступив место имманентности, соответствующей значительно более высокой стадии ошеломляющего манипулирования общественными отношениями», тогда, можно сказать, родилось общество абсолютного контроля. Но нужно заметить, что ликвидация мифа о первоначале (в данном случае имеется в виду отброшенный христианский метарассказ) была не единственной акцией системы, стремящейся к самореференции (Н.Луман). Примечательно, что западная цивилизация ликвидирует миф о собственном конце, не только как о возможной революции [63, с.130], но также и апокалипсисе. В том числе, в виде глобальной экокатастрофы.

Поэтому, признавая объективный статус глобализации и иерархическую конфигурацию выстраиваемых в ходе её развертывания цивилизационных интервалов, мы должны признать и другое: поверх структурирования глобальными инструментами – экономическими, военно-политическими и культурно-информационными (находящимися, главным образом, в «руках» западной постхристианской цивилизации), просматриваются цивилизационные интервалы, социокультурные системы которых живут в логике, до конца не покрываемой логикой становления детерриториального «желающего производства». По большому счету, нельзя отождествить глобальный интервал, включающий в себя геоэкономические полюса Земли – США, ЕС, Китай и азиатско-тихоокеанский регион, «черные дыры экономики» (оффшоры), технополисы, а также способы их связи – мировую паутину, цепи ресурсных и валютных бирж, плюс щупальцы ТНК, и, цивилизационно-интервальную конструкцию истории. И наверное, та вне-системная альтернатива глобальному доминированию Запада, которую отрицают И.Валлерстайн и Ф.Фукуяма, будет связана с духовно-ценностной

Цивилизация: от локального к глобальному Граду

реформацией и способностью незападных цивилизаций продолжить реализацию проективных заданий, несущих иное представление о глобальном Граде и судьбе всего человечества. В том числе, о Граде с конфигурацией «равноправных интервалов».

Ссылки и комментарии:

1. См. напр. материалы исследований, посвященных разворачиванию глобализации на уровне, главным образом, национальных государств Азии, Африки и Европы: Многоликая глобализация / Под ред. П.Бергера и С.Хантингтона. – М.: Аспект-Пресс, 2004. – С. 27 – 338.

2. Практика глобализации: игры и правила новой эпохи. – М.: Инфра-М, 2000. – С. 261 – 332; Глобалізація і безпека розвитку. Монографія / О.Г.Білорус, Д.Г.Лук'яненко та ін.; Керівник авт. Колективу і наук. ред. О.Г.Білорус. – К.: КНЕУ, 2001. – С. 685 - 721; Уткин А.И. Мировой порядок XXI века. – М.: Издатель Соловьев; Алгоритм, 2001; Бек У. Что такое глобализация? / Пер. с нем. – М.: Прогресс – Традиция, 2001. – С. 268 – 278; Гидденс Э. Ускользящий мир: как глобализация меняет нашу жизнь/ Пер. с англ. – М.: Издательство «Весь мир», 2004.

3. Укажем на самый, пожалуй, известный образчик этого подхода: Бжезинский З. Великая шахматная доска. Господство Америки и его геостратегические императивы. – М.: Международные отношения, 1999; Он же. Выбор. Глобальное господство или глобальное лидерство. – М.: Международные отношения, 2004.

4. Абдулмагд А.К., Арипсе Л., Ашрави Х. и др. Преодолевая барьеры: Диалог между цивилизациями/ Пер. с англ. Т.П.Вечеркиной; Под ред. С.П.Капицы. – М.: Логос, 2002.

5. Тарик Али. Столкновение цивилизаций: Крестовые походы, джихад и современность/ Пер. с англ. А.В.Старосты. – М.: Астрель; АСТ, 2006.

6. Речь идет о полемике, развернувшейся вокруг этих концепций на страницах «Полиса», «Мировой экономики и международных отношений», «ОНС», «Вопросов философии», «Філософської думки» и ряде других журналов в 90-е годы XX века, и после войны в Югославии в 1999 году, затем событий 11 сентября и последовавшим войнам, – возобновившимся с новой силой. В частности, к этому же цивилизационно-конфликтологическому жанру можно отнести недавнюю книгу Джульетто Кьезы: Кьеза Дж. Война империй: Восток – Запад. Раздел сфер влияния/ Пер. с ит. Н.Мироновой. – М.: Эксмо, 2006.

7. Славин Б.Ф. Цивилизация войн или цивилизация мира?// Диалог цивилизаций. Повестка дня. – М.: ИФ РАН, 2005. – С. 105 - 118.

8. См.: Время мира. Альманах. Выпуск 2: Структуры истории. – Новосибирск: Изд-во Новосибирского университета, 2001.

9. Семёнов Ю.И. Философия истории от истоков до наших дней: Основные проблемы и концепции. – М.: Старый Сад, 1999.

10. См. напр.: Данчев К. Феномен антиглобализма. Учеб. пособие для вузов. – М.: Изд. дом ГУ ВШЭ, 2005. – С. 86 - 88. По мнению же российского политолога Б.Кагарлицкого, Всемирные социальные форумы 2002, 2003, 2005, 2007 годов, несмотря на их идеологическую мозаичность, заряжены именно на революционаризацию миро-системы по варианту, указанному в «Манифесте коммунистической партии». – Кагарлицкий Б.Ю. Политология революции. – М.: Алгоритм, 2007.

Цивилизация: от локального к глобальному Граду

11. Валлерстайн И. Рождение и будущая кончина капиталистической миросистемы: концептуальная основа сравнительного анализа// Валлерстайн И. Анализ мировых систем и ситуация в современном мире. Пер. с англ. – СПб.: Университетская книга, 2001. – С. 19 – 62.
12. Рудометов В., Робертсон Р. Глобализация, миросистемная теория и сравнительная теория цивилизаций// Сравнительное изучение цивилизаций: Хрестоматия. Учеб. пособие для студентов вузов/ Сост., ред. и вступ. ст. Б.С.Ерасов. – М.: Аспект-Пресс, 1998. – С. 529 – 533.
13. Имеется в виду его исследование: «Материальная цивилизация, экономика и капитализм. XV – XVIII в.в.».
14. Бродель Ф. Динамика капитализма/ Пер. с франц. – Смоленск: Полиграмма, 1993.
15. Wilkinson D. Central Civilization // Comparative Civilization Review. – Vol. 17. – P. 31 – 59.
16. Человек должен выбрать сам. Диалог Тойнби – Икеда/ Пер. с англ. – М.: ЛЕАН, 1998.
17. Панарин А.С. Концепция двуполушарной структуры мира: смысл дихотомии Восток – Запад// Философия истории: Учеб. пособие/ Под ред. проф. А.С.Панарина. – М.: Гардарики, 1999. – С. 24 – 56.
18. Генон Р. Восток и Запад. – М.: Беловодье, 2005.
19. Панарин А.С. Глобальное политическое прогнозирование: учебник для вузов. – М.: Алгоритм, 2000.
20. Ионов И.Н. Глобальная история: основные направления и существенные особенности// Цивилизации. Вып. 5. Проблемы глобалистики и глобальной истории/ Ин – т Всеобщей истории РАН. – М.: Наука, 2002. – С. 83 – 117.
21. К примеру, академик Никита Николаевич Моисеев, в своих теоретико-методологических предпочтениях, – сторонник универсального эволюционизма, писал о недопустимости включения западных ценностей развития (допускавших и допускающих методичное физическое и символическое насилие над природой), – в программные документы sustainable development. – Моисеев Н.Н. Судьба цивилизации. Путь разума. – М.: Языки русской культуры, 2000. – С. 121.
22. Лазарев Ф.В., Вилесов Ю.Ф. Введение в современную теорию познания. – Симферополь: Таврический экологический институт, 2000.
23. Тойнби А.Дж. Дослідження історії. Том 1. / Пер. з англ. – К.: Основи, 1995.
24. Тойнби А.Дж. Цивилизации перед судом истории// Тойнби А.Дж. Цивилизация перед судом истории. Сборник / Пер. с англ. – М.: Наука; СПб.: Ювента, 1995. – С. 19 – 154.
25. Тойнби А.Дж. Мир и Запад// Тойнби А.Дж. Цивилизация перед судом истории. Сборник / Пер. с англ. – М.; СПб., 1995. – С. 155 – 194.
26. Киселев С.Г. Основной инстинкт цивилизаций и геополитические вызовы России. – М.: Издательство «Известия», 2002.
27. Яковец Ю.В. Глобализация и взаимодействие цивилизаций. - 2-е изд., перераб. и доп. - М.: ЗАО Издательство «Экономика», 2003.
28. Степин В.С. Философия и эпоха цивилизационных перемен// Вопросы философии. – 2006. - № 2. – С. 16 – 26.
29. Панарин А.С. Реванш истории: российская стратегическая инициатива в XXI веке. – М.: Логос, 1998. – 392 с.
30. Ерасов Б.С. Цивилизации: универсалии и самобытность. – М.: Наука, 2002.
31. Здесь мы пользуемся материалами, подготовленными по инициативе профессора Ю.В.Павленко для коллективной работы: Цивилизационные модели

Цивилизация: от локального к глобальному Граду

современности и их исторические корни / Ю.Н.Пахомов, С.Б.Крымский, Ю.В.Павленко и др. Под ред. Ю.Н.Пахомова. – Киев: Наук. думка, 2002. Тем не менее, именно эта структурно-типологическая схема нашла свое уточнение и развитие в дальнейших работах авторского коллектива Института мировой экономики и международных отношений: Цивилизационная структура современного мира. В 3-х. томах. Т.1. Глобальные трансформации современности/ Под ред. академика НАН Украины Ю.Н.Пахомова и доктора философских наук Ю.В.Павленко. – Киев: Наукова думка, 2006; Цивилизационная структура современного мира. В 3-х. томах. Т.2. Макрохристианский мир в эпоху глобализации/ Под ред. академика НАН Украины Ю.Н.Пахомова и доктора философских наук Ю.В.Павленко. – Киев: Наукова думка, 2007.

32. Дергачев В.А. Цивилизационная геополитика (геофилософия): Учебник для вузов. – К.: ВИРА-Р, 2004.

33. Удовик С.Л. Глобализация: семиотические подходы. – М.: «Рефл-бук»; К.: «Ваклер», 2002.

34. Эйзенштадт Ш. Революция и преобразование обществ. Сравнительное изучение цивилизаций/ Пер. с англ. – М.: Аспект-Персс, 1999.

35. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. – М.: Изд-во АСТ, 2003.

36. Диалог культур и цивилизаций в контексте мировой политики (Круглый стол 2 июля 2003 г.). Авторизованная стенограмма. – М.: Горбачев-Фонд, 2003.

37. Соколов В.Г. Генезис истории. – СПб.: Алетейя, 2004. – 372 с.

38. Сергейчик Е.М. Философия истории. – СПб.: Издательство «Лань»; Санкт-Петербургский университет МВД России, 2002. – 608 с. – (Мир культуры, истории и философии).

39. Хинтика Я. Поверхностная информация и глубинная информация// Хинтика Я. Логико-эпистемологические исследования. Сборник избранных статей/ Пер. с англ. – М.: Прогресс, 1980. – С. 182 – 227.

40. Лазарев Ф.В. Разум и мудрость в горизонте новой культурной парадигмы. – Симферополь: б.и., 2004. – 64 с.

41. Любопытное мнение на этот счет высказывает британский политический мыслитель Кристофер Коукер: «Гегелевское мировоззрение, по крайней мере, сослужило серьезную интеллектуальную службу. Оно определило исторические основы для обществ, которые его использовали. Оно снабдило западный мир целью и ощущением смысла. Сегодня у него нет ни того, ни другого». – Коукер К. Сумерки Запада. – М.: Московская школа политических исследований, 2000. - С. 241.

42. Межуев В.М. Идея культуры. Очерки по философии культуры. – М.: Прогресс – Традиция, 2006.

43. Хомски Н. Государства-изгои. Право сильного в мировой политике. – М.: Логос, 2003.

44. Сорокин П.А. Социальная и культурная динамика/ Пер. с англ., вст. статья и комментарии В.В.Сапова. – М.: Астрель, 2006.

45. Арон Р. Опій інтелектуалів/ 3 фр. пер. Г.Філіпчук. – К.: Юніверс, 2006. – 272 с.

46. Дилигенский Г.Г. «Конец истории» или смена цивилизаций// Вопросы философии. – 1991. - № 3. – С. 29 - 42.

47. Тойнби А.Дж. Постигание истории: Пер. с англ./ Сост. Огурцов А.П.; Вступ. ст. Уколовой В.И.; Закл. ст. Рашковского Е.Б. – М.: Прогресс, 1991.

48. Лазарев Ф.В. Перспективизм и интервальность// Ученые записки Таврического национального университета им. В.И.Вернадского. Научный журнал. – Серия «Философия. Социология». – Том 15 (54). - № 2.– С. 3 - 12.

Цивилизация: от локального к глобальному Граду

49. Флоренский П.А. [Автореферат] // Флоренский П.А., священник. Сочинения в 4 т. Т. 1/ Сост. и общ. ред. игумена Андроника (А.С.Трубачева), П.В.Флоренского, М.С.Трубачевой. – М.: Мысль, 1994. – С. 37 - 43.

50. Флоренский П.А., священник. Собрание сочинений. Философия культа (Опыт православной антропологии)/ Сост. игумен Андроник (Трубачев); ред. игумен Андроник (Трубачев). – М.: Мысль, 2004.

51. Здесь уместно сослаться на классическую – для данной темы – работу о.Василия Зеньковского (Протопресвитер Василий Зеньковский. Идея православной культуры// Протопресвитер Василий Зеньковский. Смысл православной культуры. – М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2007. – С. 43 - 69) и её ключевую идею об «оцерковлении всей жизни в духе».

52. Известный российский автор – А.Г.Дугин, представивший оригинальный взгляд на развитие науки как на процесс смены её парадигмальных оснований: «парадигмы сферы» (античность), парадигмы луча (христианство) и «парадигмы отрезка» (Новое время), так охарактеризовал последнюю: «Парадигма отрезка полностью отрицает наличие у мира, природы и человека какого-то неочевидного дополнительного измерения (как имманентного, так и трансцендентного, как внутреннего, так и внешнего), гарантирующего всем частям мироздания связь, единство, жизненное начало». – Дугин А.Г. Эволюция парадигмальных оснований науки. – М.: Арктогея-Центр, 2002. – С. 197.

53. Жижек С. Возвышенный объект идеологии. – М.: Художественный журнал, 1999.

54. Хайдеггер М. Преодоление метафизики// Хайдеггер М. Время и бытие: статьи и выступления/ Пер. с нем. – М.: Республика, 1993. – С. 177 - 192.

55. Маклюэн М. Галактика Гуттенберга: Становление человека печатающего/ Пер. с англ. И.О.Тюриной. – М.: Академический проект: Фонд «Мир», 2005.

56. Губерський Л., Андрущенко В., Михальченко М. Культура. Ідеологія. Особистість: методолого-світоглядний аналіз. – К.: Знання України, 2002.

57. Мангейм К. Идеология и утопия// Мангейм К. Диагноз нашего времени: Пер. с нем и англ. – М.: Юрист, 1994. – С. 7 - 276.

58. Гайденко П.П. Прорыв к трансцендентному: Новая онтология XX века. – М.: Республика, 1997.

59. Вышеславцев Б.П. Кризис индустриальной культуры// Вышеславцев Б.П. Сочинения/ Сост. и прим. Сапов В.В. Вступ. Статья Левицкий С.А. – М.: Раритет, 1995. – 181 - 433.

60. Попов В.Г. Казус «инженера Гарина» в связях настоящего, прошлого и будущего// Наукові праці Донецького національного технічного університету. Серія: Гуманітарні науки. Випуск 57/ Редкол.: Башков Є.О. (голова) та інш. – Донецьк: ДонНТУ, 2002. – С. 51 - 63.

61. Хоружий С.С. Мирозерцание Флоренского. – Томск: Водолей, 1999.

62. Делез Ж., Гваттари Ф. Анти-Эдип. Капитализм и шизофрения. – Екатеринбург: У – Фактория, 2007.

63. Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. 2-е изд. – М.: Добросвет, КДУ, 2006.

ГЛАВА 4.

**МЕЖЦИВИЛИЗАЦИОННЫЕ ЗАИМСТВОВАНИЯ:
ТРАДИЦИИ И ИННОВАЦИИ В ИСТОРИОСОФСКОМ ДИСКУРСЕ**

Процессы социальных трансформаций планетарного масштаба, имеющие место в последние десятилетия в условиях новой социальной реальности, в которую исторически обусловлено вступило человечество, вызывают повышенный интерес со стороны исследователей к процессам интеграции, универсализации, вектору направленности развития человеческого сообщества в целом.

Выбор собственного вектора развития для стран, находящихся в процессе социальной трансформации, диктует необходимость обращения к первоосновам, отправным пунктам теорий, методологии познания социальных явлений и исторического процесса. Открытым остается вопрос об инновационных привнесениях, о возможности адаптации нововведений к локальным традициям, об объеме заимствований и масштабе их распространения в конкретном обществе - вопрос социальной модернизации.

Проведение на постсоветском пространстве в конце XX - начале XXI вв. ускоренных реформ в духе «догоняющей модернизации» по западным моделям не привело к созданию консолидированных «общечеловеческими ценностями» обществ на основе демократии и рыночной экономики, но, наоборот, обернулось дезинтеграцией, деиндустриализацией, деградацией экономики и культуры. К подобным последствиям, грозящим широкомасштабными социальными конфликтами, приводит неправомерная абсолютизация линейного паттерна развития, существующая в рамках модернизма и неомодернизма, которая подразумевает обязательность применения западнцентристской модели модернизации как единственно возможной.

Как реакция на протестные движения конца XX века и необходимость адекватно осветить новую социальную реальность в последнее десятилетие в западной науке сформировалась концепция постмодернизма, с присущей ему антимодернистской критикой, отвержением революций и инноваций современного общества и декларируемым возвратом к традиционным ценностям локальных цивилизаций. «Концепция постмодернизма вызвана не только разочарованием в Западе тех, кто его не догнал, но и разочарованием Запада в себе» [1, с.38]. Она связана с самим представлением о времени, которое, как считает Ю.Хабермас, никогда не останавливается в своей «современности», наполняясь определенным содержанием, связывает традицию и инновацию [2].

В рамках постмодерна цивилизационные процессы современности получают релятивистскую трактовку, в связи с чем может возрасти значение концепций, являющихся классическими по своему способу

Цивилизация: от локального к глобальному Граду

построения. Как отмечает З.Бауман, ученые должны развивать не постмодернистскую науку, соответствующую климату постмодернизма, а науку, способную понимать постмодернистский мир [3].

В монографической работе «Политика постмодернизма» Д.Гиббинс и Б.Раймер исследуют тенденции перехода от индустриальной модели общества («труд – государство – капитал») к новой, постмодернистской («потребитель – государство – производитель») [4], рассматривая новую стадию функционирования капитала в рамках западного способа производства. Социальная модернизация в этом контексте рассматривается, как и в модернизме, как одноактный процесс приобщения уже к постмодерну.

В понимании постмодернизма как нового способа и направленности всемирного развития, он может трактоваться как «стратегия отказа от метанарративов, т.е. идеологий, утопий, равно как и всех тех прогрессистских или теологических версий философии истории, на которых они базировались. Эпоха Постмодерна отличается деидеологизацией, утратой веры в научно-технический прогресс, скептицизм. Общество в качестве системы взаимодействий больше не воспринимается как целое, а потому теряется смысл социального действия» [5, с.7]. Но, по нашему мнению, модернизация, соразмеряясь с поставленными целями и собственным определением, национальна и идеологична априори.

Н.Стер, совместно с Г.Беме разработавший концепцию «общества знаний», считает, что «термины гомогенизация и фрагментация предназначены для понимания тенденции, которые можно распространить только на отдельные институты в некоторых обществах, но не на все институты, в которых подобные сдвиги могут сталкиваться с суровым неприятием или со случайными сопротивлениями» [6, с.249].

Сторонники «общества знания» ставят глобализацию в один ряд с модернизацией во всемирном масштабе, которая на их взгляд и связывает мир в единое целое. Главным консолидирующим фактором при этом считается гипотетическая общемировая культура, основанная на общечеловеческих ценностях, в которой индивиды не будут объединены общей исторической памятью и общие принадлежностью к той или иной из локальных цивилизаций, склеить которые бесперспективно и невозможно, равно как и принести «общечеловеческие ценности» отдельным этносам.

Такое видение постмодернизационного объединения представляется нам пропагандистской идеей, существующей в целях представить собственную (т.е. западную) культуру как единственно возможную, под прикрытием которой происходит культурная колонизация народов, управление ими гегемоном из единого центра, которая оправдывает и

Цивилизация: от локального к глобальному Граду

делает возможным применение силы во имя «общечеловеческих ценностей».

В рамках дискурса постмодерна признается утверждение плюралистической парадигмы, отказ от европоцентризма, провозглашение принципа множественности, фрагментация культурного единства. Но эффективно функционировать концепция постмодернистского государства и политического управления может только в условиях постмодерна, когда модернизация уже проведена, т.е. сохраняется видение модернизации как одноактного процесса приобщения уже к «постмодерности».

Однако семнадцатилетний опыт социальных преобразований постсоветского пространства актуализирует необходимость более рефлексивного подхода к проблемам развития посткоммунистических стран. Ни неомодернистская (включая неомодернизм на этнооснове), ни постмодернистская теории не объясняют сложностей и особенностей задач, стоящих перед странами «переходного периода», не характеризуют перспективу их развития с достаточным учетом их специфики и не позволяют управлять процессами изменений в этих странах. Открытым остается вопрос о феномене догоняющей модернизации, его категориальном определении в социально-философском измерении.

Проблемность соединения оппозиций «традиция-инновация» в рамках философии постмодернизма отмечают многие исследователи (Б.Смарт, Е.Терикьян и др.). С.Корнеев, в частности, считает, что постмодерн не означает подлинного возвращения к традиции, но разрушает ее вернее, чем модернизм: «Проблема не в отсутствии интереса к традиции, а в том, что интерес к традиции принимает сегодня извращенную и губительную форму. Сегодня господствует музейно-формалистическое отношение к традиции, когда традиционализм вырождается в старческий маразм, стилизацию и имитацию» [7, с.74].

Тем не менее, несомненно положительной является роль постмодернизма в понимании сущности исторического прогресса, в выяснении гносеологического содержания того понятия современности, которое означало высший пункт развития исторических процессов и явлений в прогрессистско-просветительской парадигме.

Несомненно положительно значение выступивших со своими «опровержениями» модерна постмодернистов в истории методологии социального познания, в осознании и критике принципиальной ограниченности просветительского прогрессизма. Постмодернизм представляет историю как процесс, открытый всем влияниям, который не имеет и не может иметь законченной телеологической направленности. Вместо устремленности к заданной цели возникает состояние и переживание своей несовременности и трудности жизни в ней [8, с.156].

С точки зрения интересующей нас проблематики, наиболее важным нам представляется то, что постмодернизм признает, что модернизация не

Цивилизация: от локального к глобальному Граду

может непременно связываться исключительно с одним способом ее реализации. Тем не менее, и постмодернистскому дискурсу западной науки не удастся выйти в проблеме модернизации за пределы дискриптивности и констатации, освоить новые горизонты ее категориального решения.

На современном этапе развития социальных систем, учитывая сциеническую направленность общественного сознания, существует потребность в теории, объясняющей общественные принципы устройства и функционирования общества и вскрывающей исторические закономерности его развития. «Кризис формационной и технократической концепций, а также их критика, привели, в определенной степени, к дискредитации макросоциологических моделей. Перенос центра тяжести на конкретные социологические исследования и теории среднего уровня не может удовлетворять требованиям общественности во всестороннем исследовании общества и социальных процессов» [9, с.7]. В связи с этим цивилизационная теория в конце XX века переходит на доминирующие позиции.

Весомый вклад в неодномерное понимание мира, как отмечалось в 1-й главе, внес Н.Я.Данилевский, предложивший мультилинейную циклическую схему, в которой попытался соединить общее и особенное, создать универсальную концепцию, в которой не поглощалась бы индивидуальность каждой конкретной цивилизации и вместе с тем учитывались главные закономерности всемирно-исторического процесса.

Выбор путей самобытной модернизации, для приведения общества в состояние модерности, соответствующее определенному интервалу, этапу в жизни культурно-исторического типа, в частности, и вопрос о стратегиях развития общества в целом трансформируется, таким образом, в проблему ценностей, поскольку именно ценность санкционирует тот или иной тип деятельности и присущие ему цели, что, в свою очередь, обращает нас к анализу типов культурно-цивилизационного развития.

«Идентификация источников динамики азиатских обществ и сопоставление их с развитием Запада будет способствовать избавлению от укорененности идеи модернизации в сугубо европейском контексте и придаст импульс разработке многоплановых теорий формирования модерна, социального развития, теорий, которые будут принимать во внимание как структурно-экономические факторы, так и роль политических и идеативных образований, которые действуют в границах индивидуальных обществ. Такая переоценка ценностей в рамках социологического теоретизирования о социальных преобразованиях создаст предпосылки для преодоления антиномичного мышления в пределах отлично крайних позиций: европоцентризм versus востокоцентризм» [10, с.218].

Цивилизация: от локального к глобальному Граду

* * *

В ходе всей Истории человечества происходило изменение соотношения сил между цивилизациями. Одни становились все более сильными, значительно влияя на ход исторического процесса, другие – слабели и распадались. Причины этого явления объясняются организмической и различными социальными теориями. Организмическая теория исходит из наличия у всех организмов (и биологических, и социальных) общих принципов функционирования. Они рождаются, живут и умирают, и на их останках возникают новые виды и формы. Следовательно, в этом процессе у них имеется изменяющееся соотношение сил.

Социальные теории редуцируют данный процесс к какому-либо социальному фактору, абсолютизируя его значимость, категорично и однозначно оценивая его воздействие, будь то фактор экономический (К.Маркс) или демографический (Т.Мальтус). Так, В.И.Ленин обосновывал закон неравномерного скачкообразного развития стран в эпоху империализма, который, по его мнению, приводил к изменению соотношения сил между ними. Суть данного явления он видел в следующем: «При капитализме немыслимо иное основание для раздела сфер влияния, интересов, колоний и пр., кроме как учет силы участников дележа, силы общеэкономической, финансовой, военной и т.д. А сила изменяется неодинаково у участников дележа, ибо равномерного развития отдельных предприятий, отраслей промышленности, стран при капитализме быть не может» [11, с.490]. Процесс асинхронности развития объясняли не только экономической неоднородностью государств, но и различными степенями пассионарной энергии, присущей каждому этносу (Л.Гумилев), дифференциацией культур (Н.Данилевский), наличием разнообразных типов цивилизаций (О.Шпенглер, С.Хантингтон). Все эти факторы, как нам представляется, являются объективными и также служат причиной изменения соотношения сил. Единство всех названных теорий находит выражение во всеобщем законе дифференциации [12, с.10]. В рамках последнего разнообразие государств и цивилизаций – неизбежный спутник и обязательное условие исторического развития. К этому ведут множество причин, возможно даже, их интегральная совокупность, среди которых важнейшим аттрактором нам представляется инновация, нововведение, фундаментальное открытие в одной из областей жизнедеятельности общества, которое позволяет ему расширить собственную экологическую нишу и получить определенные преференции перед другими сообществами.

В конечном итоге, какая-то цивилизация оказывается впереди в экономическом, политическом, культурном и прочих отношениях. На ее стороне оказывается перевес сил, она становится гегемоном, наращивая силу через проводимые активные военные действия (экономического,

Цивилизация: от локального к глобальному Граду

культурного характера, либо путем прямого применения вооруженной силы) и организуя свою защиту, в том числе и с помощью соответствующей идеологии. Перед остальными цивилизационными образованиями встает вопрос не просто конкурентоспособности, но вопрос в первую очередь выживания, жизнеспособности цивилизационной системы как таковой. Отсюда вытекает необходимость в кратчайшие сроки изменить тот параметр системы, в котором имеет место отставание по отношению к цивилизации-гегемону, или, иначе, необходимость модернизации. Последнюю в подобном контексте можно определить как ускоренное, догоняющее развитие, осуществляемое исключительно путем административного регулирования, нацеленное на быстрое достижение стратегических результатов.

В истории было немало преобразований, направленных на модернизацию общественных отношений. Практические вопросы элементарного выживания локальных цивилизаций диктовали необходимость перенимания оружия, военных и государственных порядков, экономических инноваций, культуры соседних стран и народов. Поскольку место цивилизации в мировой политической системе стереотипно определялось, прежде всего, ее военным потенциалом, данный «догоняющий» вариант модернизации, преимущественно был связан с решением задач именно в военной области.

К числу одной из первых известных ускоренных мобилизационных модернизаций можно отнести военную модернизацию в XVIII – XVII вв. до н.э.: создание Египтом и небольшим торговым городом Ашшуром собственных колесничих войск и перенимание тактики ведения войны у противника, что позволило населяющих их народам, в ряду немногих, выжить во время арийского нашествия.

В конце II тысячелетия фундаментальное открытие совершили халибы, обитавшие в горах Армении. Вплоть до средних веков плавильные печи не давали достаточной температуры для плавки железа, но халибы придумали способ избавляться от шлака путем длительнойковки. Почти полтысячелетия халибы ревностно хранили свой секрет, ставили заставы в горах и убивали непрошенных пришельцев. Наступил Век железа, люди одержали еще одну победу над природой, позволившую им с легкостью корчевать леса и поднимать целину. Но главным изделием кузнецов были не мотыги и пилы: преклонив колени и принеся жертву богам в присутствии царя и его воинов, кузнецы ковали мечи.

Первыми обладателями мечей стали горцы Армении, урарты; спустившись с гор в VIII веке они стали опустошать соседние страны [13, с.48]. Военная угроза привела к установлению в Ашшуре власти диктатуры. Царь Тиглатпаласар III (745-727 гг. до н.э.) создал первый полк воинов-профессионалов [14, с.72]. На смену народному ополчению пришла регулярная армия, содержащаяся на государственные деньги,

Цивилизация: от локального к глобальному Граду

вооруженная железными мечами, обученная и дисциплинированная. Военная необходимость, в данном случае, продиктовала проведение спешной модернизации, но в процессе ее было совершено собственное фундаментальное открытие, переворот в военном деле, что породило, в свою очередь, волну ассирийских завоеваний. Урарты были отброшены в горы, завоеваны Вавилония, Сирия, оккупирован Египет.

В дальнейшем, на протяжении довольно длительного времени именно этот регион планеты являлся источником большинства инноваций. Соседние с ним цивилизации в борьбе за выживание перенимали в процессе не пионерских, догоняющих модернизаций оружие, военные и государственные порядки, культуру Двуречья, Египта, Финикии, распространившихся по всему миру.

Вторгшиеся в VII веке до н.э. в Иран скифские племена вскоре осели на персидской территории и смешались с родственными индоарийскими братьями. Но инновационное привнесение скифов – всадничество, умение стрелять на скаку из лука – было освоено персами и послужило основанием создания великой Персидской Империи. В свою очередь, экспансионистская политика последней привела к оттоку греческого населения из выведенных еще Писистратом в Малую Азию колоний. Возвращаясь в Грецию, они привозили с собой технику и технологии Передней Азии, послужившие материально-технической основой торгово-промышленного развития Афин, ориентируя город в процессе своеобразной экономической модернизации на отлаженное товарное производство [15].

Цивилизации Ближнего Востока, Европы и Индии в течение тысячелетий были связаны многими нитями и, в известном смысле, составляли одно целое. Здесь выделялся центр в Передней Азии, который оказывал определяющее воздействие на соседние общества, вынуждая их модернизироваться по своему образцу. История периферийных областей в значительной степени сводилась к процессам модернизации, перениманию государственного устройства, религии и культуры. Западная цивилизация, претендующая в современности на роль особенной, в период своего этнополитического становления начинала именно с модернизационных преобразований по восточному образцу. Событием, определившим на долгие века судьбы Европы и сформировавшим облик европейского Средневековья, стала реформа Карла Мартелла.

В 710 г. арабское нашествие достигло территории Европы. В 725 г. в сражении при Арле франкское пешее ополчение, вооруженное секирами, было окружено арабской тяжелой конницей и разгромлено. Разграбив долину реки Рона, арабское войско ушло. Военная угроза продиктовала франкам необходимость спешного создания собственного конного войска. Воинам-вассалам были розданы деревни с крестьянами, чтобы те смогли купить коня и тяжелое вооружение.

Цивилизация: от локального к глобальному Граду

Эта система содержания конных воинов была позаимствована у арабов и называлась на Востоке «икта», на Западе – «бенефиций». Ввиду нехватки свободных земель из-за розданных ранее аллодов (наследственных земельных владений), Карл Мартелл провел частичную секуляризацию церковных земель. Бенефициальная система позволила Карлу Мартеллу создать мощную конную армию. Конница, для службы в которой требовались значительные средства, стала ядром франкской армии. В 732 г. новое рыцарское войско Карла Мартелла в битве при Пуатье одержало победу над арабами и вынудило их отступить за Пиренеи. Арабы вернулись в Испанию и прекратили продвижение к северу от Пиренеев. Франки, таким образом, защитили Европу от арабского завоевания. Более того, переняв систему феодалов-икта и рыцарскую кавалерию, франки, усилившись благодаря модернизации, завоевали всю Западную Европу. Походами 725 и 728 гг. они подчинили Баварию, в 730-х – завоевали Алеманию, в 733-34 гг. покорили земли фризов [16].

Реформа Карла Мартелла послужила основой для формирования и развития феодальных отношений в Европе. Проведенная франками военная модернизация по арабскому образцу носила мобилизационный характер (ускоренные темпы; конфликт с церковью, у которой отбирались земельные владения). Она включила в себя смену экономической системы и соответствующие институциональные преобразования, но не изменила и не ставила целью изменение социокультурных основ франкского общества (религии, быта, уклада жизни, самоидентификации и т.д.) и, тем более, вхождение его в арабский халифат.

Подобные же преобразования, уже по примеру франков, провел германский король Генрих I Саксонский (919-936 гг.) с целью противостоять венгерскому нашествию. Пешее ополчение германских родов не в состоянии было противостоять конному войску венгров. Заключив в 924 г. с венграми перемирие и обязавшись выплачивать ежегодную дань, Генрих I спешно создавал рыцарское войско из вассалов, которым раздавались бенефиции [17]. В 933 г. при местечке Риате битвы не состоялось – венгры бежали, увидев конных рыцарей. В 955 г. в битве у реки Лех немецкая рыцарская конница под началом сына Генриха I Оттона I одержала победу над венгерским войском, окончательно остановив венгерскую экспансию [18].

На востоке Европы сложилась иная ситуация: здесь не было рыцарской конницы, и благодаря своим мечам и кольчугам норманны-варяги обладали военным превосходством над местным населением, что дало им возможность подчинить племена славян и в процессе социального синтеза стать военным сословием нового государства – Киевской Руси. В данном случае речь может идти о распространении модернизации норманнского культурно-технологического круга на Восточную Европу. Славяне и угро-финны были покорены завоевателями, которые жили в

Цивилизация: от локального к глобальному Граду

укрепленных «градах», собирали с местного населения дань, захватывали рабов и продавали их в Константинополе и Булгаре. Со временем, ассимилировавшись, варяги превратились в русских бояр, они обосновались в бревенчатых замках, имели села с рабами, собственные дружины и постоянно воевали друг с другом. Сохранился лишь десяток скандинавских слов: «стяг», «броня», «багор», «удел», «город», «торг», «тиун» (судья); слово «конунг» превратилось в «князь», «викинг» - в «витязь». Скандинавский бог грозы и войны Тор превратился в славянского Перуна, идол которого стоял на холме над Киевом и которому приносили человеческие жертвы.

В культурном отношении варяжское наследие в основном ограничивалось военной техникой: ладьи-дракары, прямые «франкские» мечи, секиры, боевые ножи скрамасаксы. Из военных традиций сохранился обычай совершать походы на стругах – запорожские и донские казаки, подобно варягам, ходили к берегам Турции и Персии. Скандинавское происхождение имеет также система погостов, опорных пунктов, куда местное население было обязано привозить дань. «Вотчина» боярина — это был скандинавский «одадь», «удел», наследственное владение главы рода. Обычай князей пировать с боярами и обсуждать дела в боярской думе восходит к скандинавским дружинным традициям. Городское вече ведет свое начало от скандинавского тинга [19].

Можно констатировать, что итоги вынужденной модернизации не явились матричнообразующими для формирующейся славянской цивилизации. Варяги не принесли в Восточную Европу ни высокой культуры, ни сколько-нибудь прочной государственной организации — по той причине, что сами ее не имели.

Опережающие весь остальной мир темпы всестороннего развития западных обществ и превосходство западной цивилизации над другими, когда она предстает как исключительный носитель передовых высоких технологий и идеи прогресса в целом, что якобы обусловлено логикой ее развития, и сегодня являются спорными. В контексте же всемирной истории (античность, средневековье, вплоть до Нового времени) ответ на подобный вопрос однозначен. Восток был родиной человеческой цивилизации, где уже четыре тысячи лет существовали могущественные социалистические империи.

Под термином «социалистическая империя» понимается общество, наделенное жесткой организационной структурой и регламентирующее общественные отношения с целью противостоять внутренним или внешним угрозам; организация военных сил государства, распределение продуктов питания и земли исходя из соображений социальной справедливости или военной целесообразности, с относительной равномерностью в распределении жизненных средств. Это государственное регулирование осуществляется диктатурой или

Цивилизация: от локального к глобальному Граду

абсолютной монархией; общество при этом разделено на сословия. В случае нарушений в системе государственного регулирования представители военного сословия или чиновничьего аппарата овладевают государственной властью и используют имперскую организацию в своекорыстных целях; происходит процесс феодализации, который, в свою очередь, приводит к распаду империи.

Соответственно, «так называемая европейская гегемония в мировой системе времен модерна установилась довольно поздно, была неполной и никогда не была однополярной. В действительности, на протяжении эпохи 1400-1800 гг., которая рассматривалась как период «европейской экспансии» и «первоначального накопления», которое вело к полному капитализму, мировая экономика все еще находилась преимущественно под азиатским влиянием. Китайская империя времен правления династий Мин и Цинь, государства Османов, Моголов и Сефевидов были экономически и политически чрезвычайно могущественными *vis-à-vis* Европы. Азиатские страны начали утрачивать свое преимущество только в конце этого периода и по его завершении. Поэтому мировая система модерна подпадала под действие азиатской гегемонии, а не европейской... Более того, вопреки мифологии современного происхождения, Азия имела в своем распоряжении соответствующие технологии и разветвленные экономические институты. Как следствие, центр накопления и власти в мировой системе модерна долгое время оставался постоянным. Китай, Япония и Индия были общепризнанными лидерами, а Юго-Восточная и Западная Азия находились недалеко от них» [20, с.166].

Для великих правителей, султанов, халифов Востока Европа была далекой окраиной, населенной народами, еще недавно пребывающими в состоянии варварства. Европейские государства не могли сравниться с империями Востока ни размерами, ни населенностью. «В конце XVIII века Азия, где проживало 66% населения земного шара, производила 80% мирового ВВП, в то время как 20% ВВП, приписываемых Европе, включают вклад населения Северной Америки и рабов-африканцев. Даже после индустриальной революции в Европе в 1860 году вклад в мировой ВВП тех стран, которые сегодня относят к третьему миру, составлял 60%; на страны будущего первого мира припадали остальные 40%» [21, с.224].

По сравнению со Стамбулом, Дели, Багдадом Париж и Лондон были небольшими провинциальными городами, а самым богатым венецианским и генуэзским купцам было далеко до индийских купцов из Гуджарата. Восточные изделия (шелка, батисты и муслины) намного превосходили европейские ткани, и, когда Васко да Гамма нашел морской путь в Индию, то оказалось, что на Западе нет товаров, которые можно было бы предложить Востоку.

Даже оружие Востока в те времена было лучше, чем оружие Запада: ведь Восток был родиной артиллерии, и именно на Востоке появились

Цивилизация: от локального к глобальному Граду

аркебузы, которые потом стали оружием европейских армий. Преимущество в военных технологиях безусловно принадлежало Востоку до XVI века – использование пороха в военном деле в Китае датируется XI веком, в Европе – XIII веком.

В начале XVI века европейцы имели в своем распоряжении эффективнейшую артиллерию, как полевую, так и морскую, что дало им возможность установить частичный контроль над финансовыми и торговыми потоками Азии. Однако, завоевание монголами Китая, к примеру, никем не рассматривается как признак их цивилизационного превосходства. Кроме того, эти преимущества были недолговременными, поскольку азиатские страны оперативно перенимали новые западные технологии. Государства Востока вызывали восхищение европейцев своей организацией, дисциплиной чиновников, богатствами казны, мощностью регулярных армий. В Китае, Японии, Иране, Османской империи государство массово инвестировало в развитие и поддержку материальной инфраструктуры общества – дорог, каналов, ирригационных работ, создание и управление экономическими организациями, поощряло торговлю и защищало национальные интересы, в том числе, используя военную силу. Все это свидетельствует о неадекватности концепции «восточного деспотизма», которому приписывается неспособность содействовать экономическому развитию. Об идентичности институционального оформления коммерческой деятельности Востока и Запада, между которыми больше схожести, чем различий, Ф.Бродель свидетельствует: «Всюду, от Египта до Японии, мы найдем настоящих капиталистов, оптовых торговцев, рантье, также тысячи их сотрудников, агентов, брокеров, особ, которые занимались обменом денег, и банкиров. С точки зрения техник, которые использовались, возможностей и гарантии обмена, любая группа этих купцов выдержала бы сравнение со своими западными «коллегами» [22, с.230].

Для французского философа, правоведа, политика Ж. Бодена (труд «Six livres de la Republique») образцом могущественного государства была не Франция, а Османская империя [23]. «Приблизительно до 1600 года, - констатирует американский историк У.Макнил, - Османская империя находилась на острие военного прогресса как технически, так с точки зрения других аспектов» [24, с.33].

Крупномасштабные преобразования России в XVI веке социально-политического характера, проведенные в период правления Ивана IV Грозного (1547-1584 гг.) по уровню осуществления явились фактически социальной революцией [25]. Введение им опричнины преследовало целью экспроприацию власти и собственности у целого сословия – бояр и князей. Подобные события происходили в то время и в Европе, и в Азии – Франции, Испании, Италии, Швеции, Персии, Индии – повсеместное наступление абсолютной монархии, пытавшейся смирить знать и создать

Цивилизация: от локального к глобальному Граду

сильное государство, основанное на законах справедливости [26]. Такие государства давно уже существовали на Востоке, и могущественная Османская Империя была образцом подражания для многих монархов – поэтому социальные революции сопровождались перениманием османских порядков, модернизацией по турецкому образцу: государственный аппарат чиновников, разветвленная система налогов, профессиональные наемные армии. России, на которую в том числе была направлена экспансия татар и турок, не имела другой альтернативы, кроме, как и Персия и Индия, заимствовать стрельцов, пушки и «Адалет» Магмет-султана [27].

В 1570 г. турецко-татарское войско дотла сожгло Москву. В 1572 г. войско Давлет-Гирея снова пошло на завоевание Русского государства. В битве при деревне Молоди русское войско, укомплектованное на новой основе, оснащенное пищалями и артиллерией, разгромило объединенные силы турок и татар. Победа позволила России заложить города Елец и Воронеж, отодвинуть границы на юг, закрепить за собою Поволжье.

Модернизация политической жизни общества, переустройство его политических основ представляется весьма неоднозначным процессом со сложными социальными последствиями. Путь Франции к современной политической системе проходил через революцию, террор, империю Наполеона I, реставрацию, новые революции, империю Наполеона III и военный разгром, а путь Германии - через многолетние объединительные войны, первую мировую войну, Веймарскую республику, нацистскую диктатуру, вторую мировую войну и также военный разгром.

Традиции английского парламентаризма также по природе своей не являются оригинальными. Великая буржуазная английская революция XVII века имела целью по существу модернизацию по голландскому образцу. В Голландской республике практика назначения парламентом исполнительной власти, кабинета министров, осуществлялась к тому времени уже на протяжении почти столетия.

Достойным примером экономической модернизации и качественной перестройки производящей инфраструктуры может служить технологическая реформа в средневековом Китае. В правление девараджи Ангкора Индравармана I (877-889), произошло событие, изменившее ход истории Юго-Восточной Азии – был построен первый барай Лолей, водохранилище, и применена новая технология выращивания заливного риса. Заимствование этой технологии соседним Китаем в эпоху царства Сун позволило преодолеть предел численности населения в 60 млн. человек, при котором в предыдущие эпохи Хань и Тан начинались голод и социальные потрясения [28, с.120]. После проведения первым министром Ван Ань-ши модернизации в сельском хозяйстве, урожайность полей выросла вдвое. Население страны достигло в начале XII века 100 млн. человек, освоение новой технологии и целинных земель Юга, замена преимущественно культивируемой до того в Китае пшеницы на сорта

Цивилизация: от локального к глобальному Граду

вьетнамского риса привело страну к экономическому процветанию. К этому периоду относятся изобретение в Китае пороха, компаса, книгопечатания, китайские кузнецы научились плавить железо, используя каменный уголь и мощные меха, приводимые в движение водяным колесом, производить чугунные бомбы, начиненные порохом, которые метались из катапульта [29, с.287].

Китаю принадлежит честь не только изобретения и широкого использования других многочисленных технологических инноваций в судостроении, строительстве мостов, глубоком бурении. Историк китайской науки Дж.Нидгем утверждает, что «мир больше задолжал ремесленникам древнего и средневекового Китая, чем александрийским механикам» [30, с.193]. В свою очередь, Китай послужил примером для соседних стран в их политических реформах. Эффективность китайской экзаменационной системы при назначении чиновников на должность вызвала модернизацию меритократического плана в области государственного управления в соседних Корее, Вьетнаме, Японии [31].

В истории известны процессы модернизации и в духовной сфере жизни цивилизаций. В таком контексте, несомненно, модернизаторской является деятельность киевского князя Ярослава Мудрого (1020-1054 гг.) [32]. В период его правления с помощью греческих мастеров было закончено строительство каменных стен Киева с Золотыми Воротами, главного храма и символа древней Руси – Святой Софии Киевской, переводились греческие книги, создавались школы и библиотеки, греко-византийские юридические нормы нашли отражение в сборнике законов «Русская правда». Из Византии на Русь пришли новые для нее виды монументальной живописи — мозаика, фреска и иконопись. Смысл деятельности Ярослава Мудрого состоял в перенимании приемлемых для славянской ментальности, не затрагивающих ее социокультурных основ, элементов греческой культуры, в модернизации варварской до того Руси по образцу самой цивилизованной страны того времени. Византия принадлежала к римскому культурно-технологическому кругу, и могущество этой державы вызывало попытки подражания со стороны русских князей. Византийское влияние привело к принятию христианства, появлению на Руси письменности, строительству каменных храмов и заимствованию отдельных элементов греко-римской культуры. Распространение на Русь римского культурно-технологического круга имело мирный характер и не оказало существенного влияния на социальные отношения. Заимствованные Киевской Русью культурные достижения подвергались глубокой трансформации под воздействием местных традиций.

Объединение в 1627 году, после периода междоусобных войн XVII столетия, большей части острова Ява (Индонезия) султаном Агунгом (1610-1645 гг.) под властью государства Матарам означало, вместе с тем,

Цивилизация: от локального к глобальному Граду

модернизацию по исламскому образцу, прежде всего, по образцу могущественной индийской империи Великих Моголов. Но вместе с приходом ислама в духовную жизнь яванского общества, сменой комплектации вооруженных сил, перераспределением землепользования продолжали сохраняться и местные традиции. Социокультурная компонента выявилась устойчивой. Как и в доисламский период чиновники отличались друг от друга одеждой, отделкой зонтов, почетным оружием, крисами с пламенеvidными лезвиями; мужчинам запрещалось посещать дворец султана, где он жил под охраной 3-тысячной женской гвардии; крестьяне продолжали жить общинами, сами выбирали старост, вместе отбывали трудовую повинность, платили налоги; как и в буддийских странах Юго-Восточной Азии, происходил время от времени передел земельных участков [33, с.276].

Устойчивость социокультурной компоненты стала отражением общей исторической традиции в решении проблем цивилизационного взаимодействия: подчинение любых заимствований, даже культурных и духовных целям и задачам национального существования в истории.

Так, в свое время заимствование буддизма из Индии не привело к «индианизации» Китая, который сумел адаптировать буддизм под китайские цели и задачи существования в истории. В VII веке уже Япония импортировала китайскую культуру, но и она была подчинена основам локальности японской цивилизации. Во всех исторических фазах своего взаимодействия с внешним миром и китайская, и японская культуры сохраняли свой самобытный характер.

Как отмечалось выше, самобытность конкретного общества обуславливается принадлежностью к уникальной же цивилизации – целостной, саморазвивающейся общественной системе, включающей в себя все социальные и несоциальные компоненты исторического процесса, всю совокупность созданных человеком материальных и духовных благ. В русле цивилизационной парадигмы цивилизация рассматривается как локальное историческое образование, сущность которого сводится к специфике социокультурного кода, который расшифровывается как константа национального сознания.

Цивилизации различаются доминантными формами социальной интеграции или, иначе, цивилизационными матрицами, представляющими собой базовые, наиболее древние основы или ядро существования современной цивилизации. Потом ядро обрастает более современными элементами. С разрушением матрицы начинается гибель цивилизации. С такой точки зрения, наблюдаемый в современности своеобразный Ренессанс ислама можно расценивать как защиту собственной цивилизации от культурной экспансии, проводимой под лозунгом модернизации.

Цивилизация: от локального к глобальному Граду

Данные матричной культуры, запечатленные в сознании людей на уровне их генетической культуры, проявляются как этнокультурные специфические черты, присущие только этому народу и которые оказывают влияние на вектор развития общества, определяя способы использования заимствованных фундаментальных открытий, уровень распространения инновационных привнесений, принятие или отторжение культурных новшеств.

Процессы культурного заимствования и освоения инноваций принимали в истории человечества разнообразные формы, разнообразными же являлись объемы привнесений, их сущностное содержание, дальнейшее использование в общественной практике, мотивация преобразований.

Например, изобретение в конце III века седла и стремена в Корее осталось событием национального масштаба [34, с.111]. Но это же фундаментальное изобретение, попав в руки кочевников, сделало степную конницу непобедимой и породило волну тюркских завоеваний, послуживших, в свою очередь, причиной Великого переселения народов в V веке и приведших к падению Римской империи и античной цивилизации вообще.

Применение большого валлийского лука уэльскими стрелками принесло победу английским войскам в битвах при Кресси (1346 г.) и Пуатье (1356 г.), дав решающее преимущество в локальной Столетней войне с Францией. Изобретение же тяжелого дальнобойного большого лука-«саадака» монголами, пробивающего броню того времени с расстояния в 400 метров, во взаимодействии с алгоритмами данного культурно-исторического типа, стал причиной катастрофы планетарного масштаба, унесшей жизни десятков миллионов людей в Европе и Азии, приведший к гибели многих цивилизаций, в числе которых и Киевская Русь, большинство из которых так и не возродилось.

В контексте определяющего значения социокультурной компоненты в отношении инноваций также корректным представляется пример в отношении ракетного оружия. Будучи изобретенным в Китае еще в средние века, оно не получило своевременного развития и применения, возможно в силу отсутствия экспансионистских начал в менталитете. Совершенно другое осуществление идея нашла, будучи перенесенной на почву западной цивилизации, усиленно расширяющую экстенсивно и интенсивно собственную экологическую нишу.

Культурные заимствования победителями традиций покоренных народов в истории человечества параллельны модернизациям, но представляют собой процесс социального синтеза (перенимание македонским царем Александром Великим имперских персидских порядков; принятие ислама турками-сельджуками и использование системы государственного устройства покоренных арабских халифатов

Цивилизация: от локального к глобальному Граду

визирем турок Низам-аль Муком; введение переписей, налогообложения и системы государственных чиновников по образцу китайской империи предводителем монголов Чингисханом и т.д.).

Обратной стороной такого характера взаимодействия цивилизаций является вынужденная модернизация потерпевшей поражение стороны. Исторический пример, приводимый ниже, избран по причине целесообразности в контексте изучений модернизационных процессов на постсоветском пространстве: поскольку общества всех государств, возникших после распада СССР, хотя и разное по продолжительности время, но находились и осуществляли собственную жизнедеятельность в орбите российской цивилизации.

После гибели Киевской Руси часть ее земель на правах улусов вошла в состав могущественной Монгольской Империи – Золотой Орды. Обычаи, культура, образ жизни русского общества, которое до монгольского завоевания развивалось в русле логики европейской цивилизации, неизбежно должны были подвергнуться модернизации по восточному образцу. Сражаясь в одних рядах с непобедимой степной конницей, русские полки заимствовали ее вооружение и тактику; русские воины пересели на быстрых степных коней, научились стрелять из монгольского лука-«саадака»; стали носить стеганые доспехи «тигиляи», под шлемами зимой - шапки-треухи, в сапоги поддевать войлочные валенки. Идя в атаку под пение зурны, русские вместе с татарами кричали «ура» - «бей!», называли друг друга на татарский манер «богатырями», «казаками», «уланами»; в русский язык вошли тюркские слова: караул, колчан, есаул, бунчук, облава, лава, булат, охота, нагайка, кош, курень и т.д. Как всегда перенималось то, что было связано с военной сферой, без чего нельзя было выжить, потом – то, что связано с государственным управлением: казна, ямская служба, деньги, таможня [35], книга, служебный чин. Два последних лингвистических заимствования пришли из китайского языка, оставшись как память о министре Чингисхана Елюй Чу-цае [36, с.237].

Подобные вынужденные модернизационные преобразования общества закрепились продолжительностью их задействия (250 лет) под монгольским владычеством и стали частью цивилизационной матрицы этноса. Таким образом, российская цивилизация несет в себе культурные коды главным образом восточнославянских племен, но также византийской и древневосточной цивилизаций. Из этого очевидно, что матричнообразующее ядро составили два элемента – восточнославянский этнос и православие. В матрице также концептуально заложены основы политического устройства. И они, как нам представляется, базируются на элементах кода, заимствованного у восточной цивилизации.

Анализ хода политической истории Российского государства показывает, что дореволюционной (до 1917г.), послереволюционной (СССР) и современной России присущ один и тот же тип организации

Цивилизация: от локального к глобальному Граду

политической власти, политической организации общества вообще. В силу своей историко-генетической обусловленности основу такого типа политической организации составляют: сильный правитель, жесткая вертикаль власти, четкая иерархия, приоритет исполнительной власти над законодательной. Специфической формой российской цивилизационной матрицы является государственность, что создает символический универсум. Реформы текущего характера на протяжении столетий касаются только символов.

Доминирующим культурным архетипом русского этноса являются этатизм и патернализм. Причем и здесь, оба они имеют локальную специфику: этатизм проявляется в стремлении либо на подчинение власти, либо на ее свержение, но не на диалог с ней, в общественном сознании отсутствует компромисс с властью, которая изредка учитывает общественное мнение; патернализм же понимается как установка на необходимость попечительства со стороны государственной власти, но у нее востребуется и соответствующий контроль над ситуацией. Отражением данного алгоритма в ценностных ориентациях общества является то, что в сознании народа сильное социальное государство выступает как базовая ценность.

Коррелятами, способными изменить данный алгоритм цивилизационной матрицы могут стать: современный контекст политических событий и политическая практика, формирующая политическую культуру членов общества; экспектации граждан страны (чем больше несоответствий, - тем более активны позиции); политические перспективы и решения власти.

Начиная с периода Нового времени, ядро мирового технологического развития, сосредоточенное обычно в небольшом круге стран, задающих направление и темпы развития нового технологического уклада, переместилось в Англию, Францию, Германию, в последствии к ним присоединились США, что вполне укладывается в рамки логики циклов дифференциации – интеграции глобальной истории, ее основных тенденций.

Одной из них и является чередование доминирования Востока и Запада при переходе от одного цикла к другому. К примеру, уже сейчас появляются признаки будущего доминирования Востока – в лице Японии, Китая, Индии, которые стали рассматриваться как главные державы XXI века.

За последние три столетия Россия и регионы, которые оказывались в сфере влияния стран технологического ядра, постоянно развивалась в режиме «догоняющей» модернизации; борьба с отставанием стала своеобразной социальной мотивацией к развитию. Периодизацию российской догоняющей модернизации можно представить так:

1. Реформы Петра I;

Цивилизация: от локального к глобальному Граду

2. «Просвещенный абсолютизм» Екатерины II – как своеобразная целевая модернизация элиты;

3. Эпоха реформ XIX века – земской и судебной реформ, отмена крепостничества;

4. Русский капитализм конца XIX – начала XX в. Привнесение технологии менеджмента и капитализация России, начало промышленной революции.

5. Ускоренная индустриализация, начавшаяся в СССР в 20-х годах.

6. Попытка послевоенных («косыгинских») структурных реформ 60-х годов, которые не были реализованы, возобладала «сырьевая» затратная модель экономики.

7. Россия 90-х гг. – вновь страна с идеологией «догоняющей» модернизации в оболочке либеральной революции [37, с.99].

Таким образом, экономическое развитие Российского государства на протяжении почти двух столетий имеет общие с развитием других стран природу, цели и содержание. Советская экономическая система стала мощным механизмом накопления материального капитала страны, отделения труда от собственности. Ее материально-техническая составляющая была адекватна материально-техническому базису раннего и зрелого индустриализма, а начало ее кризиса в конце 60-х гг. совпадает с переходом мировой экономики к позднему индустриализму [38].

Под воздействием внутренних противоречий и проводимых реформ сама советская экономическая система развивалась в сторону рыночных отношений, обуславливалась необходимостью модернизации основных черт ее хозяйственного механизма. Но логика экономического развития подрывала материально-техническую базу советской системы, вела в направлении перемещения центра принятия экономических решений на более низкие уровни централизованного управления. Процесс нарушений в системе государственного управления стал одним из факторов, совокупность которых привела к развалу системы в целом.

Последний тезис актуализирует обращение к исторической ретроспективе и в контексте внешнего причинного воздействия, влияния эндогенных факторов, вмешательства в общественную жизнь конкретного социума внешних сил, представляя уместным следующий пример.

В XVIII веке нарушение принципов государственного регулирования привело к разложению Османской империи, проявившемся, прежде всего, в распространении крупного частного землевладения. В XIX столетии египетский правитель Мухаммед Али предпринял попытку восстановления традиционного государственного социализма. Помещичья собственность была уничтожена, крестьяне стали арендаторами государственной земли, создана крупная государственная промышленность. Характерно, что в процессе подготовки и проведения реформ Мухаммеда Али принимали участие французские социалисты во главе с Б.Анфантенем. Однако

Цивилизация: от локального к глобальному Граду

усиление Египта вызвало мощное противодействие европейских «великих держав»; подчиняясь военному диктату, Мухаммед Али оказался вынужден открыть страну для иностранного капитала; вслед за этим последовало развитие частной собственности в деревне и разорение государственной промышленности [39].

Стратегия догоняющей модернизации заключается в концентрации имеющихся резервов национального производства на развитии некоторых параметров, в которых имеется отставание, при активном влиянии на эти процессы со стороны общества и государства с целью ускорения естественного процесса модернизации. Этот процесс нельзя рассматривать лишь с чисто технократических позиций. Но он является комплексом взаимопереплетающихся процессов: технологической, экономической, социальной, институциональной, политической, нравственно-этической и культурной модернизаций. Лишь при гармоничном, или, по крайней мере, однонаправленном развитии всех типов перечисленных модернизаций, развитие страны приобретает устойчивое развитие, а темпы его приближаются к оптимальным для данной цивилизации. В противном случае рассогласование векторов отдельных направлений социальных изменений, может сводить на нет достижения любого из них, а общее развитие страны становится неустойчивым, и более того, может приобрести возвратно-поступательный характер. Как показал А.Турен, фазы модернизации могут сменяться фазами контрмодернизации и антимодернизации, которые этот автор определял как реакцию на неорганичные для политико-культурного развития той или иной страны попытки трансформации ее политической системы [40].

Феноменологический анализ категории социальной модернизации, историософское переосмысление опыта модернизаций прошлого подводит к следующему выводу: прогрессивно-поступательное движение общества, его органическая, либо ускоренно догоняющая модернизация, есть процесс многогранный, затрагивающий все стороны жизни общества, являющийся наряду с эволюцией, революцией, конвергенцией неотъемлемой частью исторического процесса.

* * *

Анализ социальных преобразований различных цивилизаций прошлого, корректные исторические параллели, которые возникают в ходе исследования, позволяют сделать следующие выводы.

Процесс эволюционного развития человечества охватывает не только науку и технику, но и социальную сферу, сферу государственного и организационного устройства. Единицами развития определены инновации. Инновации, либо, иначе, фундаментальные открытия, представляют собой новую комбинацию известных культурных элементов или комплексов, представая в виде материальных, концептуальных,

Цивилизация: от локального к глобальному Граду

идеологических и духовных. Фундаментальное открытие, совершенное в цивилизации пионерской модернизации, позволяет значительно расширить экологическую нишу собственного этноса, выводит эту цивилизацию на уровень лидера-гегемона. Перед остальными цивилизациями встает вопрос не просто конкурентоспособности, но вопрос жизнеспособности функционирующей системы как таковой.

Культурное новшество, которое цивилизацией-реципиентом, цивилизацией догоняющей модернизации, заимствуется добровольно, ложится на подготовленную почву, т.е. уже существуют социальные группы, заинтересованные в привнесении чужой инновации, готовые распространять, внедрять и защищать культурное новшество. При этом выгоды от принятия культурного новшества должны перевешивать выгоды от его отторжения. Крупномасштабные целенаправленные культурные заимствования происходят с одной целью: стимулирование экономического, военного и социального развития цивилизации.

Отличительной чертой догоняющей модернизации является:

- отсутствие изначальных внутренних ресурсов, в связи с отставанием национального производства, поиск альтернативных путей финансирования реформ (экспроприации крупной собственности, силовое изъятие ресурсов из других сфер хозяйствования и т.д.);
- вынужденное использование нерыночных методов утверждения своих позиций в мировом хозяйстве (протекционизм);
- утверждение сильного национального государства, берущего под свой контроль ход модернизации.

Стратегия догоняющей модернизации заключается в концентрации наличных резервов национального производства на развитии некоторых параметров, в которых имеется отставание, при активном влиянии на эти процессы со стороны общества и государства с целью ускорения естественного процесса модернизации. Изучение в исторической ретроспективе опыта действительно удачных модернизаций, проведенных в ряде стран, догнавших и обогнавших по определенным качественным параметрам страны-эталона, доказывает, что социальные преобразования в духе ускоренной модернизации повышают дееспособность модернизирующейся цивилизации, элиминируют риски оккупации и колонизации, превращения населения в этнографический материал.

Абстрагируясь от разночтений понятия «модернизация» в разные этапы становления западной философии (эпохи модерна, постмодерна, неомодернизма), историософская трактовка феномена догоняющей модернизации в русле системно-цивилизационного подхода позволяет представить ее как нормативную категорию социальной философии, норму и неотъемлемую составляющую социально-исторического процесса, органическую коррекцию параметров, в которых имеется отставание, с

Цивилизация: от локального к глобальному Граду

целью обеспечения устойчивости социальной системы перед лицом воздействия внешних и внутренних факторов.

Структурированность социального действия, онтологическая обусловленность ценностного опыта, поливариантность социально-исторического процесса подводят к необходимости анализа воздействия социальных изменений, нарушающих состояние относительного гомеостаза общества, при рассмотрении его как стабильной функционирующей социальной системы, изучению системных трансформаций как причины и следствия внутрисистемного развития.

Прогрессистско-линейная парадигма необоснованно элиминирует существование совокупности алгоритмов цивилизационной матрицы (доминантного интеграла социальной, экономической и культурной сфер бытия; системы взаимосвязанных элементов, формирующих структуру любой цивилизации, обуславливающих ее уникальность) объясняющей многообразие современных обществ и культур, в особенности игнорируя роль социокультурной компоненты, которая в в точках бифуркации возрастает до доминантной.

Применение цивилизационной концепции общественного развития в качестве методологической основы научно обоснованного и детально разработанного плана масштабных социальных преобразований, само осознание обществом естественного существования разнородных культур, приведет последнее к пониманию того, что никакая особая культура не может быть высшей целью человеческой деятельности и объективно развернет догоняющие модернизации современности в сторону решения национальных задач.

Каждая страна должна следовать тем путем развития, который в наилучшей степени отвечает традициям ее цивилизации. Возрастание роли социокультурных особенностей каждой страны обуславливается в условиях глобализирующегося информационного пространства важностью значения духовного производства, опирающегося на традиции прошлых эпох. Это обстоятельство и ложится в основу международного разделения труда и единой всемирной системы жизнеобеспечения мирового сообщества. Новый миропорядок на постиндустриальной основе, таким образом, означает не унификацию по единому образцу, а органическое многообразие цивилизаций.

Ссылки и комментарии:

1. Социальные знания и социальные изменения. – М.: ИФРАН, 2001. – 284с.
2. См.: Хабермас Ю. Модерн - незавершенный проект // Вопросы философии. - №4. – М.: Наука, 1991.
3. Bauman Z. Sociology and Post-modernity // Sociological Review. Vol. 6. 1988. - №4. – P. 800-813.

Цивилізація: від локального до глобального Граду

4. См.: Gibbins J.R., Reimer B. The Politics of Postmodernity. An Introduction to Comparative Policy and Culture. - London, New Delhi, 1999.
5. Фишман Л.Г. Постмодерн как возврат к Просвещению // Вопросы философии. – 2006. – №10. – С. 69 - 79.
6. Stehr N. Fragmentation and Homogenization of Social Life. – In: Knowledge Societies. - London, New Dehli, 1994. – P. 249.
7. Цит. по: Фишман Л.Г. Постмодерн как возврат к Просвещению // Вопросы философии. - 2006. - №10. – С. 74.
8. Капустин Б.Г. Современность как предмет политической теории. - М.: РОССПЭН, 1998. - 308с.
9. Сергеева О.А. Становление цивилизационной концепции. - М.: МАТИ, РГТУ, 2000. – 242 с.
10. Кутуев В.П. Емпіричний зміст історичної соціології сходуцентризму: критична оцінка нової версії багатства народів // Мультиверсум. Філософський альманах. – К., 2007. - Вип. 62. – С. 217-247.
11. Цит. по: Шапошников Б.М. Воспоминания. Военно-научные труды. - М.: Известия, 1974. – 498с.
12. Ковальченко И.Д. Теоретико-методологические проблемы исторических исследований // Новая и новейшая история. – 1995. – №1. – С.10.
13. Арутюнян Н.В. Биайнили – Урарту. Военно-политическая история и вопросы топонимики. Монография. – СПб.: СПб университет, 2006.
14. Садаев Д.Ч. История Древней Ассирии. - М.: Наука, 1979.
15. Вслед за Финикией Греция вступила на путь торгово-промышленного развития, внедрив один из стандартов отношений «метрополия»- «периферия» в геополитике - промышленные изделия в обмен на хлеб из колоний.
16. См.: Тейс Л. Наследие Каролингов // Новая история средневековой Франции. Т.2. – М.: Скарabei, 1993.
17. Электронная энциклопедия. <http://www.netencyclo.com/ru/Генрих I Птицелов>.
18. См.: Егер О. Всемирная история в 4-х томах. - Т.2. - М.: Аст, 2002.
19. Алексеев В. В., Нефедов С. А., Побережников И.В. Модернизация до модернизации: средневековая история России в контексте теории диффузии // Уральский исторический вестник. - Екатеринбург, 2000. - № 5-6.
20. Frank A.G. ReORIENT: Global Economy in the Asian Age. – Berkeley, 1998. – P.166.
21. Кутуев В.П. Емпіричний зміст історичної соціології сходуцентризму: критична оцінка нової версії багатства народів // Мультиверсум. Філософський альманах. – К., 2007. - Вип. 62. – С. 224.
22. Там же – С. 230.
23. См.: Соловьев А.А. Система источников права французского позднего средневековья на примере правового учения Жана Бодена // Материалы 13-й международной конференции (26-30 декабря 2002 г.). - СПб, 2002.
24. McNeill W. The Age of Gunpowder Empires 1450-1800. – Washington, 1989. - P. 33.
25. Аль Д. Иван Грозный. От легенд к фактам. – СПб: Нева, 2005. - 320с. – С. 282.
26. См.: Хеншелл Н. Миф абсолютизма. Перемены и преемственность в развитии западноевропейских монархий раннего Нового Времени. - М.:Алетейя, 2003 - 562 с.
27. «Адалет» (тюрк.) - «Справедливость» - кодекс о сословном устройстве восточной империи.
28. Нефедов С.А. О теории демографических циклов // Экономическая история. Обзорение / Под. ред. Л.И.Бродкина. - М., 2002. - Вып.8. -С.116-120.

Цивилизация: от локального к глобальному Граду

29. Крюгер Р. Китай. Полная история Поднебесной. - М.: Эксмо, 2007.- 448с.
30. Frank A.G. ReORIENT: Global Economy in the Asian Age. – Berkeley, 1998. – P. 193.
31. См.: Информационный русскоязычный портал КНР, адрес в Интернете - <http://chinaportal.ru/memories/history/7sun/>
32. См.: Алексеев С.В. Устроители земли русской. - М.: Вече, 2006. - 304с.
33. Перская И.Ю. Источники по истории Индонезии с древнейших времен по 1917 г., ч.1. - М.: Наука, 1974.- 380с.
34. Нефедов С.А. История средних веков. - М.: Владос, 1996. – 363с.
35. На русских монетах ставили печать хана - «тамгу» - отсюда произошли слова «деньги» и «таможня». На печати – тамге были арабские надписи, поэтому русские деньги XIV – XV вв. по виду мало отличаются от восточных монет.
36. Нефедов С.А. История Нового времени. Эпоха Возрождения. – М.: Владос, 1996. – 420с.
37. Алексеев В.В. Исторический опыт промышленной политики в России: (Краткий научно-практический очерк): К V Российскому экономическому форуму / Алексеев В.В., Сапоговская Л.В. – Екатеринбург, 2000.
38. Государственная политика в промышленном комплексе России и его трансформация в период реформ: Доклад Минпромнауки и МАЦ // Вопросы экономики. – 2002. - №6.
39. Алексеев В.В., Нефедов С.А. Гибель Советского Союза в контексте истории социализма // Общественные науки и современность. – М., 2002. - № 6.
40. Touraine A. Modernity and Cultural Specificities. - International Social Science Journal. – 1988. - № 18.

**ГЛАВА 5.
“РОССИЯ-ЕВРОПА»:
ГЕОПОЛИТИКА ANTE OMNIA ЦИВИЛИЗАЦИИ**

Цивилизационная парадигма в современной философии актуализирует не только сугубо метафизические историософские темы, но и более приземленные социологические и политологические проблемы. Среди последних – преломление цивилизационного подхода через призму геополитики и, в частности, осмысление исторической судьбы славянской цивилизации в геополитическом измерении.

Переживаемое нами «цивилизационное бегство» Украины из лоно российского мира в сторону Запада несколько оттеняет ставшую традиционной для русской историософии проблему межцивилизационных контактов. Между тем, в России в гораздо более сильной степени, чем в Украине, нашла отражение тема взаимоотношений России и Европы, на чем следует остановиться несколько подробнее.

Дело в том, что формирование геополитического образа «Россия-Европа» всегда фиксировало особенности и этапы становления российской государственности, очерчивая философскую проблему, которая выходила за рамки культурно-цивилизационного дискурса. Сердцевиной этого образа и соответствующей модели европейской (западной) идентичности России является сравнительный анализ России и Европы или России и Запада (причем в контексте такого анализа понятия «Европа» и «Запад» обычно употребляются как синонимические).

О более широкой антиномии «Восток-Запад» здесь речь не идет, поскольку в ней отсутствуют и одно, и второе, и третье понятие – она переносит нас в сферу интуитивно ощутимых культурологических образов, лишенных явных исторических и географических границ [1, с.5]. «Восток» для Запада может начинаться с любого рубежа, - правые берега Эльбы и Немана, левые берега Днепра или Волги, Уральский и Кавказский хребты, Босфор и Дарданеллы, Ливан, Нил, - который тот или иной европейский исследователь считает подходящим водоразделом между европейской и основными восточными цивилизациями [1, с. 5].

Проблема же «Россия-Европа» осмысливается как более конкретизированная форма постановки вопроса относительно самоопределения России в мире в качестве государственного образования (геополитическая идентичность) или самостоятельной цивилизации (цивилизационная идентичность). «Здесь, как и раньше, проблема «Россия-Европа» становится, в сущности, проблемой самоидентификации, осознания самого себя» [2, с.273]. Под местом цивилизаций в истории, как отмечает Ю.Игрицкий, понимается преимущественно или исключительно положение цивилизационного образования применительно к остальной части локальных цивилизаций мира, которые находятся с первым в

Цивилизация: от локального к глобальному Граду

постоянном контакте и есть соразмерными с ним по территории, населению, природным ресурсам, культурой, потенциалом внешней экспансии. Поэтому, продолжает ученый, проблема места России в мире практически всегда была проблемой, касающаяся ее исторического развития и развития Европы, макросоциальных процессов, сопутствующих им политических институтов и научно-технических достижений, которые служили ориентирами и критериями оценки прогресса России, или же удостоверяли духовный и моральный упадок Европы и, соответственно, духовное и моральное совершенство России, в которой она скорее превосходит Европу, чем уступает ей [1, с.12].

В осмыслении проблемы «Россия-Европа» исходным является положение Н.Трубецкого о двух образах европейской идеи, вставших перед Россией со времен Петра Первого, а именно: «Россия как большое европейское государство» (геополитический аспект проблемы «Россия-Европа») и «Россия как европейская цивилизация» (цивилизационный аспект проблемы «Россия-Европа») [3, с.350-351]. «Итак, речь пойдет о России как государстве и социокультурном сообществе – эти две ипостаси «Руси», «российскости», российского народа, каждая из которых является обязательным атрибутом другой; потому что нельзя представить себе Российское государство вне тех социокультурных традиций Руси, о которых говорят: «так уж на Руси повелось» – как нельзя и представить традиции, обычаи, привычки российского народа вне того государства, которым веками правил не монарх, первый дворянин в стране, а «царь-батюшка» [1, с.7].

Взаимная обусловленность отмеченных образов прослеживается, например, в рассуждениях В.Ильина, в которых она предусматривает их противостояние, и Г.Федотова, который отмечает их тождественность. По мнению В.Ильина, страх Европы перед Россией как наибольшим европейским государством является следствием непонимания первой из культурно-цивилизационных начал последней, а именно: чужого русского языка, чужой российской (православной) религиозности, специфичного славянско-российского созерцания мира, природы и человека. Иная, неизвестная Европе, особенная культура и иной, особый духовный строй России переживается ею как существенная опасность для себя, а потому Европа всячески пытается ослабить Россию. Между тем, Россия верно служил общеевропейскому делу, примерами чего могут стать Семилетняя война, борьба с Наполеоном, спасение Пруссии в 1805-1815 году, спасение Австрии в 1849 году, спасение Франции в 1875 году, Гаагская конференция.

«Вот откуда это главное отношение Европы к России: Россия – это загадочная, полуварварская «пустота»; ее нужно «евангелизировать» или завернуть в католицизм; колонизировать (буквально) и цивилизовать; в случае необходимости ее можно и нужно использовать для своей торговли

Цивилизация: от локального к глобальному Граду

и для своих западноевропейских целей и интриг; а вообще – ее следует всячески ослаблять» [4, с.247]. Средствами такого ослабления рядом с недопущением к открытым морям, федерализацией и гражданскими войнами могут быть политическая изоляция и обвинение в реакционности, некультурности и агрессивности. Разность культурно-цивилизационных посылок Европы и России, по мнению В.Ильина, неминуемо возвращает к их противостоянию с напряженными внешнеполитическими отношениями.

У Г.Федотова, напротив, Европа и Россия неотделимы между собой как по своим культурным характеристикам, так и по своим геополитическим устремлениям: «...мы готовы утверждать, что, как европейская федерация немыслима без России, так и культурная жизнь России немыслима без Европы» [5, т. 4, с. 282]. Первое предопределено тем, что Россия является весомым фактором в жизни и Запада, и Востока, в политические миры которых она глубоко «вросла». Отсюда вытекает органичность балтийской, польской и балканской тем для политики России, а также невозможность окончательного вытеснения последней в Азию, где, кстати, - на Дальнем Востоке, в Афганистане, Персии, на Черном море, - находятся значительная часть английских интересов. А, следовательно, - Россия для Европы может быть или «страшной опасностью», или же существенным элементом ее и даже мирового равновесия. Культурная тождественность России и Европы предопределена тем, что, невзирая на особенность их христианских миров, и Византия, и Рим уходят своими корнями в Грецию, а потому России «не жить цветущей культурной жизнью, если она сохранит китайскую стену, которая отделяет ее от Запада, или если этот Мир погибнет как культурный мир» [51, т.4, с.286].

Цивилизационный образ европейской идентичности России сводится, преимущественно, к вопросу о том, готова ли Россия не просто приобщиться к Европе, но и разделить ее судьбу [Цит. при: 6, с.12]. Этот вопрос наиболее разработан в литературе, и именно его имеют в виду, когда речь идет о приемлемости европейской идентичности для России. Так, Г.Дилигенский отмечает, что постоянной особенностью российского менталитета является «тоска по Европе» или тоска за тем, чтобы не быть «хуже Европы» [7, с.10]. Во вступлении к монографии «Россия и Европа в XIX-XX веках. Проблемы взаимного восприятия народов, социумов, культур» (М., 1996) отмечается, что устойчивой чертой и российской культуры в целом, и политической культуры есть внутреннее противопоставление себя Западу. Вместе с тем, Россия всегда была частью европейской цивилизации, хотя и достаточно самобытной, и внутри российского общества никогда не исчезала тенденция к сближению с Западом [8, с.3].

Не последнюю роль для принятия первенства цивилизационного образа европейской идентичности России сыграла книга Н.Я.Данилевского

Цивилизация: от локального к глобальному Граду

«Россия и Европа», где две цивилизации, - романо-германская и славянская, - противопоставлялись друг другу как не только разные, но и враждебные. Такое противопоставление задавало вектор дискуссии относительно тождественности или нетождественности России Европе, имея в виду, прежде всего, их цивилизационные основания. Поскольку именно образ России как европейской цивилизации есть и остается наиболее дискуссионным, а сама дискуссия кажется бесконечной, логично допустить, что осмысление последней позволит выяснить границы ее эвристической возможности и поставить под сомнение целесообразность отдачи пальмы первенства сугубо цивилизационным истокам противопоставления России Европе. Скажем, адепты евразийства, противопоставляя православную Россию католической и протестантской Европе, определяли неправославный Восток и как данность, и как задание для России. Цивилизационная нетождественность России и Европы имела следствием их взаимную враждебность, цивилизационное разногласие России с Востоком – перспективу их сотрудничества и высшего духовного синтеза [9, с.296-297]. Должно было существовать нечто, скрытое за конфессиональными и, шире, цивилизационными разногласиями России и Европы, чтобы и предопределяло исторически как их взаимное противостояние, так и взаимное притяжение. «Европа против России или без России – этот образ настолько же трудно представить себе, как и будущее России без Европы или против нее» [10, с.23].

Отмеченная дискуссия по поводу цивилизационного образа европейской идентичности России имеет два аспекта. Первый, внутренний, представлен полемикой западников и славянофилов, которая остается актуальной и в наши дни. Как отмечает В.Степин, в цивилизационном смысле проблема «Россия-Европа» насчитывает в настоящее время несколько пластов, которые очерчиваются с помощью следующих вопросов:

1) Как соотносится «российская идея» с системой прививания западного опыта на традиционную почву, или как взаимодействуют российская самобытность и западное культурное влияние на разных этапах истории России?

2) Стоит ли воспринимать образцы современного западного опыта как некий идеал или же сами эти образцы должны быть подвержены критике?

3) Как быть вообще с исконной «российской идеей» при тенденции к созданию мозаики государств на евразийском пространстве? [11, с.4].

Л.Поляков предлагает рассматривать проблему «Россия-Европа» как проблему поиска нового типа идентичности, предопределенного необходимостью отказа от традиционной для России функции цивилизационного противовеса Запада. Такой поиск, по мнению ученого, происходит сегодня в пределах нескольких парадигм, а именно:

Цивилизация: от локального к глобальному Граду

1) парадигмы жертвования и спасения, согласно которой «великою миссией» России является принятие ею на себя всех грехов мира, которые в виде той или другой идеологии попадают в незащищенное и уязвимое со всех сторон «большое тело» российского государства;

2) парадигмы «исканий», которая утверждает, что лишь в непрерывном росте и превышении себя Россия может действительно самоопределиться в мире;

3) парадигмы «обустройства» той территории, на которой исторически была сосредоточенная российская цивилизационная специфика [11, с.14-15].

Россия, отмечает Ю.Игрицкий, не имела собственной автохтонной древней культуры наподобие индуизма или конфуцианства, духовно вышла из христианства, а в социальной мысли – из Просветительского в его французской, гомоцентричной, и немецкой, научно-центричной ипостасях. Это является причиной того, что Европа, как мейнстрим христианства, Возрождения, Просвещения, либерализма всегда притягивала Россию, а темные лики западного Януса всегда давали ей возможность бросить моральный вызов Западу [1, с.9]. А.Кара-Мурза [12, с.66] и В.Иноземцев [13] отмечают, что все лучшее, что было в России, являлось результатом ее тесного контакта с Европой, фактически повторяя известную формулу В.Соловьева: «Только при тесном, внешнем и внутреннем общении с Европой российская жизнь давала действительно значительные феномены (реформа Петра Великого, поэзия Пушкина)» [14, с.353]. Г.Дилигенский в этом смысле отмечает, что невзирая на то, что Россия является евроазиатской страной по своим географическим параметрам, ни по своей социальной структуре, ни по своей культуре, национальному менталитету и духовному составу она не принадлежит к азиатскому миру. «В старой России и СССР азиатский культурный компонент присутствовал лишь в виде анклавов, которые не влияли слишком сильно на то, что происходило в основной части страны» [15, с.10]. Россия потому является не традиционным обществом, а отсталым (азиатским в смысле отсталости, а не цивилизационной характеристики) обществом без европейских традиций. И.Пантин отстаивает мысль о том, что Россия должна не просто «вернуться в Европу», а найти собственный путь развития с учетом достижений европейской культуры, который, в свою очередь, должен стать основой такого развития, а не чем-то репрессивным относительно него [15, с.21].

Своеобразный итог дискуссии между западниками и славянофилами в посткоммунистической России подводит А.Кара-Мурза, пытаясь выяснить содержание феномена современного российского западничества, которое, по его мнению, иногда приобретает признаки откровенной русофобии. Такое выяснение, пишет ученый, возможно лишь в контексте более широкой проблематики относительно того, чем есть Россия в ее

Цивилизация: от локального к глобальному Граду

соотношении с Европой. Исходной в осмыслении этой проблематики является тема «социальной смерти» России или «Россия как Ничто» [12, с.25]. Соответственно, для западников Россия «будет» тогда, когда выйдет из небытия в Европу, а для славянофилов – Россия перестанет *быть*, если поддастся искушению Западом. «...Для западников «небытие России» позади, для их оппонентов – впереди, и, следовательно, на грани этой логики конституируется нечто, приобретающее общее значение... Этим нечто и становится в российском сознании проблематика «модернизации» – смысловой сгусток нерешенных проблем, связанных с поисками национальной идентичности» [12, с.25].

Отмеченная дискуссия тем самым всегда вращается вокруг вопроса о возможностях и трудностях европеизации России, оформляясь в виде следующих западнических позиций: Россия – это Ничто, но она должна стать и станет Европой; Россия была Не-Европой, но Петр Первый «переиздал» ее, направил на европейскую колею развития; Россия – это Полу-Европа - Полу-Азия, но она должна и может стать Европой; Россия была Европой и должна вернуться в Европу; Россия – это «лучшая Европа»; Россия – это Европа, но отсталая Европа и такой останется; Россия должна двигаться в направлении конвергенции с Западом [12, с.18]. Трудностями в практической реализации перечисленных позиций современные западники обычно называют: устойчивую азиатчину; отсутствие собственной традиции; деструктивную роль тоталитарных структур; механизм гипертрофии и доведения до абсурда собственного цивилизационного проекта [12, с.8].

Обеспечение продуктивной дискуссии между западниками и славянофилами требует сегодня, по мнению А.Кара-Мурзы, учета следующих моментов. Во-первых, западничество и славянофильство имеют смысл тогда, когда речь идет о приросте культурно-цивилизационного потенциала России. Это значит, что как западничество, так и славянофильство есть интенциями российской цивилизации и глубинно противостоят не столько друг другу, сколько перспективе разрушения последней [12, с.11]. Во-вторых, в своей полемике западничество и славянофильство субъективно узнают оппонента не в качестве конкурента по делу культурно-цивилизационного построения России, а как главного виновника ее варваризации. «Европеизм и самобытность – это не столько оппоненты, сколько аргументы в историческом споре «цивилизации» и «варварства» [12, с.54]. Западники, тем самым, рассматривают славянофильство как нечто, упрямо хватающееся за недоцивилизационное прозябание России, а славянофилы обвиняют западничество в преднамеренном лишении российской цивилизации ее собственной идентичности. В-третьих, если и западники, и славянофилы искренне желают России благополучия, но в реальности она получает варваризацию, причем в формах, которых не хотели ни первые,

Цивилизация: от локального к глобальному Граду

ни вторые, то следует воспринимать это не как результат предательства друг друга, а как следствие их «негативного синтеза». Наконец, в четвертых, саму оппозицию «цивилизация/варварство» оба конкурента выстраивают по различным признакам и используют при этом разные критерии.

В конечном итоге, пишет А.Кара-Мурза, можно сделать вывод, что оппозиция «западничество/славянофильство» сложилась в интеллектуальном промежутке между пониманием цивилизационных возможностей западного просветительского, с одной стороны, и попыткой защитить национальную самобытность от нивелировки под воздействием Запада, с другой стороны [12, с.13]. Российское западничество потому должно быть исследовано как совокупность умственных путей, общим вектором которых является формулировка стратегии европеизации России способами, призванными защитить реформы от возможного социального краха и предупредить, тем самым, вероятный крах российской цивилизации. Такое западничество является оправданным, поскольку предусматривает рефлексию относительно собственных просветительских посылок и планов, историософское сомнение и прагматический расчет [12, с.17].

Западники пытаются объяснить так называемый парадокс традиционного западничества, на основании которого оно до нашего времени обвиняется в непоследовательности и половинчатости. Этот парадокс связан с констатацией того, что западничество достаточно часто окрашивалось в консервативные и даже государственно-патристические тона. Немецкий ученый Г.Рормозер отмечает, что сегодняшней России для создания рыночной экономики неотложно нужно сильное, дееспособное государство. На первый взгляд, это является парадоксом: ведь именно ради осуществления либеральных проектов в российском обществе государство должно руководствоваться далеко не либеральными принципами. Однако, ссылаясь на пример Пруссии XIX века, Г.Рормозер напоминает, что утверждение здесь либеральных рыночных принципов было делом авторитарного, учитывая сегодняшние критерии, прусского государства [10, с.51].

Американский политолог Ч.Гати также указывает на аналогичный парадокс развития современной России, а именно: страна не может идти путем прогресса без осуществления реформ; однако эти реформы являются настолько тяжелыми для общества, что их успешное осуществление становится возможным исключительно при наличии твердой и далеко не демократической власти [16, с.71].

Кроме того, западничество совсем не исключает самобытности. Для подтверждения этого, А.Кара-Мурза вспоминает А.С.Пушкина, который твердо защищал ценности самобытной российской культуры против крайнего западничества Чаадаева и здесь же в полемике со славянофилами

Цивилизация: от локального к глобальному Граду

утверждал несомненное превосходство западной культуры и ее необходимость для России [12, с.19]. «...В дифференциальном подходе к Западу, в выработке конкретной европейской стратегии прохода между Сциллой необходимости европеизации и Харибдой потери национальной идентичности и заключается отличие настоящих западников от тех, чей европеизм заключается лишь в том, что их «тошнит от России» [12, с.17].

В ходе отмеченной полемики вырисовываются две позиции, в основе которых, однако, лежит признание специфики России, а именно: негативная позиция относительно европейских перспектив развития российской цивилизации и позиция относительно России как части Европы. Если первая отмечает системный характер разногласий между Россией и Западом [17, с.15], то вторая считает, что специфика исторического развития России не отталкивала ее от окружающей культурно-исторической среды [17, с.47]. Общим между ними является признание более жесткого, сравнительно с Западом, характера российской государственности [17, с.44]. При этом негативная оценка является исторически первичной, поскольку существует еще с XVI века в виде понятия «русской восточности», содержанием которой признается самодержавие, отождествляемое с восточным деспотизмом; паралич русского общества, «съеденного» государством; историческая молодость и «недоделанность» России; загадочность и контрастность русского бытия [18, т.2, с.202-205].

В целом, зарубежные ученые насчитывают три сферы существенных (системных) разногласий между Россией и Европой. При этом подчеркивается, что специфика этих сфер больше повлияла на социально-экономические процессы России, а не Европы. В сфере географической отмечается величина территории и рассеянность населения, что не только «поглощало» нашествия с Востока и Запада, но и приводило к обесцениванию самой земли как источника жизнеобеспечения [17, с.23]. В сфере политической указывается на самодержавно-деспотический характер русской государственности, а в сфере духовной – на византийскую версию христианства [17, с.21].

Наиболее глубоко и аргументированно концепция России как постороннего элемента в орбите европейской цивилизации проведена в книге Р.Пайпса «Россия при старом режиме», где отмечаются тому три причины: 1) географическая (попав в лесостепные районы, восточные славяне занялись непродуктивным здесь земледелием); 2) принятие христианства от Византии, что отрезало Россию от торной дороги христианской цивилизации, которая вела на Запад; 3) татаро-монгольское иго, которое усилило политические аспекты развития страны [17, с.27].

Своеобразным обобщением негативной позиции относительно европейских перспектив развития русской цивилизации можно считать так называемый западный миф о России, существование которого

Цивилизация: от локального к глобальному Граду

свидетельствует о факте определенной отчужденности объекта мифологизации касательно тех, кто является носителем этого мифа [19, с.58]. В этом мифе принято выделять три компонента.

Во-первых, это бытовой миф, который зародился в пределах литературы о путешествиях и изображает явления российской бытовой культуры с точки зрения привычных «цивилизованных» представлений европейцев.

Во-вторых, литературный миф, основу которого составляет молчаливая посылка, что российские литературные образы являются достоверным источником знания о российской реальности. «При этом во внимание принимаются произведения, которые получили признание на Западе, наиболее понятные и доступные западному менталитету» [19, с.59]. По этому поводу, И.Солоневич иронически замечает, что алкогольные кошмары Эдгара По почему-то никто не воспринимает за выражение североамериканского духа, как никто и не воспринимает байроновский пессимизм за выражение идеи Великобритании. Плюшкин и Обломов поэтому «могли быть», но ни один из этих героев никоим образом не характеризует национальной психологии российского народа [19, с.60].

В-третьих, это политический миф, ядро которого составляют представления о России как о стране внутреннего деспотизма и внешней агрессии, стране, противостоящей западному метафизическому стремлению к свободе. Поэтому Россия, как и другие страны незападного мира, исконно неспособны породить самостоятельный внутренний импульс к свободе, утверждение которой, в свою очередь, возможно лишь в результате наследования западному образцу [19, с.62]. «В любом случае, современная Россия еще должна по-настоящему подтвердить, насколько важным для нее является ее самостоятельный, то есть не привнесенный извне, а собственный импульс к свободе, а, следовательно, решить, способна ли она развиваться по демократическому пути без того, чтобы быть постоянно стимулируемой к этому со стороны Запада» [19, с.63].

Существование западного мифа о России, который своеобразно обобщает отмеченные контексты размышлений о ее специфике в целом и о специфике ее положения и заданий в мире, в частности, требует, по мнению В.Шаповалова, учет особенностей западного мировосприятия с тем, чтобы предупредить обвинение России в агрессивных намерениях и претензиях. Своеобразное критическое осмысление указанных контекстов завершается положением А.Панарина о том, что проблема России может быть сегодня положительно решена при условии замены достаточно спорных (как это было показано выше) понятий самобытности и особенности понятием самоценности. В методологическом плане это означало бы, что невозможно вывести историческую судьбу России из каких-то «более общих» понятий, а в аксиологическом, что не существует

Цивилизация: от локального к глобальному Граду

таких целей и ценностей, ради которых можно было бы пожертвовать Россией [20, с.94]. Роль самобытности, по мнению Б.Ерасова, все больше становится соразмерной понятиям «независимость» и «суверенитет», а проблематика самобытности переходит от констатации «специфики» к осмыслению принципов межкультурного взаимодействия, взаимопонимания и диалога [21, с.283].

Воззрение на Россию как на часть Европы выразил в свое время известный славист начала XX век Томас Масарик, согласно которому, Россия существенно не отличается от Европы, просто она еще не слилась с ней полностью. Бернард Пейрс (Великобритания) отмечает, что Россия принадлежит к Европе, а точнее - к менее всего европейской части Европы [17, с. 44]. У.Ростоу отмечает, что Россия шла и идет тем же путем, что и Запад, отставая от него. Г.Робертс пишет о неоднозначности самой постановки проблемы «Россия-Европа», ввиду отсутствия единого Запада или единой Европы, с какими бы следовало сравнивать Россию. М.Раев и М.Шефтель считают, что такое сравнение осложняется еще и хронологической нетождественностью развития России и разных частей Европы. В этом смысле признаки, которые ассоциируются с определенными временами в одной стране, можно найти на другом хронологическом этапе другой страны. Например, реформы Петра Первого принесли в российскую жизнь европейские ценности предыдущего века [17, с.44]. Немецкий исследователь Р.Виттрам утверждает, что традиционное противопоставление России и Европы является искусственным. Россия всегда была частью Европы и прошла в своем развитии те же этапы, что и Европа, но не всегда одновременно с ней. Поэтому, продолжает Г.Виттрам, объективное изучение России и Европы нуждается в сравнении аналогичных периодов европейской и российской историй, а не в сравнении древней Руси с Европой Нового времени [17, с.110-111].

Р.Михал также не разделяет взгляда, что Россия по характеру своей культуры и цивилизации не принадлежит к Европе. Россия является европейской окраиной, и Европа для нее ближе Азии. К последней Россия никогда не относилась, поскольку основа ее цивилизации была и в течение всей ее истории оставалась христианской. Принятие христианства закрепило принадлежность тогдашней Руси к европейскому культурно-цивилизационному миру, но оно же закрепило и окраинный характер ее цивилизации. Дело здесь, объясняет ученый, не только в особенностях православия как восточной ветви христианства, но и в том, что в борьбе с католицизмом оно не смогло завоевать себе место в коренных областях материковой Европы, а потому было вытеснено на ее окраину. «...Русское православие получило замкнутый, самодостаточный характер, что способствовало оформлению базовой российской цивилизации как окраинного варианта европейской культуры» [22, с.204]. Азия же всегда воспринималась Россией как угроза, а в новое и новейшее время - и как

Цивилизация: от локального к глобальному Граду

объект колонизации. Термин «азиатчина» касается, по мнению Г. Михала, не столько Азии, сколько российского варварства, проявлениями которого является застой жизни многих российских регионов и деспотизм российского государственного строя [22, с.205].

Если двигаться не путем поиска все новых и новых аргументов «за» или «против» принадлежности России к европейской цивилизации, а в русле осмысления этого поиска, то первое, что следует сделать, - выяснить цивилизационные истоки противостояния России и Европы, или, словами Я.Пляйса, причины цивилизационного разлома между ними. «Выражается данный разлом, если говорить коротко, в разном менталитете, условиях, организации и образе жизни россиян и европейцев, так что в его основе – факторы как объективные, так и субъективные» [23, с.100]. Поскольку противостояние обычно обозначают терминами «двойственность», «антиномичность», «разорванность», «раскол» и т.п., то выяснение их истоков и причин относительно России и Европы может протекать, по крайней мере, в двух направлениях.

Первое – анализ содержания перечисленных терминов как таковых, определяя при этом специфику Запада, Европы, а уже потом (и потому) как России, так и их взаимного восприятия. Например, А.Зорин обращает внимание на то, что сам европейский проект в значительной мере продуцируется чувством европейского провинциализма, ощущением Европы как культурной периферии Америки и необходимости перед лицом растущей финансовой, экономической, военной и культурной экспансии со стороны последней мобилизовать ресурсы для поиска ускользающей идентичности. Таким образом, пара «Россия-Европа» как бы зеркально отражает пару «Европа-Америка», но в последней Европа играет не роль Запада, а роль того же Востока или же некоторой условной Азии [24, с.81]. Р.Михал в этом смысле указывает на то, что нужно четко различать европейскую и американскую цивилизации – последняя не привыкла считаться с традицией, исторически наработанными формами общественного бытия, социальных отношений и культуры [22, с.215]. В.Красильщиков отмечает, что все противоречия и конфликты между Россией и Западом являются внутренними конфликтами самой западноевропейской цивилизации, содержащимися в ее «культурном коде». Речь идет о конфликте между индивидуализмом и коллективизмом, которые, составляя сердцевину этого кода, доминируют, соответственно в западной и российской цивилизациях [25, с.25].

Несколько иначе эта мысль выражается А.Кара-Мурзой, согласно которому в России через ее промежуточное положение между Западом и Востоком, сталкиваются два типа социальности, а именно: индивидуально-производительный тип, свойственный Западу и корпоративно-распределительный тип Востока. При этом корпоративно-распределительная доминанта российской традиционности постоянно

Цивилизация: от локального к глобальному Граду

«освещается» индивидуально-производительной культурой Запада, а потому своеобразно атомизируется. Своеобразие заключается в том, что «атомизированные индивиды» не связываются между собой гражданской связью, а фактически остаются элементами предыдущей распределительной, - но уже не корпоративно-регламентированной, а хаотизированной системы. Как следствие – превращение России в зону «дурных» синтезов между Западом и Востоком, или так называемую Азиопу [12, с.27; 15, с.8-9].

А.Панарин тоже подчеркивает уникальность пребывания России на границе между Западом и Востоком и констатирует ее обреченность вследствие этого на постоянный цивилизационный выбор. Создается впечатление, что положение России не является жестко закрепленным на оси «Восток-Запад». Потому в каждый кризисный период своей истории Россия смещается вдоль этой оси то в сторону Востока, то в сторону Запада, который несет в себе могучий потенциал раскола российского общества [20, с.27, 36, 46-47; 15, с.3-4; 26, с.113]. Последний, по мнению Г.Михала, продуцируются еще и разрывом между базовой российской цивилизацией (существенные элементы способа производства, уклад общества и государства, религия и ментальность) - с одной стороны, и верхним слоем российской культуры (характер и уровень развития образования, искусства, науки и духовной жизни в целом) - с другой [22, с.206]. Ю.Бородай также указывает на столкновение «прогрессивных» западных установок и традиционной ментальности в российской жизни как на источник многих проблем, которые воспроизводились здесь в течение веков [27, с.372]. Европейский характер России зависит потому, по мнению Г.Михала, как от изменений характера ее базовой цивилизации, так и от интенсивности ее духовных контактов с Европой, от сближения обоих пластов российского общества в целом [22, с.207]. Сегодня же двуслойность российской цивилизации приобрела вид противоречия между ориентированной на Европу шкалой ценностей, преобладающих слоев российского общества и жизненными реалиями, унаследованными этим обществом от советских времен [22, с.214]. Потому для завершения оформления европейского направления российской цивилизации следует учитывать следующее: 1) одноразовый переход к обществу европейского типа в России не является возможным; 2) отказ от самобытности значит в России лишь отказ от общественного строя, принципиально несовместимого с развитыми европейскими странами; 3) цивилизационная двуслойность российской цивилизации будет еще долго существовать как комбинация адаптивных к российским реалиям, элементов европейской цивилизации с элементами постсоветских структур и российской традиции, что, в свою очередь, будет нуждаться в регулирующем вмешательстве государства с тем, чтобы обеспечить совместимость такой комбинации с европейским развитием [22, с.215].

Цивилизация: от локального к глобальному Граду

Следует отметить, что «двоистость», «разрыв» и «раскол» рассматриваются как характеристики, которые определяют не только особенности Европы и России, но и специфику их взаимного восприятия друг другом. Так, Ю.Игрицкий отмечает, что издавна существовали два могучих стимула интересов западных исследователей к России: ее огромные пространства, которые охватывают немалую часть европейского континента и непохожесть ее развития на европейское. Оба стимула были источниками как увлечения Россией, так и страха перед ней [28, с.325]. Россия, пишет Я.Пляйс, в течение нескольких эпох передела мира была тем «лакомым куском», который одновременно и влек к себе подобно могучему магниту, и пугал подобно бездне, в которой можно бесследно исчезнуть [23, с.100]. Трагическое противоречие российского сознания, подмечает в свою очередь И.Яковенко, заключалась в том, что вопреки всем ужасам и фобиям, Запад становился для России все более привлекательным. Амбивалентность Запада настолько сильно закрепилась в массовом сознании, пишет ученый, что любое одностороннее его изображение воспринимается в настоящее время как порочное [8, с.16-17].

На это же обращает внимание и А.Ахиезер, указывая на две модальности, в которых Запад появляется перед Россией, а именно: 1) некоторое неминуемое условие нашей жизни, которое одновременно является воплощением мирового зла, ячейкой распада, порочных учений и порочной жизни; 2) непревзойденный источник реальных и потенциальных средств, образцов для наших целей. Запад, пишет ученый, с одной стороны, есть зеркало, в котором Россия видит всю свою нищету, но, с другой стороны, - культура, к которой она постоянно обращается за помощью [29, с.749-750].

Второе направление анализа «амбивалентности», «разрыва» и «раскола» – это выяснение его исторической детерминированности определенными событиями, в результате которых Россия и Европа оказались противопоставленными друг другу в цивилизационном смысле, а цивилизационные разногласия между ними приобрели глубинный характер, так что дилема «Восток-Запад» аккумулировала историческую актуальность остальных антиномий: государство/народная воля, славянофильство/западничество, славянское/тюркское начала, Москва/Петербург, в дальнейшем сухопутная/морская силы [28, с.107]. Приняв православие от Константинополя, отмечает И.Яковенко, российское общество предстало перед необходимостью восприятия Европы как чего-то отличного от себя.

Это было предопределено двумя моментами. Во-первых, православие определило этно-географическую ось развития российской истории. Ориентация на Черноморский бассейн подводила Русь к активному столкновению со Степью, что «задавало географическую доминанту российской истории – направленность в Азию, этнос и его культура

Цивилизация: от локального к глобальному Граду

формировались в постоянной ассимиляции угро-финских и степных, туранских элементов» [8, с.10]. Во-вторых, если христианский Запад произвел модель национального государства, то православный мир в течение всей своей истории складывался в имперский центр и периферию, копирующую этот центр. Именно поэтому православие, формулируя цели и идеалы власти, определило российские национальные интересы как интересы империи. Отсюда – постоянное движение к востоку и стремление к безграничному расширению своей сферы интересов [8, с.11-12]. Кроме этого, по мнению А.Дж.Тойнби, российской православной церкви с самого начала не хватало той институциональной независимости, которая превратила католическую церковь в серьезного соперника светской власти в Западной Европе. В Западном же мире, отмечает Тойнби, Церковь в основном сохранила свою независимость от государства, а иногда даже пользовалась подавляющим влиянием на нее [30, с.112].

Другим событием, определившим противостояние России и Европы, традиционно считается татаро-монгольское иго и падение Золотой Орды, которые подитоживаются метафорой «выбор Александра Невского». (Содержанием этой метафоры является использование Россией гарантий своей безопасности со стороны неправославного Востока для борьбы с католическим Западом. Ей противостоит метафора «выбор Даниила Галицкого», смысл которой сводится к тому, чтобы заручиться поддержкой неправославного (но христианского) Запада для устранения опасности со стороны нехристианского Востока). Так, К.Кантор отмечает, что и российский, и романо-германский миры стали следствием взрыва стихий, повлекших движение варваров на Римскую империю. Но если германские племена попали в область Римской империи и, в конечном итоге, подверглись влиянию покоренного ими Рима, то славяне, напротив, попали под влияние Золотой Орды, находившейся на низшем уровне развития, и были фактически вытеснены на северо-восток, в места, заселенные дикими финскими племенами [15, с.33-34].

По мнению немецкого исследователя Д.Верна, с утверждением Золотой Орды были разрушены основы того культурного стиля, который мог бы сложиться на Руси на основе традиций XI-XII веков [Цит. по: 2, с.219]. После падения Золотой Орды, пишет Г.Михал, продвижение России на восток лишь консервировало ее отставание, поскольку не приближало ее ни к каким центрам цивилизации, а нуждалось в огромных расходах для военно-административного освоения огромных пространств. На Западе же Москва сталкивалась с высшей культурой, с новыми формами богатства, с другим образом жизни. Поэтому, если конфронтация с Азией не ставила перед Россией заданий, которые бы выходили за пределы ее культурно-цивилизационных возможностей, то конфронтация с Европой неминуемо обнажала ее отсталость и варварство [22, с.206].

Цивилизация: от локального к глобальному Граду

Г.Федотов в свое время тоже указывал на культурную разницу между западными и восточными окраинами России. В своем труде «Три столицы» он замечал, что вдоль западной границы российская администрация всегда имела дело с более цивилизованными народностями, чем сама господствующая нация. На Востоке же, невзирая на всю грубость российского управления, культурная миссия России не вызывает сомнений. Отсюда, пишет И.Яковенко, возникает фундаментальная проблема российского сознания, а именно: парадоксальное разногласие «истинности» веры и «абсолютного совершенства» власти, с одной стороны, с качеством католических пушек, с другой стороны [8, с.12].

Понятие раскола как базовое для понимания цивилизационного аспекта европейской идентичности России в единстве его системных и исторических характеристик было достаточно глубоко проанализировано А.Ахиезером. По его мнению, Россию не возможно понять на основе дуальной позиции «Запад-Восток». Более перспективной представляется рефлексия в рамках оппозиции «традиционная/либеральная» цивилизация. Последняя имеет как диахронный, - раскрывает определенную последовательность возникновения цивилизаций, так и синхронный, - указывает на соотношение разных цивилизаций и их элементов в пределах одного общества, - характер [29, с. 767]. Именно конфликт традиционной и либеральной цивилизаций и соответствующих им типов воспроизводства (статистический для традиционной цивилизации и интенсивный для либеральной) и составляет основу раскола как специфического явления для России [29, с.768].

Суть раскола А.Ахиезер видит в том, что оба типа воспроизводства оказались «фантастичным образом» соединенными во времени и пространстве. Обычно, пишет он, раскол возводят к противостоянию двух слоев населения, один из которых связан с народным пластом культуры, а другой – с оторванными от него стремлениями к новому. Но раскол, как всеобщая характеристика российского общества, не является простым разрывом между противоположными ценностями. «...Специфика расколотого общества заключается в том, что оно не в состоянии преодолеть старую систему ценностей в интересах новой, потому что обе системы ценностей в той или иной форме является достаточно укоренившимися, а потому раскол остается непреодолимым...» [29, с.179]. Именно этим и объясняется тот факт, что традиционализм в России задержался на своих архаичных формах, а либеральные силы так и не смогли сделать свои ценности господствующими. Россия будто застревает в заколдованном кругу раскола, поскольку, перестав быть страной традиционного типа, оказывается не в состоянии перейти к либеральной цивилизации [29, с.770]. Следствием этого становится феномен «хромающих решений», содержанием которого является неспособность

Цивилизация: от локального к глобальному Граду

принимать решения, которые являются целостными, значимыми и затрагивающими существенные стороны жизни российского общества. Вместо этого, принятые решения существуют в виде неопределенно длинной цепи, где каждое решение корректирует, отменяет, ограничивает предыдущее и, в свою очередь, подпадает под аналогичное действие следующего решения [29, с.772]. Специфика России заключается, прежде всего, в том, что она пытается приспособиться к переходному состоянию, закрепиться в нем. Раскол, будучи результатом неспособности завершить этот переход, формирует специфическую систему неорганических явлений в виде оторвавшейся от почвы интеллигенции [29, с. 772].

Логично поставить вопрос о том, почему же России не удалось перейти к либеральной системе ценностей, почему она застряла в таком переходе, или же - если вернуться к историческому аспекту понятий «расколотость», «разорванность», «раскол» - почему выбор Александра Невского оказался для нее приемлемее, чем выбор Даниила Галицкого? Этот вопрос кажется тем более справедливым, что культура любого развитого общества имеет полиморфный характер, а его духовная система является дифференциальной и внутренне противоречивой. Из двух ассимиляций Александр Невский выбрал татарскую, и этот выбор нельзя свести к политическому прагматизму. За ним стоит нечто более глубинное, а именно – форма культуры, которая на это время утвердилась на Руси [31, с.52]

Более четко и последовательно этот тезис обосновал Ю.Бородай. По его мнению, принципиальным условием совместимости разной цивилизационной идентичности, - «потребности уживаться вместе, дополняя друг друга, и действуют совместно», - есть архетипическая совместимость свойственных им фундаментальных этических и в целом духовно-цивилизационных доминант, которые скрываются иногда за внешне непохожими поведенческими стереотипами, стихийными верованиями и бытовыми привычками [27, с.408]. Цивилизация, пишет Б.Ерасов, определяется тем, что всегда утверждает известную сомерность, формирует системность и нормативную срединность, выполняя тем самым интегрирующую функцию, соединяя воедино разные этнические, политические и социальные аспекты [32, с.59]. Если рассматривать конфессию, которая всегда интегрирует общие для некоторых народов глубинные черты их мировоззрения, интегрируя локальное разнообразие их духовных черт вокруг специфического ядра фундаментальных ценностей, как форму цивилизационного синтеза, а потому бесспорную цивилизационную доминанту, то логично допустить, что она, однажды оформившись, всегда стремится расширяться до некоторой «природной границы культурного круга» (И.Яковенко), т.е. дойти до границ, за которыми доминируют уже другое мироощущение и другие цивилизационные доминанты [31, с.47-48]. Принятие христианства, по

Цивилизация: от локального к глобальному Граду

мнению А.Арбатова, является наглядным свидетельством того, что старорусские этносы имели европейскую природу [33, с.24].

Однако, И.Яковенко, например, подмечает, что, невзирая на то, что принятие на Руси православной версии христианства задавалось геополитической логикой и было следствием широких контактов с Византией, оно удостоверяло принципиальную совместимость доминирующих ментальных и психологических структур языческой Руси и, не просто христианством, а именно православием. Именно оно, будучи наиболее азиатской версией христианства, растворяет исконно присущее этому учению личностное начало в тотальной синкретичности дуалистически-апофатичного мировоззрения, а динамическую доминанту подавляет такими духовными началами Византии как представление о цикличности развития [8, с.10]. «Российский архетип является устойчиво ориентированным на ценности коллективизма (соборности, солидаризма) – названия в данном случае не являются важными» [34, с.50]. И если в европейской культуре последовательно утверждалась апелляция к рациональным аргументам, к суждению как базису духовной позиции личности, то православие апеллировало к ритуальным моментам, к сугестивным процедурам, базирующимся на внушении и наследовании, к коллективному переживанию, которое воспринимается как экспликация истины, подменяя собой исследование и аргументацию последней [31, с.50]. Западная Европа, пишет П.Тулеев, порождает потому субъективно-деятельное, активное начало, а Россия – начало родовое и соборное [4, с.25].

Идея соборности, которая является центральной для православия и в которой архаичное мироощущение – восприятие рода как единственного целого, – соединено с ощущением мистического единения всех верующих в ритуале, составляет принципиальную антитезу автономному личностному мироощущению, господствующему в католицизме. И если последний в качестве фундамента социальной регуляции человеческих отношений предусматривает норму права, которая является результатом общественной конвенции и основным аргументом в интересах легитимности власти, то для православия таким фундаментом неминуемо становится властная иерархия, что, находясь вне и над нормой права, однако, онтологизируя ее, определяя отдельного человека не как активного сотворца этой нормы, а как пассивного ее исполнителя, призванного верить в сакральность власти и терпеливо выполнять ее установки. Для Запада главным есть потому идея человеческой личности и ее индивидуальной свободы, по отношению к которым сословия и другие сообщества выполняют вспомогательные функции, для России – идея религиозно-государственного единства [31, с.49-50]. «Именно служение государству, наполнявшееся религиозным смыслом и содержанием, свидетельствовало о преданности православной вере» [35, с.147]. Не

Цивилизация: от локального к глобальному Граду

случайно, отмечает В.Межуев, в Европе и России в свое время по-разному объясняли причины упадка Рима [36, с.147]. Для Европы такой причиной была измена Рима своим республиканским идеалам. Для России – бездуховность и вызванная ею моральная деградация [31, с.146]. По мнению П.Тулеева, наиболее удачной метафорой для сравнения Европы и России можно считать метафору «Блеска и Света». Блеск – это отображения артистически развитой индивидуальности, ее избыточной силы, которая хочет самоутверждения и утонченной оформленности. Свет же – это тайна, стихия углубленности внутрь себя, жаждущая прозрения [37, с.16].

Фактом нетождественности глубинных основ католицизма и православия и объясняется приемлемость для России выбора Александра Невского: «И нам, и им (и россиянам, и монголам) в разной культовой форме когда-то было завещано одно: Блаженны нищие» [17, с.127]. Следовательно, граница православного и католического мира исторически оказалась границей, которая очерчивает регион, способный к ассимиляции в монголо-татарскую империю. Подтверждением этого, по мнению И.Яковенко есть тот исторический факт, что Османская империя, веками символизировавшая собой угрозу европейской цивилизации, легко захватила и до самого своего упадка контролировала православные народы Балкан. В то же время ей так и не удалось надолго закрепиться ни в одном из католических регионов [31, с.52].

Ни католицизм с его индульгенциями, ни позже протестантизм в обеих своих версиях (кальвинизм и лютеранство), постулируя индивидуальное спасение, оказались несовместимыми с аскезой православия. Обычно, пишет Ю.Бородай, протестантская этика, в частности, в версии кальвинизма, есть резко антигедонистической. Однако, она требует от человека аскетического самоограничения исключительно ради утверждения своей личной богоизбранности, ради своего потустороннего индивидуального спасения [27, с.370]. «...Избранный богом пуританин должен сам себя ограничивать во всем – постоянно и методически подавлять свою грешную плоть, ибо жизнь земная не для утешений ему дана, а для трудов» [27, с.362]. Такая установка, пишет Ю.Бородай, влечет за собой два следствия. Во-первых, противопоставление союза избранных «делових» людей, которые посвятили себя настойчивому труду, остальным, своеобразному человеческому шлаку, призванному служить простым материалом для формотворческой деятельности избранных. Во-вторых, - непрестанное стремление к успеху в его абстрактно-универсальном, то есть денежном выражении [27, с.370]. Протестанту, отмечает Ю.Бородай, большие деньги нужны не для удовлетворения своих естественных потребностей, - ведь он аскет, - а как свидетельство предопределенности успеха, то есть как подтверждение своей богоизбранности. Отсюда – действительно безграничное стремление наживы. Духовность, которая базируется на

Цивилизация: от локального к глобальному Граду

таких двух принципах, делает вывод ученый, фактически является логикой крайнего индивидуализма и не поддается пониманию со стороны духовности другого типа. Слова при этом могут использоваться одни и те же, но смысл их, учитывая разный духовно-культурный контекст, будет различным. Скажем, богоизбранность является бесспорной характеристикой российского менталитета [27, с.371]. Однако, в пределах последнего речь идет о богоизбранности народа и принципиально, как нечто чуждое, отбрасывается богоизбранность индивидуальная. Общинная «архаическая» этика, которая тоже определяет российский менталитет, требует не меньшей самоотверженности, чем протестантская религиозность. Но самоотверженность здесь осуществляется не во имя личного успеха, а ради общей коллективной цели: то ли семейного и общинного благополучия, то ли защиты своей Отчизны, веры, или, даже, построения утопического царства Божьего на земле [27, с.371].

Протестантский индивидуализм, саркастически замечает Ю.Бородай, средний россиянин будет подсознательно воспринимать не как духовность специфического типа, а как обычный тупой эгоизм [27, с.371], ведь, протестантский архетип ставит под сомнение любые социальные и интеллектуальные достижения, если они не выражены в реальных зримых материальных достижениях [38, с.523]. Содержанием же «русской идеи», подчеркивает В.Межуев, стала идея общества как универсальной общности людей, которые соединены между собой на основании не только экономических и политических интересов, но и духовных целей человеческого существования [36, с.148].

Лютеранство, на первый взгляд, может быть совмещено с православием и, в целом с российской идентичностью, поскольку подобно последней будет постулировать двойственность в отношениях индивида и государства. Последняя объясняется К.Кантором следующим образом. С одной стороны, пишет ученый, создание могучего централизованного государства рассматривается как основное культурно-историческое деяние русского народа. С другой же стороны, - правдой является и то, что русский народ одновременно был и остается большим анархистом, не воспринимая своего подчиненного государству положения «по убеждению» «как должное» и вынужден мирится с ним [39, с.40]. Власть на Руси терпели и такое терпение, по словам К.Кантора, стало следствием Куликовской битвы, когда ради освобождения от чуждого ига Золотой Орды русский народ согласился на массовое самопожертвование в пешем бою с тем, чтобы «татарская конница притомилась». Такое самопожертвование и сформировало установку на преимущество своей власти перед чужой. «...Лучше быть в крепостничестве едиными, этнически и религиозно, по языку, обычаям и традициям, чем в рабском плену захватчиков разъединится, потерять все свое» [39, с.40]. Эта установка, по мнению К.Кантора, проявила себя в войне с Наполеоном и,

Цивилизация: от локального к глобальному Граду

особенно, во время Великой Отечественной войны. Лев Регельсон в своей статье «Свята Троица – прообраз соборности» тоже указывал на то, что духовное значение Куликовской битвы значительно превосходит сугубо политические ее следствия. Это значение, пишет он, заключается в возникновении действительно свободной всенародной решительности, – не жалея живота своего, противостоять мировому злу, – которую российский народ запомнил навсегда и демонстрировал в крайних испытаниях своей судьбы [40, с.36].

В этом смысле Г.Федотов отмечал, что в России народ прощал своей Власти злоупотребления и преступления против него самого, поскольку понимал, что сильная, даже жесткая, Держава необходима для сохранения целостности населения, склонного к самоуправству [Цит. при: 39, с.53]. А.Дж.Тойнби отмечает, что самодержавие и централизм, которые были доминантой всех российских политических режимов, были неприятными для россиян, но последние научились их терпеть, частично по привычке, но и несомненно от того, что считали их меньшим злом, чем перспектива быть захваченными агрессивными соседями [30, с.158]. Тот факт, что власть терпели, но всем сердцем никогда не принимали, свидетельствует о том, что в России подчинение государству всегда было вынужденным. Такая двойственность в отношении к ней отражается ученым термином «рабство по принуждению»: оставаясь в душе свободолюбивым бунтарем и бродягой, российский народ мирился с властью, потому что не желал над собой власти чужеземной [39, с.40]. «Народ, с одной стороны, почти или недемонстративно стремился избежать государственных повинностей и настойчиво не соглашался смотреть на них как на нечто для себя обязательное, а с другой – большинство своих действий сам расценивал как служение государству (например, колонизацию новых районов)», – констатирует и С.Лурье [36, с.261].

Лютеранство тоже предусматривает двойственность отношения к государству, но это иная двойственность, чем «рабство по принуждению». Лютер, пишет К.Кантор, отделив религию от политики и, тем самым, способствуя свободному теоретическому мышлению индивида, не только не думал о его политической свободе, но, напротив, настаивал на безусловном подчинении этого индивида своим «природным» (легитимным, как скажут потом) повелителям. Вследствие этого немцы стали народом спекулятивных философов, провозгласив осознание свободы как «свободы мыслить самостоятельно» настоящей свободой. Реформа Г.Лютера превратила немцев в рабов своего государства не по набожности, не по принуждению, а по убеждению. Дуализм смелого теоретического мышления и политической незрелости как готовности не размышляя повиноваться «законной власти» и легитимным правителям отражается ученым понятием «рабство по убеждению» [39, с.41-43]. (Г.Рормозер, констатирует, кстати, что и до сих пор немцы иногда ведут

Цивилизация: от локального к глобальному Граду

себя шизофренически. С одной стороны, они провозглашают в качестве идеологии общечеловеческий либерализм и чувствуют себя ответственными за моральное состояние всех политических режимов. С другой же стороны, Германия долгое время отказывалась принять непосредственное участие в акциях миротворческих сил дабы предотвратить гибели мирного населения в прежней Югославии [10, с.177]).

Немецкая культура, которая является олицетворением лютеранства, и российская культура, которая является олицетворением православия, в результате принципиально разного содержания свойственной им обоим двойственности в отношении индивида к государству находится, по мнению К.Кантора, в отношениях «обратной симметрии». Это значит, что «трение этих культур друг о друга высекает искру, которая дает пламя, которое обжигает как их самих, так и все, что находится рядом» [39, с.40]. Логично допустить, что не только Германия, но и Европа в целом исторически пытались отмежеваться от России, поскольку непосредственный контакт между их культурами, католической и протестантской, с одной стороны, и православной, с другой, - тоже был способен высечь искру. Р.Михал в этом отношении отмечает, что европейское существование России всегда было обусловлено фактором силы, а проблема доступа в Европу для России всегда была проблемой властной [22, с.207]. К.Маркс отмечал, что чары, которые выходили из России и которым европейские народы подчинялись как фатуму, всегда сопровождалась скептическим отношением последних к ней как к стране, которая умышленно приняла театральную позу с тем, чтобы поразить и обмануть зрителя [41, с.3]. Соответственно А.Френкин формулирует достаточно интересный вопрос относительно оснований сближения России с Западом. Такие основания, по его мнению, не могут быть сугубо прагматическими, поскольку Запад еще длительное время будет воспринимать Россию как источник страха. Потому взаимопонимание и взаимодействие между ними возможны лишь на основе общности коренных позиций [10, с.25]. Отсутствие таких позиций и необходимость их выработки наталкивает на мысль о существовании некоторой черты между Европой и Россией, в результате чего все, что происходит в последней не постигается западным мышлением, не укладывается в привычные для него категории [10, с.8]. Проблема же границ и «сфер влияния» за пределами этих границ, отмечает Ю.Бородай, является отправным пунктом любой геополитики, как и вопросы о том, какие именно границы имеются здесь в виду [27, с.410].

Естественные географические границы, в данном случае Уральские горы, не кажутся пригодными для действительно принципиального разграничения России и Европы. Еще А. фон Гумбольдт, а за ним и Данилевский, рассматривали последнюю как просто западный полуостров

Цивилизация: от локального к глобальному Граду

Азии, а не самостоятельную географическую сущность. Маркиз де Кюстин в своем труде «Россия в 1839 году» писал, что Сибирь начинается уже за Вислой [Цит. при: 42, с.40]. П.Савицкий отмечал, что в географической структуре российского мира Урал совсем не играет той определяющей и разделительной роли, которую приписывает ему географическая наука. Напротив, считает П.Савицкий, Урал, благодаря своим геологическим особенностям, не только не разъединяет, а, напротив, тесно соединяет Предуральскую и Зауральскую «России», которые составляют единую неделимую Россию-Евразию [9, с.300]. А потому, отмечал П.Савицкий, не существует «Европейской» и «Азиатской» России, а есть ее части, которые лежат к западу и к востоку от Урала подобно тому, как есть ее части, которые лежат к западу и к востоку от Енисея и т.д. [9, с.297]. «Урал, без сомнения, образует климатическую границу. Но он не является настолько резким, чтобы сразу оторвать европейскую Россию от прилегающих к ней частей Сибири», - отмечал и П.Миллюков [43, с.90]. Кстати, концепция Большой Европы (Ж.Тириар, Ж.Парвулеско) тоже игнорирует Урал как серьезное препятствие на пути создания Большой Европы «от Дублина до Владивостока». Р.Виттрам отмечает, что Уральские горы не являются границей между Европой и Азией ни в климатическом, ни в морфологическом, ни в антропологическом смыслах [44, с.110]. В.Цимбурский утверждает, что «Европа до Урала» является ничем иным как географической фикцией, хотя и целесообразной в военно-дипломатических документах и расчетах [45, с.56]. М.Риклин удивленно спрашивает о том, что же происходит возле невысокого Уральского хребта, если утверждают, якобы здесь начинается цивилизационно нечто иное [42, с.42]. К.Хаусхофер в свое время заметил, что огромная трудность провести убедительную границу между Европой и Азией является зерном проблемы Евразии и трудностью договоренности между Пан-Азией и Пан-Европой [46, с.267].

Искомая естественная граница между Европой и Россией не может не быть, таким образом, культурно-историческим феноменом и существовать в виде некоторой линии, которая разграничивает два относительно целостных этнографических ареала, составляющие которых, по мнению Ю.Бородея, отличаются духовно-этической совместимостью, а потому и взаимной комплиментарностью, потребностью уживаться вместе [17, с.126]. На географической карте такая линия существует как, во-первых, балтийско-черноморская полоса, к востоку от которой кристаллизировалась Россия как олицетворение православного мира, и, во-вторых, как граница, которая проходит от Балтийского до Адриатического моря между Данцигом или Штеттином и Триестом, к западу от которой локализовалась романо-германская цивилизация [45, с.57]. В целом балтийско-черноморско-адриатическая полоса, по словам В.Цимбурского, очерчивает интервал между «почти несомненной

Цивилизация: от локального к глобальному Граду

Европой» и «практически очевидной не-Европой», а именно: Восточную или, по выражению К.Хаусхофера, «Промежуточную» Европу как некоторую переходную зону Евразии в направлении Европы [47, с.63]. «Сегодня мы называем удачно выбранным термином «Промежуточная Европа» ...ту ее часть, которая размещена между развернутым лицом к Азии и спиной... к Европе Советским Союзом и сильно пронизанными романским духом творениями нордических рас во Внутренней Европе...» [46, с.269].

Отмеченный интервал как некоторое межцивилизационное пространство и разграничивает Европу и Россию как два культурных круга, в котором доминируют разные мировосприятие и разные цивилизационные доминанты. Упомянувшийся уже маркиз де Кюстин утверждал, что Францию и Россию разделяет «китайская стена» – славянский язык и характер [Цит. при: 47, с.40]. Любой признак, отмечает В.Цимбурский, отделяющий здешние народы от России, может быть использован для сближения с Западом и наоборот. Другими словами, любое политическое или культурное дистанционирование от России может быть рассмотрено как «дрейф в Европу», даже если дрейфующий народ является православным и славянским [42, с.64-66].

Исторически возможность такого «дрейфа», по мнению О.Филюшкина, связанна с Ливонской войной, которая и породила идею имманентной враждебности «азиатской» России цивилизованной Европе, идею, которая со временем стала одной из главных аксиом европейской политики. Это предопределено тем, что, во-первых, Ливонская война очертила для западного человека восточные границы европейского мира, а, во-вторых, продемонстрировала возможность раскрывать сущность этого мира путем описания неевропейских, а потому негативных качеств своих соседей – прежде всего турков, а со второй половины XVII века - и московитов [48, с.155]. «Следовало бы изобрести Россию, если бы только она не существовала в действительности», - признает американский исследователь Л.Вульф [Цит. при: 48, с.155].

Последнее наводит на мысль, что культурно-историческая граница между Европой и Россией не является самодостаточной и задается не сугубо цивилизационными отличиями между ними. Читая мемуары и письма Карамзина, рассуждает Г.Риклин, мы замечаем, что их автор свободно перемещается в едином пространстве от Парижа до Санкт-Петербурга, от Рима до Москвы. Пересечение границы между Россией и Европой не фиксируется при этом как что-то принципиально существенное и новое, а само отличие между Россией и Европой воспринимается как что-то временное и преодолимое. Европа в то время, говорит Г. Риклин, существовала там, где были образованные люди, а в тогдашней России их было немало [42, с.39]. Возникновение же «вечной России», отделенной от «вечной Европы», невидимой культурной

Цивилизация: от локального к глобальному Граду

границей состоялось в начале XIX века и связано с выходом уже упоминавшегося труда маркиза де Кюстина «Россия в 1839 году», в которой подводились определенные основания под следующие тезисы:

1) Россия – это нация заимствователей, которая со времен Петра Первого переняла от Европы все, что только можно;

2) невзирая на географическую принадлежность к Европе, Россия есть принципиально иным, относительно последней, миром, фактически уже Азией, которая лишь заграничена под Европу;

3) Россия обречена на постоянный поиск собственной оригинальности, но такая оригинальность есть всего лишь навсегда непревзойденным даром заимствования;

4) перенятые Россией от Европы образцы приобретают на российской почве совсем другой характер, потому что не могут быть реально здесь воспроизведены [42, с.40-41].

Именно с XIX века, пишет В.Шаповалов, Россия все больше являлась перед Западом в виде обособленной цивилизации, во многом загадочной и непонятной, исключительно своеобразной и разнородной, с особыми образом жизни и мысли, культурой и традициями [19, с.54]. «В 30-40 годы XIX века окончательно оформляются основы того западного мифа о России, который с некоторыми модификациями остается в силе и до наших дней и определяет собой отношение к России со стороны среднего человека Запада» [19, с.53]. Ю.Игрицкий и Ю.Борко отмечают, что стереотипные негативные представления о российском характере и России в целом, - отсталая страна и в то же время агрессивная деспотия восточного типа, - начали складываться в первой половине XIX века, когда интересы России и Англии столкнулись в восточном вопросе [2, с.225; 44, с.17]. Именно в это время, отмечает Ю.Борко представление о России как об отсталой, полуварварской стране и в то же время как об агрессивной деспотии восточного типа получило в Европе широкое распространение [2, с.225]. Ф.Энгельс в свое время указывал на линию от Данцига или же Штеттинга в Триест как на естественную границу России в случае успеха нашего шествия последней на запад. И, наконец, линия между Балтийским и Адриатическим морями актуализировалась после Второй мировой войны в Фултонской речи У.Черчилля о «железном занавесе», который опустился, перерезая континент, от Штеттинга на Балтике до Триеста на Адриатике [Цит. при: 45, с.57].

Логично сделать вывод, что принятое проведение культурно-исторической границы между Европой и Россией от Штеттинга в Триест и само его наличие объясняются не сугубо цивилизационными разногласиями, а детерминируются объективными факторами. Первое, что приходит в голову, - это должны быть факторы физико-географического характера, действительно объективные и неизменные: «Каждый раз, когда складывается конфликтная система, охваченный ею ареал выделяется на

Цивилизация: от локального к глобальному Граду

земной поверхности как особенный мир политических отношений, которые опираются на географические показатели» [49, с.54]. В этом смысле, отмечает В.Цимбурский, балто-черноморская линия имеет не только цивилизационный, но и географический смысл, поскольку проводится с учетом ландшафтных, климатических и ботанических данных [45, с.57]. П.Савицкий, в частности, определял западную границу России-Евразии как балто-черноморскую перемычку, то есть область, где материк сужается между Балтийским и Черным морями. По этой перемычке, указывал ученый, в направлении с северо-запада на юго-восток проходит ряд показателей ботанических границ, например, восточная граница тиса, бука и плюща. Кроме этого, если к западу от отмеченной границы лесная зона протягивается непрерывно, то к востоку от нее она расчленяется на лесную зону на севере и степную зону на юге [9, с.299].

В.Мильдон в своей статье «Земля» и «небо» исторического сознания» пытается выяснить климатические детерминанты разногласий между европейским и российским мировосприятием. Ссылаясь на высказывания С.Ключевского и Р.Пайпса о капризности климата и почв России, которые сводят на нет все расчеты людей и обрекают страну на достаточно бедное существование, ученый указывает на две крайности российского менталитета: «махнуть на все рукой» и «замкнуться в мечте об идеальном образе порядка» [50, с.88]. Отсюда – восприятие россиянами истории то как чего-то зыбкого, возложенного на них отличного от других путей развития, то как на чудо, которое является вознаграждением за их простодушие и покорность. «История мерещилась россиянину полем, где нет нечего надежного, определенного, все проходит сквозь пальцы. Есть лишь одно средство для спасения – бежать из истории: в заповедный град (Китеж), или страну (Беловодье), или же сразу в царство небесное» [50, с.89]. Поскольку при этом не прилагается никаких усилий, чтобы ускорить наступление такого «чуда», то в России, за метким выражением Л.Полякова, вместо града Китежа обычно получают местечко Глухово [12, с.60]. В России вообще всегда была слабой парадигма исторического прогресса, и, напротив, очень сильной идея ожидания, надеяния.

Зряшная сосредоточенность на тяжелой будничности, с одной стороны, и доверие слепца к самим невероятным картинам будущего, с другой, - и определила, пишет В.Мильдон, особенность российского исторического сознания, основной формой которого является летопись. Заповедь летописца – «списуй, не мудруя», то есть не сообщать о себе как о личности, не давать собственных оценок списанного из жизни [50, с.92]. Вместо этого европейское историческое сознание главной своей формой имела хронику, которая базируется на личном взгляде автора на описанные события, которые отбираются для хроники на основании авторской воли, что и являлось настоящим ее источником. «...Хронист не столько описывает, сколько творит историю наподобие божества, она и

Цивилизация: от локального к глобальному Граду

становится историей лишь после того, как попала в хронику» [50, с.92]. Европейское сознание воспринимает потому историю как некоторое постепенное действие, этапы которого могут быть воспроизведены, осознаны, а потому и предусмотрены. Если для летописца история является неумной, безличной, а потому пригодной лишь для записи, но не для понимания, предвидения или превращения, то для хрониста она имеет рациональные основания, а его предвидения могут быть реализованы на земле. «Небо» летописи, подчеркивает В.Мильдон, является необъятным и недостижимым идеалом, потому что история имеет непонятные для разума основания. «Небо» же хроники – это земная жизнь, преобразованная разумным человеком на разумных принципах [50, с.95]. Опыт летописной России, делает вывод В.Мильдон, является уникальным, абсолютно неизвестным для Европы, опытом существования человека в условиях долговременной ситуации исторической обезличенности. По нормам западного бытия в таких условиях человечество в целом должно было давно исчезнуть. Поскольку она все же существует, то отсутствие такого духовного опыта в Европе делает необходимым для нее опыт россиян, без которого она, - не Европа [50, с.99].

Климатические детерминанты цивилизационного отталкивания и притяжения Европы и России друг к другу все же не представляются достаточными, поскольку, как было показано выше, актуализируются каждый раз, когда происходит изменение силового баланса между последними. Такой баланс и его изменения задаются не физико-географическими параметрами Европы, а ее геополитическими характеристиками, ее геополитической структурой в целом.

Романо-германская цивилизация, отмечает В.Цимбурский, не есть простою культурной общностью, а образует особенным образом структурированную геополитическую систему [45, с.57]. Эта особенность заключается в полуостровной конфигурации, которая через защищенность от прорывов из глубин континента совокупностью государственных образований балтийско-черноморско-адриатической полосы и от мусульманских проникновений из Африки Пиренейским барьером, позволяла романо-германской миру, уполномочив группу государств из своей среды на специальную роль «властителей морей», вступать в контакты с другими цивилизациями исключительно на собственных условиях, ...развивая исключительно те программы, которые следовали из особенностей его внутренней структуры» [45, с.58].

Одна из таких программ, по мнению В.Цимбурского, была связана с генетической биполярностью континентальной Европы, истоки которой достигают отделения и конкуренции двух больших провинций Франкского королевства, а именно: Нейстрии и Австразии [45, с.58]. Ссылаясь на «концептуальные карты Европы» С.Роккана, В.Цимбурский отмечает, что линией разграничения этих провинций стал «пояс городов», который во

Цивилизация: от локального к глобальному Граду

времена Римской империи фактически выполнял роль ее лимеса, протягиваясь торговыми путями и военными поселениями от «нижних земель» империи через прирейнские области и Лотарингию в Альпы. Согласно С.Роккану, «пояс городов» определяет территориальное деление и структуру Западной Европы, поскольку, во-первых, своеобразно перерезает ее пополам динамическим равновесием сил государств и империй, возникающих по обе его стороны и имеющих собственные морскую или континентальную периферии; а, во-вторых, выполняет функцию канала распространения юридических кодексов, алфавита, религии, требований граждан, союзнических отношений и т.п. Тем самым он становится «проводником» между римской цивилизацией и варварским миром, а также задает базовое членение Европы на имперскую романскую и варварскую кельто-германскую.

Со временем на основе размежеванных Нейстрии и Австразии, пишет В.Цимбурский, возникают два больших западно-христианских государства – королевство Франция и Священная Римская империя германской нации [45, с.58]. Относительно наследника последней Х.Плеснер в своей статье «Опоздавшая нация» указывал, что в духовном отношении Германия тяготеет к Западу, имея своей осью Рейн, но ее реальные возможности указывают к востоку. В таком случае «Восток» начинается посреди Германии, а граница между западноевропейской и восточноевропейской культурами проходит не по Днепру, не по Бугу, не по Одере, а по Эльбе или даже по Рейну [51, с.71]. Именно здесь, писал К.Хаусхофер, нордический и средиземноморский человек на протяжении более чем двух тысяч лет попадает в осаду со стороны кочевых орд сарматов, не имея возможности установить постоянные пограничные столбы [46, с.269].

Соответственно имеем западный (Франция) и восточный (германские земли) центры романо-германской цивилизации, силу, которая прилегает к Атлантике, и силу, которая опирается на внутреннее континентальное ядро Европы. Главная тенденция, связанная с геополитической структурой этой цивилизации, заключалась, по мнению В.Цимбурского, в возможности реорганизации и смещении восточного центра Европы путем периодического втягивания в его потенциал резервов России [45, с.59]. Именно это позволило графу С.Витте (председателю Совета министров России в 1905 году) классифицировать Россию как большую окраину Европы, а Дурново (министр иностранных дел) – утверждать, что судьба России, и, возможно, мира в целом будет зависеть от ее умения примирить Германию и Францию в едином Континентальном союзе вместо того, чтобы играть на их противоречиях [См.: 6, с.309-310].

Для России такое периодическое втягивание определено специфической геостратегией «похищения Европы», которая реализуется в российской истории в виде повторяемых событийных циклов, четыре фазы каждого из которых непосредственно содержат сюжет «похищения», а

Цивилизация: от локального к глобальному Граду

пятая – существует в виде «евразийской интермедии», разыгрывающейся на пространствах от Каспия до Тихого океана [45, с.61-67]. Геополитическая биполярность Европы и детерминированная ею российская геостратегия «похищения Европы» позволяют В.Цимбурскому сделать вывод, что Европа и Россия образуют (а, точнее, образовывали) бинарную систему цивилизаций, где один элемент системы играет роль «цивилизации-центра», а второй – «цивилизации-спутника» [45, с.67]. Основу такой системы составляет конфигурация структурного стержня Западной Европы в виде «пояса городов», двух зон, которые примыкают к нему вместе со своими перифериями, и пояса перехода от Европы к Не-Европе.

Имея особую географическую нишу и собственно этническое ядро... Россия восприняла гигантский массив заимствований, адаптировав их к своей матрице социофункциональных преимуществ и своей исторической ритмики» [45, с.68]. Но, подчеркивает В.Цимбурский, для понимания системы «Россия-Европа» следует всегда учитывать, что в ее основе лежит не просто культурно-стилевая ориентации верхов России на Запад, а потребность последнего наращивать свой ослабевший восточный центр силами России [45, с.68]. А.Дж.Тойнби по этому поводу отмечает, что российские армии всегда приходили на западные земли как союзники одной из западных стран в их бесконечных семейных ссорах [30, с.107]. Сам же В.Цимбурский признает, что для России «быть Европой» всегда прагматически значило быть силой в Европе; «быть силой» легко переосмысливалось в «быть насильником» [52]. Цивилизация-спутник, потому, прямо вовлекается в силовой баланс цивилизации-центра, а геополитическая биполярность Запада становится основанием для военно-стратегической спайки двух миров, которая и подкрепляет их культурную конвергенцию.

Иначе говоря, Россия приобретает образ «Россия-Европа» тогда, когда по формам своего привлечения в западноевропейские дела выступает неким «островом Европы» и ведет себя подобно государствам-островам, которые не рискуют потерять на континенте «ничего» и «никогда», но в то же время заинтересованные в его перестройке [53, с.673]. «Вице-канцлер Екатерины II Безбородько хвастал, что при жизни императрицы ни одна пушка в Европе не могла выстрелить без ее разрешения» [13, с.280].

Более того, биполярная геополитическая структура «коренной Европы» имела своим необходимым следствием усвоения российским государством континентальной идентичности и панконтинентальных стратегий. Российский континентализм, подчеркивает В.Цимбурский, заключался не просто в пафосе «расползания» России по континенту Евро-Азии с целью срастания ее с приморскими платформами или «собирания» на российской основе «рассыпавшегося храма» (П.Савицкий) континента [54, с.71].

Цивилизация: от локального к глобальному Граду

В этом смысле, отмечает В.Цимбурский, ключевым вопросом эволюции системы «Россия-Европа» есть вопрос относительно возможности создания восточного центра романо-германской Европы на базе Российской «цивилизации-спутника», находящейся за пределами западноевропейского этнографического дома [45, с.69]. (Г.Федотов отмечал в свое время, что Россия неразрывно связана со всем комплексом восточноевропейских политических сил [5, т.4, с.283]). Практическим ответом на этот вопрос в XX веке, пишет ученый, стала попытка сформировать новый центр романо-германского мира на советско-российской базе. «Вернувшись» в Европу в результате разгрома Германии, Россия оказалась в действительности отстраненной от дел коренной Европы и сосредоточенной на перестройке «социалистического лагеря», который является типичным как раз для «евразийских интермедий» с их обустройством «российского дома». Но, отмечает В.Цимбурский, если во время предыдущих таких интермедий Россия все же виртуально присутствовала в Европе в связи с проблематикой восточного центра, прежде всего, как потенциальный соперник Германии (или как возможно ее союзническое дополнение), то ялтинская система не оставляла СССР даже виртуальной позиции во внутреннем устройстве евроатлантического сообщества: «...Впервые с начала XVIII века Россия была для Европы не то, чтобы опасной, – такой для многих европейцев она была и при Николае I, и при Троцком, - а ненужной как внутренний системный элемент» [45, с.70]. В качестве защитника или союзника СССР потерял значимость для коренной Европы, поскольку западный центр последней, сместившись за океан, стал единственным центром романо-германского мира, а восточный превратился во внешнюю силу, которая угрожающе действовала за балтийско-адриатическим железным занавесом. «Впервые... вся коренная Европа серьезно осознает себя под непосредственной угрозой завоевания со стороны силы, которая более не является интегрированной в романо-германские игры за гегемонию и баланс, а противостоит Западу как этнографическому целому» [45, с.61].

Противоречивость ялтинской системы, пишет В. Цимбурский, в целом заключалась в том, что, она, с одной стороны, знаменовала собой определенный европейский максимум России, которая была в нескольких часах хода танками от Ла-Манша, а, с другой стороны, фактически упрочивала отбрасывание России от Европы, консолидировавшейся отныне вокруг заокеанского центра. Р.Михал в этом смысле отмечает, что продвижение СССР в Германию оказалось для него фатальным, потому что были расценены США как вытеснение их из Европы [22, с.212]. Вследствие этого, в условиях ялтинского порядка СССР противостоял не Германии и ее союзникам, а объединенным силам и потенциалу западных (а не только западноевропейских) стран. Биполярность, таким образом,

Цивилизация: от локального к глобальному Граду

сохранялась, но переставала быть внутренней геостратегической биполярностью романо-германского мира [45, с.61].

Таким образом, система «Россия-Европа» попадала тем самым в эволюционный тупик, поскольку принадлежность России в прошлом к этой системе была мотивирована внутренним биполярным строением последней, которая отныне перестала существовать. И если раньше Россия интегрировалась в европейский конфликтный расклад словно «прыжком» через «лимитрофы», отделявшие ее от романо-германской Европы, то теперь все, что оставалось СССР – подчинить себе маргинальную околицу последней и угрожающее топтаться «от Данцига до Триеста» на пороге географического дома коренной Европы.

Бинарная Европа, пишет В.Цимбурский, за четыреста лет своей эволюции фактически пришла к формуле «Соединенные Штаты Америки против России»: «Квазиуниполярный Запад формируется как результат такой трансформации биполярной системы, когда один ее центр трансформируется в фигуру врага, который противостоит системе как целому извне» [45, с.69]. Показательными в этом плане являются рассуждения английского историка-международника П.Кальвокоресси о двух позициях, вокруг которых сгруппировались западные точки зрения на место России в Европе в последнее десятилетие XX века. С одной стороны, отмечает ученый, Россия рассматривалась, особенно американцами, как несостоявшаяся супердержава, чьи претензии и требования можно потому проигнорировать. С другой стороны, Россия воспринималась, в частности многими европейцами, как государство, которое сыграло важную роль в европейском процессе, начиная с тех времен, когда Екатерина Великая и Фридрих, король Пруссии, разделили Польшу, а Александр I разгромил Наполеона и вступил в Париж [55, с.106].

И если указанная линия «от Данцига до Триеста» является культурно-исторической границей между Россией и Европой, то очерчена С.Рокканом и Х.Плесснером линия, которая разделяет западный и восточный центры последней Рейном, фактически является границей силового продвижения России к Европе. Прохождение ее по Рейну, превращает последний, по признанию К.Хаусхофера, на место «великой постоянной угрозы», связанной с тем, что именно здесь будут происходить решающие битвы по поводу образования Пан-Азии–Евразии–Пан-Европы в культурной, политической и экономической сферах [46, с.269]. В этой узкой полосе земли, отмечал Г.Федотов, лежал узел, способный соединить восточноевропейский театр войны с западным, обеспечив тем самым войне мировой характер [5, т.2, с.147]. «Практически при любой комбинации конфликтующих европейских государств и их группировке большинство из них было заинтересовано или в союзе с Россией, или, по меньшей мере, в ее дружеском нейтралитете, который обеспечивал тылы» [2, с.232]. В этом отношении, по выражению В.Макаренко, Россия всегда была

Цивилизация: от локального к глобальному Граду

противовесом имперским структурам, которые возникали в Европе и претендовали на объединение всего континента под своей властью [56, с.155].

Итак, образ «Россия-Европа» содержит в себе противопоставление геополитической и цивилизационной идентичности и не предусматривает их обязательного взаимного соответствия и тождественности. Как отмечал А.Панарин, продвижение России на запад носило собственно государственно-политический характер и было связано с внешними войнами, цивилизационным же было продвижение России к востоку [59, с.141]. И если геополитическая принадлежность России к Западу, по признанию В.Цимбурского, является некоторым историческим фактом (циклы «похищения Европы»), то цивилизационная принадлежность – все же проблемой. «Европейская стратегия является верной в том смысле, что Россия в культурно-цивилизационном, религиозном отношении – это Европа. Но правда и то, что сама Европа не включает ее в себя» [12, с.69-70]. В этом смысле В.Кантор отмечает, что проблема органической для России европейских принципов жизни является сущностной и почти государственной по своей важности темой российской мысли.

Ради справедливости следует отметить, что такая ситуация не характеризует исключительно Россию. Скажем, евроатлантический мир, о котором все чаще можно услышать в настоящее время, является преимущественно геополитической конструкцией (НАТО – гарант европейской безопасности). В цивилизационном смысле этот мир существует как противостояние атлантического (американского) и континентального (европейского) миров. Да и сама Европа продолжает существовать как Западная (романо-германская) и Восточная (славянско-православная), как Северная (протестантская) и Южная (католическая) Европы. «...Сами европейцы проводят разницу между католическим и протестантским Западом, между англо-американской и континентально-европейской его разновидностями» [26, с.119]. Французский исследователь М.Фуше отмечает потому феномен парадоксальной интеграции, который переживает Европа: утверждение европейскими народами своих отличий сопровождается поисками «невозможного единства», потому что имеет несколько национальных вариантов своего устраивания: французский, германский, британский [57, с.52-61, 69-84].

В качестве вывода следует отметить следующее. Если цивилизационный аспект проблемы «Россия-Европа» кажется сегодня бесконечно обсуждаемым и интересным для культурологических исследований, то ее геополитический дискурс в итоге определяется все же практическими целями на ближайшее будущее, поскольку «...можно быть вполне европейским государством по культурной ориентации и не быть частью Европы как политического единства» [7]. Не случайно российские исследователи на сегодня делают вывод, что оптимизация сотрудничества

Цивилизация: от локального к глобальному Граду

между Россией и ЕС возможна при условии его нацеленности на «формирование миролюбивой стабильной «широкой Европы» без разделительных линий» [58, с.3]. Это, в свою очередь, нуждается в разработке новых вариантов и принципов долгосрочных отношений между Россией и ЕС, в частности: создание зоны нового добрососедства, формирование общего пространства, развитие стратегического партнерства и т.п. В целом, в России и ЕС та же повестка дня, что и у послевоенной Западной Европы – поиск взаимной основы для сотрудничества и развития интеграционных процессов.

Ссылки и комментарии:

1. Игрицкий Ю.И. Россия против России, Запад против Запада // Россия и современный мир. – 2002. - № 3. – С. 5-27.
2. Борко Ю.А. От европейской идеи – к единой Европе. – М.: Издательский Дом «Деловая литература», 2003. – 464 с.
3. Трубецкой Н.С. История. Культура. Язык / В.М. Жигов (сост.); Н.И. Толстой, Л.Н. Гумилёв (вступ. ст.); Австрийская академия наук. – М.: Прогресс-Универс., 1995. – 800 с.
4. Россия и Европа: Опыт соборного анализа. Хрестоматия / Сост. и вступ. ст. П.В. Тулеева. – М.: Наследие, 1992. – 565 с.
5. Федотов Г.П. Полное собрание сочинений: В 6 т. – Париж: УМСА-Пресс, 1988.
6. Янов А.Л. Патриотизм и национализм в России. 1825-1921. 2 изд. «Россия против России», расшир. и доп.– М.: ИКЦ «Академкнига», 2003. – 399 с.
7. Пушкин О. Россия – Евразийская сверхдержава // www.netda.ru/slovo/index.htm.
8. Россия и Европа в XIX-XX столетиях. Проблема взаимовосприятия народов, социумов, культур: Сб. науч. трудов / Е.Ю. Артёмов, А.Ю. Большакова, Т.Н. Гелла и др.; А.В. Голубев (ред.); РАН, Ин-т российской истории. – М., 1996. – 228 с.
9. Савицкий П.Н. Континент Евразии / А.Г. Дугин (сост.). – М.: Аграф, 1997. – 464с.
10. Рормозер Г., Френкин А.А. Новый консерватизм: вызов для России / РАН, Институт философии. – М., 1996. – 237 с.
11. Россия и Запад: взаимодействие культур (материалы «круглого стола») // Вопросы философии. – 1992. - № 6. – С. 4-49.
12. Кара-Мурза А.А. Между «империей» и «смутой»: Избранная социально-философская публицистика / РАН. Институт философии. – М., 1996. – 173 с.
13. Каменский А.Б. Российская империя в XVIII веке: традиции и модернизация. – М.: Новое литературное обозрение, 1999. – 326 с.
14. Соловьёв В.С. Нравственность и политика. Исторические обязанности России // Соловьёв В.С. Сочинения в 2-х томах. Т. 1. Философская публицистика. – М.: Изд-во «Правда», 1989. – С. 264-278.
15. Риск исторического выбора России (материалы «круглого стола») // Вопросы философии. – 1994. - № 5. – С. 3-35.
16. Россия и США после «холодной войны» / Ю.П. Давыдов, В.А. Кременюк, А.И. Уткин и др.; РАН. Институт США и Канады. – М.: Наука, 1999. – 143 с.
17. Россия на новом рубеже // Н.Н. Моисеев, В.Б. Иорданский (ред.); Междунар. Фонд социально-экономических и политологических исследований (Горбачёв-фонд), Центр проблем культуры. – М.: Апрель-85, 1995. – 288 с.

Цивилизация: от локального к глобальному Граду

18. Россия и Восток: взгляд из Сибири: Материалы и тезисы докл. к XI Междунар. науч.-практ. конф., Иркутск, 13-16 мая 1998 г. В 2-х т. Т. 1-2 / В.И. Дятлов (отв. ред.). – Иркутск: Изд-во Иркутского ун-та, 1998.
19. Шаповалов В.Ф. Восприятие России на Западе: мифы и реальность // *Общественные науки и современность*. – 2000. - № 1. – С. 51-67.
20. Панарин А.С. Россия в цивилизационном процессе (между атлантизмом и евразийством). – М., 1995. – 262 с.
21. Ерасов Б.С. Концепции самобытности как методологическая предпосылка цивилизационной компаративистики (Обзор) // *Сравнительное изучение цивилизаций. Хрестоматия* / Б.С. Ерасов (сост., ред. и вступ. ст.). М.: Аспект Пресс, 1998. – С. 280-285.
22. Россия на рубеже XXI века. Оглядываясь на век минувший / Ю.А. Поляков, А.Н. Сахаров (отв. ред.); РАН, Ин-т российской истории. – М.: Наука, 2000. – 343 с.
23. Пляйс Я.Л. Россия и Европа: зачем мы нужны друг другу (О преодолении цивилизационного разлома) // *Полис*. – 2000. - № 6. – 100-109.
24. Россия и Европа в поисках идентичности: Междунар. симпозиум, Москва, 9-11 декабря 1998 г. (Посольство республики Австрия в Москве). – М.: Вахазар, 2000. – 256с.
25. Красильщиков В.А. Вдгонку за прошедшим веком. Развитие России в 20 веке с точки зрения мировых модернизаций. – М.: РОССПЭН, 1998. – 364 с.
26. Россия: опыт национально-государственной идеологии / В.В. Ильин, А.С. Панарин, А.В. Рябов; В.В. Ильин (ред.). – М.: МГУ, 1994. – 231 с.
27. Ларсен Ст. У. Моделирование Европы в логике Роккана // *Полис*. – 1995. - № 1. – С. 39-58.
28. Цивилизации и культуры / РАН. Ин-т Востоковедения. Центр евразийских исследований. Российский ин-т культурологии; Вып. 3. Россия и Восток: геополитика и цивилизационные отношения. – М.: Ин-т Востоковедения, 1996. – 415 с.
29. Ахиезер А.С. Россия: критика исторического опыта: [В 3 т.] (Социокультурная динамика России) / И.А. Беседин (отв. ред.); С.Я. Матвеева (вступ. статья). – 2-е изд., перераб. и доп. – Новосибирск: Сибирский хронограф, 1997. - Т. 1.: От прошлого к будущему. – 804 с.
30. Тойнби А. Цивилизация перед судом истории: Сборник (И.Е. Киселёва, М.Ф. Носова (пер. с англ.). – М.: Прогресс, культура; СПб.: Ювента, 1995. – 478 с.
31. Яковенко И. Православие и исторические судьбы России // *Общественные науки и современность*. – 1994. - № 2. – С. 47-58.
32. Ерасов Б. С. Россия в евразийском пространстве // *Общественные науки и современность*. – 1994. - № 2. – С. 57-67.
33. Арбатов А. Безопасность: российский выбор. – М.: ЭПИцентр, 1999. – 525 с.
34. Коваленко В.И., Пролубников А.В. Россия за Россию: перспективы XXI века // *Вестник Московского университета. Сер. Политические науки*. – 2003. - № 1. – С. 39-52.
35. Лурье С.В. Историческая этнология. – М.: Аспект-Пресс, 1997. – 448 с.
36. Межуев В.М. Между прошлым и будущим: Избранная социально-философская публицистика / РАН, Институт философии. – М., 1996. – 151с.
37. Россия и Европа: Опыт соборного анализа. Хрестоматия / Сост. и вступ. ст. П.В. Тулеева. – М.: Наследие, 1992. – 565 с.
38. Панарин А.С. Стратегическая нестабильность в XXI веке. – М.: Алгоритм, 2003. – 559с.

Цивилизация: от локального к глобальному Граду

39. Кантор К. Кентавр перед Сфинксом // Кентавр перед Сфинксом (германо-российские диалоги) / К. Кантор (авт. проекта, сост. и ред.); Горбачёв-фонд, Центр проблем культуры. - М.: Апрель-85, 1995. – С. 36-59.
40. Регельсон Л. Святая Троица – первообраз соборности // Наука и религия. – 1992. - № 8. – С. 36-38.
41. Маркс К. Разоблачение дипломатической истории ХУШ века // Вопросы истории. – 1989. - № 4. – С. 3-19.
42. Россия и Европа в поисках идентичности: Междунар. симпозиум, Москва, 9-11 декабря 1998г. (Посольство республики Австрия в Москве). – М.: Вахазар, 2000. – 256с.
43. Милюков П.Н. Очерки по истории русской культуры в 3-х т. Т. 1. Земля. Наследие. Экономика. Сословие. Государство. – М.: Прогресс, 1993. – 528 с.
44. Россия между Востоком и Западом: традиционные и современные концепции: Хрестоматия / Ю.И. Игрицкий (отв. ред.); РАН ИНИОН. – М., 1994. – 276 с.
45. Цымбурский В.Л. «Европа-Россия»: третья осень системы цивилизаций // Полис. – 1997. - № 2. – С. 56-76.
46. Хаусхофер К. О геополитике. Работы разных лет. – М.: Мысль, 2001. – 426 с.
47. Цымбурский В.Л. Россия – Земля за Великим Лимитрофом: цивилизация и её геополитика / РАН, Институт философии. – М.: Эдиториал УРСС, 2000. – 142 с.
48. Филюшкин А. Когда Россия стала считаться угрозой Западу? Ливонская война глазами европейцев // Россия XXI. – 2004. - № 3. – С. 118-155.
49. Цымбурский В.Л. Как живут и умирают международные конфликтные системы (судьба Балто-Черноморской системы в ХУІ -ХХ веках // Полис. – 1998. - № 4. – С. 52-73.
50. Мильдон В.И. «Земля» и «небо» исторического сознания // Вопросы философии. – 1992. - № 5. – С. 87-100.
51. Фишер Ю. Ex oriente lux? // Кентавр перед Сфинксом (германо-российские диалоги) / К. Кантор (авт. проекта, сост. и ред.); Горбачёв-фонд, Центр проблем культуры. - М.: Апрель-85, 1995. – С. 60-74.
52. Цымбурский В.Л. Остров Россия: Циклы похищения Европы (Большое примечание к «Острову Россия») // [www. archipelag.ru](http://www.archipelag.ru)
53. Империя пространства: Хрестоматия по геополитике и геокультуре России / Сост. Д.Н. Замятин, А.Н. Замятин – М.: РОССПЭН, 2003. – 720 с.
54. Цымбурский В.Л. Земля за великим Лимитрофом: от «России Евразии» к «России в Евразии» // [www. archipelag.ru](http://www.archipelag.ru)
55. Кальвокоресси П. Мировая политика 1945-2000: В 2-х кн.: Пер. с англ. Кн. 1. – М.: Междунар. отношения, 2003. – 594 с.
56. Макаренко В. Кто союзники России ? Ментальность и геополитика: парадоксы политики безопасности России. – М.: Аналитико-консультативный центр «СТРАДИЗ»: ФИАМР, 2000. – 253 с.
57. Фуше М. Европейская республика. Исторические и географические контуры: Эссе / В.П. Серебрянников, Т.Н. Серебрянникова (пер. с фр.). – М.: Междунар. Отношения: Белэн, 1998. – 168 с.
58. Европейские страны СНГ: место в «Большой Европе» / Под ред. В. Грабовски, А.В. Мальгина, М.М. Наринского (отв. ред.). - М.: Международные отношения, 2005. - 308 с.
59. Панарин А.С. «Вторая Европа» или «Третий Рим»? : Избранная социально-философская публицистика / РАН, Институт философии – М., 1996. – 154 с.

ГЛАВА 6.
ТЕХНОКРАТИЧЕСКИЕ НАЧАЛА И КОНЦЫ
СОВРЕМЕННОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ

Вопросы технократической идеологии не занимают, казалось бы, существенного места в тематике цивилилогии. Экспликация нюансов темы, однако, обнаруживает в ней ряд идей, близких техноцентристско-технократической проблематике [1], [2], [5], [9], [17], [21], [35], [44], [60].

Согласно взглядам Н.Я.Данилевского, в культурно-историческом «типе» ведущую роль играет идеологический — духовный стержень, а не заимствованные «инотипичные» технологии. Но последние не исключаются практикой функционирования каждого типа, хотя и воспринимается культурным гегемоном не как свои, а чужие. Паровик изобрёл англичанин-мудрец, оснащать им пришлось российский флот после севастопольской конфузии 1856 года. Та же история — с рецепцией нарезного оружия, развитием промышленности, железнодорожного транспорта, ЭВМ и ПК.

В числе культурных героев «Исторических штудий» А. Тойнби только на первый взгляд нет изобретателей и инженеров-организаторов, поскольку ими, по совместительству, оказывались жрецы, правители и духовные лидеры локальных цивилизаций (это обыграно Л. Мамфордом в его «Мифе машины» [32]). Исследования А.Дж.Тойнби о «цивилизациях» подытожило его эссе «Наука и технология: во благо или во зло», в котором подчеркнута, что враг человека не смерть, а вооруженный современными технологиями Человек [54, с.385]. Технологической составляющей инкрустированы многие исследования Л.Н.Гумилева об этноландшафтных цивилизациях.

Заключительные главы (обоих томов) «Заката Европы», как и специальная работа О.Шпенглера «Человек и техника» [65], [66], посвящены «фаустовскому» типу научно-технической деятельности и рациональности, которые превратили творческого субъекта в носителя алгоритма машинного мышления и выдвинули на первый план урбанизированного новоевропейского общества инженера, предпринимателя и рабочего вместо купца, ремесленника и крестьянина традиционного типа. Уже на заре XX столетия тот же автор отметил, что «фаустовский» инженерный титанизм при определённых условиях грозит легко перерасти в социально-технологический сатанизм. Явится ли «Сатана» в виде творческого подсознания инженера — конструктора нейтронной бомбы или в образе финансиста — заказчика выгодного военного проекта — это другой вопрос. Для О.Шпенглера важно иное: если на изломе истории цивилизационных циклов народы сочтут дело спасения души своей культуры первостепенной задачей, то машинная инженерия будет квалифицирована ими как носительница одной из форм

Цивилизация: от локального к глобальному Граду

технологического «сатанизма». И традиционно-неевропейские — нетехнические по своей сути (как казалось ему в первой четверти XX века) цивилизации — «русская», «арабская» или «японская» смогут отказаться от тирании колёс, проводов и рельс, создав цивилизацию, свободную от гнёта машинной индустрии.

Спорность гипотезы О.Шпенглера очевидна в настоящее время, когда гигантские отряды современного человечества форсированными темпами проходят стадию индустриализации и реиндустриализации своей хозяйственной жизни. XX век убедительно доказал, что современная цивилизация рухнет без соответствующего индустриально-технического базиса и история вернёт её к эпохе до-промышленного варварства. Мировой техно-индустриальный бум сопровождался ренессансом идей технократизма и техноцентризма. Интерес вызывает, однако, их философско-практический аспект, поскольку абстрактно-теоретические построения грешат удобными для того или иного автора, но далёкими от жизни гипотезами и допущениями, примером чего служит работа «Одномерный человек. Исследования идеологии Развитого Индустриального общества» (1964 г.), Г.Маркузе, который значительно обеднил проблематику «индустриализма», свёдя её лишь к потребительским ориентациям технологического проекта цивилизации. Извинения автора, вроде тезиса: «Прогнозируя эти тенденции, я просто предлагаю некоторые гипотезы. Ничего кроме гипотез» [34, XXII], дают немного для анализа логики и идеологической рефлексии цивилизации индустриализма, которые концентрированно проявляются в социокультурных ориентациях корпуса инженеров XX столетия.

В наше время жизнь многих представителей инженерного корпуса оказалась в тисках могущественных социальных агентов — деляческой идеологии транснациональных корпораций и тоталитаризма командно-административных систем. Во второй половине XX века преобладающим в их идеологии стал технократизированный экономизм и менеджеризм концепции «техноструктуры». Педалирование этой идеи вынудило Дж.-К. Гэлбрейта предостеречь своих ретивых сторонников от вульгаризации, полагающей, что «беспокоиться о досуге, возможности предаваться созерцанию, любоваться красотой и о других высоких целях жизни можно будет впоследствии, когда каждый будет обеспечен сносным питанием. Даже личная свобода лучше всего гарантируется, а пути спасения души люди наиболее усердно ищут при полном желудке. Предполагается, что святой Пётр задаёт тому, кто постучит в ворота рая, лишь один вопрос: (а) что ты сделал для увеличения валового национального продукта?» [22, с.471-472]. Ясно, что адресат гэлбрейтовского предостережения — технократ и инженер-управленец, который воплощает техно-инструментальный разум нашей цивилизации, символизируя её «инженерированное» измерение.

Цивилизация: от локального к глобальному Граду

Отмеченное выше позволяет очертить круг задач, которые состоят:

- 1) в анализе социокультурных вариаций технократизма XX века и
- 2) в прояснении особенностей социально-профессионального бытия инженерного корпуса, которые обуславливают цивилизационные дилеммы: позитивные «начала» и тупики («концы») современной цивилизации.

1. Социокультурные вариации технократической идеологии

Характеристики технократизма и техноцентризма фиксируются зачастую в социокультурных параллелях [7], [14], [31], [38], [52], [53], содержание которых сводится к нехитрому, техно-аналоговому по своему смыслу, силлогизму.

Согласно технократическому тезису «стабильное функционирование высокоиндустриального общества в условиях *техногенной цивилизации* (!) может обеспечить только рациональное управление групп профессионалов, технических специалистов» [1, с.146]. Суть силлогизма, опирающегося на него, заключается в следующем. Поскольку в социально-технической проекции ячейки общественного производства инженер олицетворяет как бы техническую «голову» — «мозг» совокупного субъекта социально-технического прогресса, постольку в рамках всего индустриального общества организатором и управляющим цивилизации машин выступает профессиональная группа инженерно-технических работников — дипломированных инженеров и инженеров-практиков. Идеологами индустриализма вывод об экономической вторичности — зависимости инженера от собственника и господствующих форм собственности объявляется несущественной деталью. Игнорирование социально-экономического положения инженера позволяет закрыть глаза на то, что инженер не является самостоятельным персонажем исторической драмы. Таковы правила индустриальной интерпретации сути социальной системы. Но они не охватывают *всей* проблематики цивилизации [6], [10], [56].

По правилам буржуазно-предпринимательского истолкования общественных отношений рабочий выполняет роль наёмных «рук», предприниматель — роль директивного носителя экономической воли совокупного субъекта технической цивилизации. Инженер же выполняет здесь роль всего лишь наёмной, хотя технически и одарённой, «головы». Он нанят предпринимателем думать и принимать технологические решения «за» хозяина. В экономической действительности именно собственник объединяет функции «рук» рабочего и инженерной «головы» в единый социально-хозяйственный комплекс, обслуживающий главное — экономический интерес предпринимателя. Так что в ортогонально-«осевых» (Д. Белл) [9] аспектах деятельности инженер вынужден говорить одно, делать другое, а думать — третье, поскольку на грани разных

Цивилизация: от локального к глобальному Граду

общественных «сред» — социально-технической и социально-экономической — функции инженера конфликтным образом переходят одна в другую и обуславливают иллюзорные формы технократической и технократической идеологии. В экономической действительности над душой инженера стоит хозяин: заказчик, предприниматель, корпорация, государство. Инженерная социо-интегрированность в систему объявляется (ими) высшей добродетелью. С её помощью работодатель навязывает социально податливому инженеру те амбивалентные оценки и роли, которые тот начинает играть в XX веке. И эти оценки и роли становились всё более неоднозначными [42], [43], [44] и [45].

Во-первых, социально-дезориентированные технократы отождествили человека с винтиком, гайкой, машиной и термодинамической системой. Человек, с их точки зрения, является двигателем, потребляющим потенциальную энергию и превращающим её в тепло, работу и телесную ткань. Идеолог технократии Г.Скотт и его последователи подчёркивали, что человек является всего лишь животным, состоящим из атомов. Дегуманизация природы человека превратилась у технократов в программу механицистской дегуманизации общественных отношений и культуры, которая переросла в замысел привить передовые (на тот момент) технологии к антигуманной, в своих основах, тоталитарной системе власти. Уже Р.Арон расчленил технократическую организацию политической власти в XX веке на демократические, тоталитарные и промежуточные формы. По мнению же Э.Тоффлера, технократы «второй (индустриальной) волны» монополизировали средства социальной интеграции не только в теории, но и в практике. Они захватили бразды правления в сферах социальной, культурной, политической и экономической жизни. Именно технократы в разнообразных социально-системных разновидностях руководили техногенными обществами «Второй волны» XIX–XX веков. Без них «машина» — не работала», — переформулировал Тоффлер слова Ж.Ламетри [55, с.122]. Суждение это во многом спорно, но хорошо иллюстрирует социокультурную логику технократизма.

Во-вторых, корпус инженерно-технических специалистов оставил заметный след в событийной и интеллектуальной истории минувшего века. Инженерная деятельность воплотилась в многообразные формы техносферы, определила облик современной цивилизации и оказала специфическое влияние на ход состоявшейся истории. Для дальнейшего поступательного развития человечеству остро необходимой стала опора на деятельность свободной и интеллектуально преуспевающей социально-профессиональной общности, состоящей из инженеров-личностей. Но тут XX век преподнёс нам парадокс. Ряд инженеров по базовому образованию оказались причастными к выполнению профессионального долга лишь номинально. Многие вчерашние инженеры были вовлечены в процессы

Цивилизация: от локального к глобальному Граду

реального или иллюзорного (идеологического) воздействия на ход социальных процессов в роли *квази-* или *пара-инженеров*. О них писали многие авторы, которые подчёркивали, что инженеры пара- и квази-разновидностей выполняют специфические административно-управленческие и политические функции во многих технически развитых странах XX века.

Предопределено ли появление квази-инженеров изменением профессионального статуса и социальной позиции инженерного корпуса, расширением технического и социального отчуждения или воздействием мощных политических процессов — это другой вопрос. В данном случае интерес вызывает социальный результат этих изменений: неуклонный процесс нарастания в обществе XX века технократических иллюзий. Обратимся к их особенностям и разновидностям, особо подчеркнув, что когда далее речь пойдёт об инженере-технократе, то названный социальный тип не отождествляется с миллионами практических инженеров, которые в XX веке оказались «на своём месте», — с инженерами, добросовестно и плодотворно защищающими честь своей профессии.

Как известно, в дословном переводе с греческого «технократия» означает власть мастерства, ремесла, технических умений. В наше время с технократией связывают социальный феномен и направление в общественной мысли, которое считает, что, во-первых, общество может и должно руководствоваться принципами научно-технической рациональности, и что, во-вторых, в промышленно зрелом обществе идёт процесс неизбежного возрастания и усиления роли технической интеллигенции. В-третьих, технократией считают слой высококвалифицированных технических специалистов, которые претендуют на участие в управлении производством, в разработке и осуществлении экономической политики государства. В-четвёртых, технократией называют тип политического устройства, при котором технические специалисты контролируют экономическую и политическую власть и претендуют на руководство «культурными проектами».

Приведенные трактовки технократии объединяются истолкованием социальной роли особого рода субъекта общественных отношений — инженера современного типа. Конкретизации подобной интерпретации в ряде случаев приводили к трагическим конфликтам. Достаточно вспомнить тезисы американских теоретиков технократии первой трети XX века о «революции инженеров» (ее идеологами выступили американские технократы Г.Хант, М.Кук, Г.Маркс, Л.Ардзрони и В.Раутенштраух) и их советскую рецепцию и адаптацию в выводах отечественных инженеров старой закалки. Например, в тезисе известного инженера Петра Акимовича Пальчинского о том, что двадцатое столетие является эпохой не интернационального коммунизма, а интернационализации техники: «Не

Цивилизация: от локального к глобальному Граду

Коминтерн, а «Техинтерн» - вот что нам следует признать ... - заявлял он в конце 20-х годов прошлого века. - Будущее принадлежит управляющим-инженерам и инженерам-управляющим» [20, с.74]. Как известно, И.В.Сталин резко одёрнул П.А.Пальчинского, возразив на тезисы подобного рода следующим образом: «Инженер, организатор производства, работает не так, как ему хотелось бы, но так, как ему прикажут... Не надо думать, что она, техническая интеллигенция, может играть самостоятельную роль» [51, с.605-606]. История технократизма не начиналась (да и не закончилась) трагедией П.А.Пальчинского. Ранний технократизм быстро перерос утопии Платона и Ф.Бэкона о «Прекрасном полисе» и «Новой Атлантиде». В XVIII-XIX веках он прошёл этапы техноцентризма – отождествления общества с политической, экономической, административной и военной «машиной» (позже — в XX веке — с «мегамашиной» Л.Мамфорда и с «технократо-интеграторами» «Второй волны» концепции Э.Тоффлера). К середине XIX века была сформулирована идея власти «индустриалов» и промышленного патрициата. На заре XX века Т.Веблен выдвинул идею «революции инженеров», которая, по мысли его последователей, должна была привести к системе «ТЕХНАТ'а» — властной вертикали «советов инженеров» во главе с «директором» [2]. Тогда же заговорили и об инструменте революции и власти инженеров — техническом саботаже. Отзвук идеи неподвластности творческих функций инженера воле его нанимателя можно уловить в диалоге Элвина Тоффлера с Акио Морита, одним из основателей империи «Сони». Японец признался, что он может «велеть рабочему фабрики начать работу ровно в семь часов утра. Но я не могу исследователю-инженеру, — продолжал А.Морита, — велеть выйти на работу в семь утра и при этом иметь творческую идею» [38, с.255]. Э.Тоффлер и А.Морита, естественно, не учли засекреченного опыта сталинских «шарашек», где из-под палки творили выдающиеся советские инженеры, например, А.Н.Туполев и С.П.Королёв, и где «по графику» планировались очередные «открытия и подвиги».

Так или иначе, к началу 70-х годов в СССР и союзных с ним странах возникает явление, которое заставляет зарубежных авторов писать о своеобразном социалистическом варианте технократизма. «Если определить технократию как режим правления, возглавляемый людьми с техническим образованием, то Советский Союз последней трети двадцатого столетия, безусловно, представляет собой технократическую державу. И это была технократическая держава, во главе которой стояли инженеры, чьё образование [однако] было более узким, чем у их коллег во всём остальном мире» [20, с.118]. Но СССР в этом плане не был одинок. Технократических прецедентов всегда было более чем достаточно. О технократизме в Третьем Рейхе говорил А.Шпеер — министр промышленности нацистской Германии. В своё время американские

Цивилизация: от локального к глобальному Граду

технократы пытались оказать открытое давление на администрацию Ф.Д.Рузвельта. В 1960-1970 годы Дж.-К.Гэлбрейт развил особую концепцию «техноструктуры» [22]. И давно ли постперестроечной Россией управлял кабинет технократов – «специалистов-завлабов»?

Как известно, состоявшаяся история так и не предложила миру классически чистого варианта реализовавшейся технократической утопии. Тому есть противопоказания социально-экономического и особенно психо-антропологического порядка. Реальный — живой человек, в отличие от сухих схем идеологов, является не только рациональным, алгоритмизируемым существом, но и существом иррациональным, выпадающим из рационализированных моделей технобюрократии. Поэтому в реальной истории мы стали свидетелями лево-право-центристских попыток гибридизировать, совместить предлагаемый классический технократизм с состоявшимися и реализовавшими себя социально-политическим «-измами», сформировать некий морфологический набор вариантов общественного устройства, более или менее близких идеям технократизма. Об этом свидетельствует опыт XX века, о котором мы уже писали [43], [44].

В настоящее время в ряде стран идеология технократии проникла во все сферы общественной жизни и проявляется в них в разнообразных формах и вариантах. Так в области ценностных ориентаций Х.Сколимовски выделяет «простодушно-технократический» подход, заменяющий фундаментальные ценности человеческого существования как равноценными техническими и операциональными преимуществами, а также максимизацией «ценностей при помощи простых математических функций» [38, с.257].

Концептуально единая идеология технократизма продолжает ныне существовать в следующих основных социокультурных вариантах.

Первый вариант.

В настоящее время в технократизме нередко видят *господство технических экспертов. Технократию отождествляют с «экспертотократией».*

Ещё в античную эпоху софист Протагор говаривал, что (каждый) человек является мерой всех вещей (*anhtropos metron panton*). Субъективистскую суть протагоровской формулы нейтрализовал его наставник Демокрит, доказывавший, что мерой и судьёй (экспертом) всех вещей является не любой человек, а человек знающий — мудрец. В конечном счёте человечество передало функцию интерпретатора меры вещей признанному специалисту — эксперту в той или иной области знания. Долгое время это казалось справедливым. К середине XX века, однако, возникают ситуации, в ходе которых эксперты сосредоточивают внимание на однажды заученных ими узкоспециальных и

Цивилизация: от локального к глобальному Граду

профессиональных методах и оценках. Они становятся специалистами либо «по левой», либо «по правой ноздре» (согласно классификации Козьмы Прутков), носителями однобоких подходов в решении сложных, не редуцируемых социально-технических задач.

При этом возникают трагические ситуации. Не так давно, в 2000 году инженер, ведущий специалист конструкторского бюро «Рубин» вместо комплексного профессионально-технического анализа катастрофы на атомной подводной лодке «Курск» говорил о нецелесообразности подъема затонувшей подлодки: «...я как инженер говорю вам, что на «Курске» погибли все, и нечего растрачивать государственные деньги на работы по ее подъёму». Тем самым он агрессивно демонстрировал миру техноцентристско-технократическую позицию. Представитель КБ «Рубин» затушевывал необходимость профессионально объяснить налогоплательщикам, почему они — инженеры-конструкторы — не предусмотрели (это акцентировал и Президент России В.В.Путин) в своем проекте атомной субмарины соответствующих её задачам резервов живучести и не рассчитали реального спектра нештатных ситуаций, для нейтрализации которых они были обязаны как инженеры спроектировать эффективные средства их ликвидации и экстренной эвакуации терпящего бедствие экипажа. Амбициозный инженер-технократ, напротив, занял не свойственную ему позицию чиновника — диктатора от экономики.

Соединение гражданской и профессиональной ответственности требует, чтобы к диалогу, в ходе которого принимаются профессионально и социально ответственные решения, помимо экспертов привлекались представители других областей знания, в том числе общественных наук: экономической теории, социальной философии, этики, юриспруденции, психологии, экологии. Но и этого недостаточно. Даже все вместе они не могут подменять демократическое решение граждан-налогоплательщиков. Последние, конечно, должны учитывать мнение технических специалистов-экспертов. Учитывать, но не следовать слепо ни их мнению, ни тем средствам, с помощью которых подобные решения вырабатываются.

В этой связи сомнительными являются попытки наделить экспертными функциями многоступенчатые компьютерные программы. Особенно если на них возлагают ответственность за запуск ракет с термоядерными боеголовками. Так или иначе, но у нас — граждан «нет иного выбора, как брать на себя ответственность и риск осуществлять разумно управляемый прогресс», — пишет известный немецкий философ Ханс Ленк в книге «Размышления о современной технике» [31, с.175]. Другой представитель западной философии техники Ганс Йонас предлагает руководствоваться своеобразным категорическим императивом инженерной этики будущего: «Поступай так, чтобы последствия твоих же

Цивилизация: от локального к глобальному Граду

действий были совместимы с постоянностью подлинного человеческого бытия на Земле» [60, с.406; 25].

Второй вариант

Технократами называют часто лиц, занимающих *техноцентристские* позиции. Они ориентируются на техническое решение любых проблем и ставят технику во главу угла подобных решений. Машина, автомат, информационная технология, новый источник энергии нередко объявлялись панацеей от всех социальных бед. Их применение подменяло решение реальных проблем красотами и техническими эффектами очередной ступени в развитии машинерии.

В современных промышленно-развитых странах техника и технология превращаются в доминирующую ось функционирования техносферы, а в тенденции — в демиургическую направляющую глобально-планетарного техноморфного комплекса цивилизации, её своеобразного техногенного гетто. Здесь уместно вспомнить пророчество поэта В.Брюсова:

«И как кошмарный сон, виденьем беспощадным,
Чудовищем размеренно-громадным,
С стеклянным черепом, покрывшим шар земной,
Грядущий Город-дом являлся предо мной.
Приют земных племён, размеренный по числам,
Обязан жизнью (машина из машин!)
Колёсам, блокам, коромыслам...»

Создателям техноморфного комплекса подобного рода имплицитно присущ так называемый «технологический императив» [повеление], содержание которого в следующем: изготавливается все, что можно изготовить для удовлетворения определенных потребностей. «Если это работает, производите. Если это продаётся, производите. Если это делает нас сильнее, создавайте», — излагает аналогичное кредо Э.Тоффлер [55, с.256]. В русле данной доктрины были изготовлены гильотина, «душегубки», технологии массового уничтожения людей. Некоторых учёных и инженеров, работавших над атомной бомбой, остро интересовало, по воспоминаниям современников, только одно: сработает или не сработает их новое детище как технический объект [55]. Не все из них позже подписали обращение за запрещение подобного оружия и превратились в его активных апологетов.

Техноцентризм нередко является формой профессионального лицемерия, инструментом корыстного политиканства, назначение которого — дезориентировать общественное мнение, навязав миру приоритетное финансирование морально сомнительных инженерно-технических проектов. Ядерное лобби никогда не хотело терять привилегированного финансового обеспечения своей деятельности. Но делалось это по-разному. В 1960–е годы ядерщики обещали залить

Цивилизация: от локального к глобальному Граду

человечество морем практически бесплатной энергии, а завалили... горами термоядерного оружия. Когда это не помогло, выдвинули тезис о необходимости сохранения ядерного паритета. В годы перестройки директора многих предприятий ВПК сознательно саботировали конверсионные проекты. Сейчас в ходу тезис о необходимости сохранения соответствующих научно-инженерных школ, о свёртывании утечки военно-инженерных умов за рубеж. Хотя при этом речь ведётся об «инженерах» вообще, подразумеваются специалисты, заботами которых разрабатываются технологии, инициирующие эффекты «ярче тысячи Солнц». А в самое последнее время даже заговорили об альтруистической (но такой многозатратной!) подготовке к бомбардировке блуждающих космических объектов.

На безумие сомнительных техноцентристских подходов обращает внимание Э.Тоффлер: «Или мы будем контролировать технологию, — пишет он, — или она будет контролировать нас» [55, с.258]. Критикуя суть техноцентристского кредо, Х.Ленк пишет, что «человек не имеет права производить все то, что он в состоянии производить, и не имеет права применять на практике все то, что он в состоянии произвести. Призыв «Уметь» заключает в себе «Должно делать» и вовсе не является этической заповедью, и вообще не должно существовать никакого, ничем не ограниченного, «технического императива». Действительной заповедью разума, — продолжает он, — является: мудрое регулирование, самоконтроль и умеренность» [31, с.173-174]. В одной из своих последних работ он обращает внимание на то обстоятельство, что в случае синергетических и кумулятивных эффектов системных действий многих специалистов, снятие с них индивидуальной ответственности за профессиональные промахи «может привести к слишком лёгкому извинению и к систематическому смягчению всякой ответственности (...) Мы должны рисковать, чтобы распознать новое, производить проверки, чтобы найти новые научно-технические решения и чтобы сохранить социальный прогресс в современном обществе. Но мы обязаны быть очень осторожными вообще и в особенности при масштабных испытаниях, возможной опасности для человека и природы. Мы должны также учитывать умножающиеся связи и (особенно нелинейные) взаимовлияния в сложных системах и сами возможные опасности и риски» [30, с.173-174].

Двадцатый век показал, что в проблеме ответственности инженера перед историей и человечеством следует отличать позицию «открывателя» как «чистого» инженера-исследователя от позиции инженера-практика. Но не абсолютизировать ни ту, ни другую и, прежде всего, не упускать из вида ответственности изобретателя за создаваемую им «технику». Хотя в принципе это ясно, инженерная практика нередко говорит о другом. Прогрессирующее обезчеловечивание технической деятельности, к сожалению, порождает мнение, согласно которому современное

Цивилизация: от локального к глобальному Граду

индустриальное общество неизбежно формирует «инструментально-техництский разум» инженерно-технических работников. Отечественные специалисты (Ц.Г.Арзаканян и В.Г.Горохов) отмечают, что «инженер с «инструментальным разумом» может действовать как лишенный гибкого и нормального человеческого интеллекта *рòбот*, совершенно не считающийся с человеком и подчиняющий все интересам техники и производства. Такой «обесчеловеченный» инженер, по мнению сторонников концепции «инструментального разума», представляет огромную «технократическую» опасность для общества» [38, с.16].

Конечно, несправедливо приписывать подобный стиль мышления всему корпусу инженеров. Еще менее правомерно абсолютизировать ответственный аспект деятельности штатного инженера-эксперта, перелагая на технических работников ответственность политиков и юристов. Последние нередко требуют «политической ангажированности» инженера для того, чтобы на него переложить свою собственную ответственность «идеологов». При этом они развращают сознание технической интеллигенции, призывая её поступать беспринципно (под видом «рациональности»), безнравственно (так, мол, «требуется дело») и безответственно, подсовывая ей столь любимый техно-бюрократией тезис о «коллективной ответственности».

Нравственная позиция инженера не может не иметь социально-политического контекста. Но инженер, как и врач, должен руководствоваться гиппократовским принципом «не навреди» себе, окружающим, современникам, человечеству в целом, его истории. Свои профессиональные решения он должен принимать с ответственностью перед обществом в целом, не оглядываясь на власть предрешающую, каприз главы фирмы или анонимной инстанции, у которой «есть мнение», расходящееся с принципами гуманизма.

В связи с проблемой ответственности ИТР в литературе подчеркивается, что технические специалисты, «инженеры и представители естественных и точных наук в промышленности и управлении обществом не являются «агентами» некоего технологического империализма, не являются сторонниками технологического императива, лозунги которого гласят: «Делай все, что можно сделать! Производи все, что можно произвести!» Техническая интеллигенция обязана отвергнуть подобные призывы, «и не только потому, что осуществить это невозможно, но и из разумных соображений воспрепятствовать произволу в технической и инженерной деятельности» [31, с.23].

Третий вариант

Философы-гуманисты называют технократией «господство предметной необходимости вплоть до появления тотального «технического государства» (курсив наш - В.П.), в котором граждане как

Цивилизация: от локального к глобальному Граду

бы управляют, однако политических решений не принимают [31, с.73], [46].

В этом случае технология выступает не столько как функционирующая система машин и инструментов, сколько как представление о мире, которое «руководит нашим восприятием всего существующего», — пишет канадский социолог и философ Дж.-П.Грант в статье «Философия, культура, технология: перспективы на будущее» [38, с.155]. В технической цивилизации такого рода *человек из конструктора мира превращается в объект конструирования*. В технически ориентированном обществе заранее предопределяются условия и смысл существования человека. Волны технических инноваций порождают соответствующие психологические и социальные отношения между индивидами и ситуации, в которые включаются люди-объекты. Это происходит вследствие того, что в «техническом государстве» господствуют соответствующие ему *технократические приоритеты*. Перспектива и судьба общества становятся предметом манипуляции научно-технической элиты. Закономерности функционирования вещей вытесняют социальные и политические законы и нормы. Меняется социальная структура общества, его личностные и внутривидовые связи. Политическая воля народа подменяется вещными законами и демократия теряет свою прежнюю сущность. В этом смысле власть техники воспринимается как нагромождение мёртвых форм прошлой жизни. Но «в такой форме прошлая жизнь не существует сама по себе, её необходимо поддерживать: конструировать, механизировать и т. д. [...] Получается, что живой человек обслуживает прошлого, частичного, мёртвого человека, — пишет В.А.Щуров. — Это не власть техники, это власть прошлого человека ... В технике это приобретает другую форму, более опосредованную, и человек за машиной не всегда видит сам себя...» [67, с.8–9].

Четвёртый вариант

Этот вариант технократизма проявляется в пропаганде *компьютерного информационно-системно-контролируемого* типа общественной организации.

Такую общественную организацию называют информационной системно-технократией и предупреждают о надвигающейся дегуманизационной угрозе (отголоски этого пропагандируют фильмы-блокбастеры «Джонни Мнемоник» и «Матрица»). Специалисты (Х. Ленк) пишут: «В настоящее время мы движемся по пути к информационному и компьютерному обществу. ...Микросхемы бодро маршируют в будущее и, возможно, вскоре обгонят нас в пути? Похоже, мы ведем свой корабль навстречу обществу, в котором уже установлена власть компьютеров! Является ли компьютерократия ... наиболее активно действующим вариантом

Цивилизация: от локального к глобальному Граду

той самой технократии, господством аппаратов и экспертов, которой мы в своё время так ужасались? Окажемся ли мы в кабальной зависимости у компьютеров, станем ли мы их рабами? Может быть бюрократия ... обретёт, наконец, полномочия именно благодаря компьютеризации? Мы ведь теперь уже знаем, что... затруднительно исключать с достаточной долей уверенности возможные тоталитарные злоупотребления этим новым инструментом, возникшим на базе компьютеров» [31, с.106, 75].

Повседневная жизнь цивилизованного человека со времён Аристотеля предполагает не только профессиональное творчество, но и постоянную ориентацию на творение добра. Современные реалии свидетельствуют о другом: компьютерные технологии будут обслуживать возможно не нормальные человеческие, а политические интересы финансовых групп, связанных, в первую очередь, с производством информации. Это произойдёт потому, что «в постиндустриальном обществе ни земля, ни капитал не являются лимитирующими факторами. Таковым в современном производстве является информация. Поэтому политическая и экономическая власть переходит к производителям информации» [38, с.398]. Компьютерократия этих кругов проявляется в попытках приспособить законодательство к требованиям, диктуемым языками и алгоритмами программирования, навязать обществу правила сбора, хранения, распространения и пользования информацией, которые вытекают из развития компьютерных технологий, электронно-цифровой техники и коммуникационных сетей [17], [35], [37].

Тенденция компьютерократии обостряет проблему защиты приватной информационной тайны граждан, повышает опасность тотального компьютерократического контроля над личностью в форме несанкционированного законом использования персональных данных о личной жизни граждан. *Электронократия есть не что иное, как господство бюрократии, обеспеченной электронными средствами и телекоммуникациями.* Французский культуролог и философ техники Ж.Эллюль даже считает, что человечество очутилось на перепутье между свободой и кибернетизацией общества, содержащей угрозу окостенения сложившихся административно-политических структур. «Когда такое кибернетизированное государство «схватится», как схватывается ледяная шуга или бетон, то будет, строго говоря, уже слишком поздно» [38, с.151] искать дорогу назад — к свободному человеческому обществу, пишет он.

Итак, многие авторы видят в деятельности инженерно-технических работников (превратившуюся в автономную и независимую силу) главную угрозу отчуждения личности, средство реализации анонимной власти и угнетения огромного числа людей. Однако это не так. Роль техники и инженерии в обществе двойственна. Ж. Эллюль, например, выражает надежду на то, что автоматизация и информатизация всё-таки сменит социальную ориентацию технического прогресса и позволит человечеству

Цивилизация: от локального к глобальному Граду

вырваться из тисок технической системы (в традиционно индустриальном её понимании). Одним из условий реализации этих надежд он считает полную ликвидацию централизованного бюрократического государства. Иначе информатика, сросшись с бюрократической властью, станет несокрушимой глыбой. А это — исторический тупик человечества. Только отвергнув амальгаму информатики и бюрократии, человечество пойдет по пути гуманизации техники и власти [68].

А пока угроза компьютеризированного тоталитаризма возрастает по мере перехода всё новых стран в разряд членов «информационного общества». Не во всех из них отлажена система «противовесов и сдерживания», гарантирующая демократическое развитие общества. Искушение следовать логике оруэлловского «Старшего Брата» напоминает о себе вновь и вновь. Уотергейт — только самый нашумевший пример политических следствий «электронкратии». «Кассетный скандал» в Украине — другой пример возможностей электронного вторжения в политические технологии. Это свидетельствует о том, насколько неисповедимы грядущие пути и результаты электронно-компьютерного вмешательства в социально-политические и цивилизационные процессы. В то же время многолетний анализ² тенденций технократии подсказывает, что не существует никакого сознательного и целенаправленного заговора «однобоких технарей», с помощью которого они намереваются захватить власть над обществом. Реальные факты говорят, что техническая интеллигенция не составляет тайной секты, заговора экспертов для приобретения теневой власти. Заговор техников существовал всегда по большей части в головах критиков техники.

В техногенной цивилизации действительно увеличивается объем функционирования технических систем, растёт роль инженерно-технических специалистов. Никто из этого, однако, не делает трагедию, не раздувает технофобию и не собирается устраивать облавы на инженеров. Большая половина ныне живущего человечества уже не может и не хочет жить без удобств, предоставляемых современной техникой. Это делает необходимыми не стратегию технофобии и огульной критики инженерного труда, а курс на сознательную гуманизацию условий человеческого существования в рамках технического прогресса. Сама гуманизация является делом исторически разумных требований и исключает бескомпромиссные экстремальные претензии к инженерно-техническим работникам в стиле луддизма.

² Пользуемся случаем выразить искреннюю благодарность доктору философии профессору и декану вузов Страсбурга и Карлсруэ Хансу Ленку за любезно представленный им экземпляр одной из своих последних работ (Х. Ленк. Между природой и техникой: человек как вооруженный техникой господин и созидатель // Философия науки и техники — природа и техника на пороге нового тысячелетия. — М.: Институт философии Академии Наук Российской Федерации, 2005).

Цивилизация: от локального к глобальному Граду

В то же время на грани XX и XXI веков ощутимой остаётся угроза системной электронно-компьютерной технократии, со стороны которой возможен вызов демократическим институтам общества. В этих условиях гуманистическая философия не может оправдывать претензий электронной экспертократии на монополию принятия решений, касающихся личного и гражданского бытия суверенного человека. Инженер-гражданин должен проявлять постоянный интерес к вопросам социального использования техники, к общим моральным, политическим, мировоззренческим и юридическим проблемам, вытекающим из практики технического развития. Дело в том, что технократические отношения и соответствующая им линия поведения стремятся охватить не только общество в целом, но и отдельные звенья социального организма, а также личность человека [49]. Руководители-технократы пытаются подчинить «интересам» технических инноваций подконтрольные им личности, моральные установки последних, обычаи и личностные отношения людей. Они ориентируются на вышколенного и предсказуемого работника, неукоснительно выполняющего или передающего приказы. Это переводит человека в ранг контролируемого извне робота. Подобная стратегия планируется и пропагандируется во имя абсолютизированного технического прогресса, который ведёт к подавлению человеческой личности и индивидуального творческого начала человека [47].

Особенно опасна нео-техницистская идеология *электронно-компьютерного глобализма* [17], поскольку в её фундаменте лежат корыстные интересы гигантских транснациональных корпораций. Через электронно-информационные сети команды кучки людей из финансовых центров мира воздействуют на экономическое (и всякое иное) поведение миллионов людей, часто не подозревающих, что их превратили в марионеток финансово-промышленных групп. Взятая широко, *«новая власть заключается в информационных кодах, представительских имиджах, на основе которых общество организует свои институты, а люди строят свою жизнь и принимают решения относительно своих поступков. Центрами такой власти становятся умы людей.* Вот почему власть в информационный век одновременно можно идентифицировать и нельзя уловить» [26, с.304] (выделено М. Кастельсом). Предлагая превратить управление обществом в аналог управления машиной, приверженцы технократических взглядов ожидали, что отпадёт необходимость в традиционном аппарате управления государством (и во всей политической сфере общества) и «таким образом, общество будет раз и навсегда избавлено от чиновничьего произвола, от политических проходимцев и авантюристов, – подчёркивает В.Ф. Шаповалов. – Управление станет по-машинному чётким, контролируемым, экономичным... С (этой) точки зрения в целях удобства управления было бы, например, целесообразно присвоить каждому гражданину

Цивилизация: от локального к глобальному Граду

определённый порядковый номер, заложить в государственную компьютерную базу данных подробнейшие сведения о его жизни и особенностях личности, связях и отношениях интимного характера и многое другое. Наличие подобной базы данных позволило бы эффективно и тотально контролировать поведение людей, легко отыскивать и наказывать правонарушителей, преступников и т.п.» [63, с.282-283]. Это, однако, грубо нарушило бы права личности, её моральную автономию, легализовало бы перманентную компьютерную слежку за гражданами, превратило бы их в марионеток нечистоплотных людей из числа лиц, имеющих официальный доступ к такой информации, и из разряда тех, кто принадлежит к явно криминальным кругам, скрываясь в паутине электронно-компьютерных сетей. Компьютерный технократизм многолик по формам и масштабам, но сходен в содержании. Сходны меры сопротивления ему. Не случайно в настоящее время в США циркулирует замысел аттестовать компьютерных инженеров в роли «программистов-нелегалов» (хакеров) как террористов, вплоть до вынесения им в судебном порядке пожизненных приговоров.

Так или иначе, но работы многих современных исследователей проникнуты ощущением культурного кризиса инженерного дела и перерождения самой инженерной профессии. «Судя по всему, — пишут отечественные авторы, — *традиционная инженерия исчерпала себя*. Во всяком случае сегодня необходимо формулировать идею инженерии заново» (выделено нами – В.П.) [19, с.179]. С другой стороны, известный исследователь перспектив научно-технического прогресса и инженерного труда, изучив мнение ста фирм и исследовательских институтов, множества отдельных учёных, инженеров и изобретателей, напоминает человечеству о том, что *зодчие нашего завтра — учёные, изобретатели и инженеры XX века — не вздыхали и не сидели сложа руки. «Они действовали»* (выделено нами – В.П.) [40, с.311]. Подобного мнения придерживаются крупные ученые и представители инженерного дела, в частности В.Кэрролл — президент Всемирной федерации инженерных организаций, другие известные деятели научно-технического прогресса [37].

Расхождение в оценке цивилизационных итогов «инженерного» двадцатого века побуждает определиться в вопросе: какая же из спорящих сторон ближе к истине? — Не предвосхищая результатов развернувшейся полемики, отметим главное: да, многие достижения XX века связаны с грандиозным прогрессом инженерно-технической деятельности и имеют непреходящую цивилизационную ценность. При этом бесспорность инженерно-технических достижений не должна увести члена инженерной корпорации в дебри техноцентристской и технократической идеологии, которая видит в инженерере абсолютного субъекта (почти Господа Бога)

Цивилизация: от локального к глобальному Граду

техносферы, — лицо, которое воплощает в современной цивилизации как бы квинтэссентную функцию технического прогресса.

2. Корпус инженеров и современная цивилизация

Техноцентристские, механистические и технократические идеи и образы заполнили культурное пространство современной цивилизации. Расхожими стали штампы о политических рычагах влияния, технике управления, механизмах обмена, военной и политической машине, базисно-надстроечной иерархии отношений и т.д. и т.п. Они вытеснили органистические и пасторально-агрикультурные идеологические аллюзии. Техницистская модель общественного целого (и материально-артефактного субстрата цивилизации в виде промышленного предприятия, фабрики, организации транспорта, архитектоники дома-машины и города-машины или информационно-технического автомата, работающего «как часы» и функционирующего автономно и стандартно) приобрела широкую известность и популярность в последние два-три столетия. Особенно — после изобретения сложных машинных автоматов и самоуправляющихся технологически систем типа механических часов, паровых машин, технологических линий, технических комбинатов, компьютерных систем.

Современные теоретики «информационного общества», например — японец Ё.Масуда, называют базовым признаком индустриального среза этого общества машинное продуцирование товаров массового спроса. Технологической основой индустриального общества идеологи считают машину (паровую или электрическую), замещающую или усиливающую функции физического труда, и современный завод как систему машин и технологического оборудования. Машинный завод назван ими символом *всей* индустриальной цивилизации [35]. Аналогии общества с машинами-автоматами позволили обнаружить в социальной организации — системе общественных отношений цивилизации — функциональные зависимости отдельных сфер, «деталей», «узлов» и «передаточных механизмов» от единой «конструктивной схемы». Льюис Мамфорд пошёл дальше и развил концепцию «мегамашинного» происхождения важнейших общественных институтов (административно-командной иерархии, военной машины и финансовых механизмов), оформляющих взаимодействия живых человеческих «деталей» (людей-«винтиков») в гигантскую систему организации техно-бюрократией труда рабочих-исполнителей и их артелей в масштабах харизматических строек древности. По мысли автора подобная организационная машина стала самой ранней рабочей моделью всех позднейших сложных технических устройств. Детали «из плоти и крови» в них постепенно заменялись более надёжными механическими деталями [32].

В комментариях к идее Л.Мамфорда главный акцент обычно делают на деспотическом характере власти лица, возглавляющих пирамиду

Цивилизация: от локального к глобальному Граду

отношений в его мегамашине (скажем — в «гидравлических» обществах великих исторических рек); — на том, что функция бюрократии в обществе-машине заключается в точной передаче (и контроле выполнения) приказов сверху и что информация в подобных системах служит «цементом», скрепляющим всё общество (Н.Винер). При этом меньше внимания уделяют техно-организационным аспектам схемы и, главное — нормативности индустриально-цивилизационной деятельности инженера.

А между тем социокультурная практика современной цивилизации опирается на совокупность ценностей, норм, отношений, форм деятельности и взаимодействий, которые ориентированы на восприятие цивилизационного и культурно-исторического многообразия в рамках *системного* техно-инструментального разума и ценностей технократизма, на мировоззрение известных инженеров и управленцев-технологов. Более того. Невольный рупор техноцентризма провозглашает, что «само существование индустрии зависит от существования сотни тысяч одарённых, строго вышколенных умов, господствующих над техникой и постоянно развивающих её дальше. *Инженер — вот её негласный повелитель и судьба. Его мысль в возможности оказывается тем, чем является машина в действительности*» [65, с.536] (выделено нами – В.П.), — заявлял в своё время О. Шпенглер. Таким образом, инженер и его субъективный мир помещён им в организационный *центр* индустриально-машинной цивилизации.

Что же следует из подобных посылок? Начнём с прояснения корней технократических ориентаций продуцентов и выразителей активного импульса техноморфной и техногенной цивилизации, их генетических и ценностных аспектов. Они укоренены в нарастающей инженерной активности *homo faber* и *homo creator*, которая стала особенно заметной после великих географических открытий. Инженерная деятельность последних столетий материализовалась в техносфере современной цивилизации и оказала ей заметное влияние на ход состоявшейся истории. Оружие, созданное современными инженерами, «изменяло ход битв, промышленная революция изменяла отношения между государствами, новые виды транспорта и связи улучшили контакты между народами. Роль инженерного дела в формировании современной цивилизации так велика, что без него она не мыслима. Попробуйте представить себе, что случится, — пишет современный автор, — если все генераторы, насосы, моторы, транспорт и другие инженерные сооружения вдруг перестанут работать» [27, с.28]. Конечно, ответ на вопрос канадского автора однозначен. Однако правомерен и иной вопрос, вытекающий из первого: а сделал ли «мавр своё дело» социокультурно (в частности — нормативно-ценностно) безупречно?

Например, двадцатый век «открывали» маститые инициаторы хозяйственно-технического прогресса того времени — инженеры,

Цивилизация: от локального к глобальному Граду

проектировавшие и прокладывавшие Трансамериканскую и Транссибирскую железнодорожные магистрали. Современные «инженеры, более чем когда-либо, будут вести человечество вперед», — говорил в 1906 году американский инженер и менеджер Г.-Г.Праут, обобщая вклад инженеров в историю своего поколения. И напоминал, что теперь «на инженерах лежит такая ответственность, с которой человечество никогда не сталкивалось» [36, с.105]. Прошло столетие. И «закрывали» этот век безответственные инженеры-экспериментаторы, пустившие вразнос атомный реактор 4-го блока Чернобыльской АЭС, а также подготовленные в колледжах технически развитых стран террористы-камикадзе (из организации Усамы бен Ладэна), которые в сентябре 2001 года взорвали авиалайнеры США, Пентагон и нью-йоркские небоскрёбы. Так исламские радикалы, подготовленные в ячейках Аль-Каиды («Базы») в США и Германии, выразили свой, превратно понятый культурно-цивилизационный протест в острой форме, которую они наполнили военно-инженерным содержанием средств атаки.

Разумеется, не стоит обелять их предшественника — инженерию стыка XIX и XX веков. Этому мешают динамит Альфреда Нобеля и суперпушки фирмы Крупп, брошенные в колыбель нового века не без помощи инженеров викторианской Европы. Сравнивая социокультурные итоги XIX и XX веков, многие гуманисты (среди них и А.-Дж. Тойнби [54]) приходят поэтому к неутешительным выводам: научно-технический прогресс нового столетия не стал стимулятором его социального и морального прогресса. И возведённый ныне в «венец творения» инженер всё острее и глобальнее начинает осознавать персонально личную «ответственность знающего и властвующего. Эта ответственность людей простирается не только на себе подобных и их будущее, но и на весь жизненный мир, включая природные системы (экосистемы) «космического корабля Земля» [30, с.165], — подчёркивает Ханс Ленк. Так или иначе, но истоки достижений и бед современной мировой инженерии выходят за рамки двадцатого столетия. Они имеют предысторию и просматриваемое будущее. Без анализа логики и глубинных причин и направлений выхода современных инженеров на авансцену мировой истории сегодня сложно судить о перспективах социального, технического и научного прогресса, нашей цивилизации, всей всемирной истории, решении многих вопросов и проблем, волнующих человечество. — Трудно, потому что генезис инженерного дела и генезис самой техногенной цивилизации шли рука об руку.

Инженерный труд по созиданию современной цивилизации приобретал свои развитые контуры столетиями, в течение которых он конституировался как деятельность, *интеллектуально обеспечивающая процесс создания и обслуживания новых поколений техники*. Звание инженера предполагало в своём носителе своеобразный — технический — талант. Инженер в высоком смысле есть гений от техники, человек-

Цивилизация: от локального к глобальному Граду

остроумец, изобретатель и выдумщик. С самого начала в новоевропейской культуре инженером называли учёного техника — человека, способного изобретать. Такой «учёный техник» опирается на точный математический расчет и современную ему науку и технические знания. Одновременно ему присуще стремление к полезности особого рода — к *общественной востребованности* плодов научно-технической деятельности. Исходя из этого, Английский институт гражданских инженеров определил инженера как профессионала, способного управлять силами природы на пользу и благо человека.

К исходу же XX века понятие инженера стало определяться шире [70]. Сегодня инженером называют специалиста, «который на основе творческих способностей и материальных средств создаёт экономные общепользные объекты, различную продукцию, проекты, ... (это) человек, сочетающий высокий уровень общего образования со специальными техническими знаниями, подготовленный к планированию, управлению и организации работ по созданию различного рода конструкций машин и других видов материальной продукции. В социологической трактовке инженер — это человек, имеющий знания по организации работ в области производства, конструирования, эксплуатации, исследований» и способный «занять в них руководящее положение» [71, с.20].

Иной — весьма спорный — акцент несёт система требований к выпускнику инженерных вузов, которая сформулирована на Всемирном конгрессе по инженерному образованию (Портсмут, 1992 год) в рамках идеи Делора о главенстве в портрете инженера узко профессиональных *компетенций* последнего. От нынешнего инженера требуется «научиться познавать, научиться делать, научиться жить вместе, (то есть) научиться жить» в мире монополярной цивилизации. В императивах подобного рода специалисты улавливают давно известные ориентиры технократического движения, которые заключались в «попытках *заменить идеологию* (левую и правую) *управленческой компетентностью и эффективностью*» [36, с.106]. (Выделено нами — В.П.). В результате подмены проблемы, взамен прежней «лево-правой» идеологической парадигмы деятельности инженерии вновь предлагается апробированная (и скомпрометированная) в XX веке технократическая версия ценностной ориентации инженерного труда и его системно-интегрированного наполнения в рамках существующих общественно-экономических отношений. Она претендует как бы на идеологический центризм, не обращая внимания на то, что подобный «центр» не синтезирует, а эклектично манифестирует то один, то другой полюс проблемы. В результате технократической подмены проблемы затушевывается принципиально-ответственный аспект цивилизационно-инженерной деятельности — её ценностные ориентиры, однозначная аксиологическая наполненность содержания инженерного демиургизма, что, в конечном счёте, выхолащивает проблему влияния

Цивилизация: от локального к глобальному Граду

плодов деятельности инженерии на судьбы современной цивилизации.

Делоровская трансформация ценностных подходов к инженерии не случайна. Она отвлекается от того, что инженерная деятельность (раскрывая себя в области изобретательства, конструирования и проектирования), опирается на общественную практику и ту картину мира, в которых именно она — инженерно-техническая деятельность играет активную роль. А «научно-инженерная картина мира включает в себя некий сценарий», — отмечает В.М.Розин. Суть сценария такова: «Существует природа, мыслимая в виде бесконечного субстрата материалов, процессов, энергий. Учёные описывают в естественных науках законы природы и строят соответствующие теории. Опираясь на эти законы и теории, инженер изобретает, конструирует, проектирует инженерные изделия (машины, механизмы, сооружения). Массовое производство, опираясь на инженерию, производит вещи, продукты, необходимые человеку и обществу. В начале этого цикла стоят учёный и инженер — творцы вещей, в конце — потребители» [48, с.120]. В этом инженерной деятельности и мышлению нельзя отказать в последовательности и логичности. Следует только учитывать, что речь идёт не о любом, а об инженерированном обществе, и не об абстрактном инженерере, а о корпусе современных инженеров.

К примеру, деятельность современной инженерии столь «частична» и калейдоскопична, что некоторые специалисты [28] высказывают мнение, согласно которому инженерный корпус объединяет разноориентированных людей, имеющих только общее образование и диплом инженера. Эти люди более не связаны общностью содержания своего труда и своего положения в обществе. Другой автор подчёркивает «не востребованность (нашей!) социально-экономической системой целого ряда специальностей технического вуза, по которым продолжается подготовка студентов, и, как следствие — снижение ценности собственно инженерного образования, отношение к диплому престижного инженерного вуза как к «отмычке» в структуры власти» [69, с.73-74] (выделено нами – В.П.). Поэтому правомерны вопросы: чем характеризуется инженерная корпорация как социально-профессиональная группа? Как менялся состав и численность инженерного сословия в ходе развития техногенной цивилизации? В каких формах профессиональная деятельность инженеров оказывает сегодня влияние на цивилизационные процессы? Как воздействовала технократическая рефлексия на «инженерные» события цивилизации двадцатого века?

Поищем ответ на эти вопросы в работах видных инженеров и идеологов инженерной деятельности. Инженерия самоопределилась как отдельная социальная группа только на переломе девятнадцатого и двадцатого веков. Росли размеры и масштабы её влияния на общественное развитие. Расширялись сферы применения инженерного труда, проявились

Цивилизация: от локального к глобальному Граду

новые «точки инициирования» инженерами направлений хозяйственно-экономического прогресса, обнаружились факты прямого воздействия ИТР на ход исторического процесса, что не могло не сказаться на трансформации профессиональных и социальных судеб инженерной корпорации. Численный состав и удельный вес современных инженеров в структуре общей занятости в хозяйстве и обществе XX столетия неуклонно росли. В наиболее показательной в этом отношении стране - Соединённых Штатах Америки - численность (и удельный вес) специалистов и технических работников в общем числе занятых за сто лет увеличилась с 1 млн. человек в 1890 году до 12,3 млн. в 1974 году. В период с 1930 по 1965 гг. численность совокупной рабочей силы в американском обществе возросла на 59 %. Число собственно инженеров выросло за это время на 370 %. В 1964 году в США насчитывалось 810 тыс. инженеров, а в 1975 году - уже 1450 тысяч. Бурный рост профессиональной группы инженерно-технических работников наблюдался особенно в период с 1950 по 1966 гг. Тогда её численность увеличилась более чем на 80 % - с 535 тыс. до 1 млн. человек и отставала только от роста числа учёных. [9, с.24, 184, 293].

Цивилизационный процесс превращения разрозненных групп инженеров в большую социальную группу шел и в других странах. Его стимулы различались, но в основном он повторял в каждой новой стране инженерные «уроки» более развитых стран, проходящих одинаковые «стадии экономического роста». В частности, угроза национальной катастрофы (из-за отставания в военно-технической области) заставила Россию конца XIX-начала XX века обратить внимание на развитие технического базиса и, соответственно, на подготовку собственных инженерных кадров. За 1900–1917 годы количество инженеров в стране выросло более чем в пять раз. В 1900 году в России было всего 4010 инженеров, а в 1917 году их стало 20 тысяч. В годы советской власти численность отечественных инженеров росла не менее стремительно. В 1928 году в СССР насчитывалось 48 тыс. инженеров. К 1940 году численность инженерного корпуса возросла на 250 тыс. В конце 50–х годов она составляла более миллиона человек и в преддверии 90–х годов XX века достигла шести миллионов человек [28, 109].

Во второй половине XX века динамика роста численности отечественных инженерных кадров была особенно впечатляющей. За период с 1940 по 1980 гг. количество дипломированных инженеров в стране увеличилось примерно в 17 раз. В 1940 году в СССР было 290 тыс. инженеров, в 1950 — 400,2 тыс., в 1960 — 1 млн. 135 тыс., в 1970 — 2 млн. 486,5 тыс., в 1980 — 4 млн. 914,2 тыс., а в 1985 году уже насчитывалось 6 млн. 57,6 тысяч инженеров. Предполагалось, что к 1990 году в СССР будет более 7 млн. специалистов с высшим техническим образованием, а к 2000 году — около 10 млн. человек. В идеологии номенклатурно-технократических кругов, правивших в то время в СССР, слились воедино лозунги «Кадры решают

Цивилизация: от локального к глобальному Граду

всё!» и «Техника решает всё!» Поэтому, в силу кадрово-демографической инерции, до настоящего времени треть отечественных специалистов с высшим образованием — всё те же инженеры.

Здесь необходимо сделать пояснение. Хотя по количеству инженеров наша страна (к концу XX века) всё-таки обогнала США, но то была пиррова победа: увеличение числа отечественных инженеров не отразилось на росте качества их труда. А для прогресса в технической сфере Советскому Союзу (как, впрочем, и Соединённым Штатам) остро «нужна была свободная и интеллектуально преуспевающая социально-профессиональная общность, состоящая из инженеров-личностей», — напоминает Е.А.Шаповалов [64, с.44]. Вместо этого в СССР середины 80 годов XX века возникла аморфная профессиональная группа так называемых «технарей», численностью свыше 6 миллионов человек. Причём значительная часть этой армии дипломированных инженеров, занятых в народном хозяйстве СССР в 1985 году, «лишь *номинально была инженерами* (выделено нами — В.П.) Многие из них оказались обезличенными техническими специалистами, квази-инженерами, в профессиональные функции которых не только непосредственно, но даже опосредованно не входила задача развития техники» [64, с.44]. Обнаружилось, что реальный социальный статус «квази-инженеров» разошелся с их истинным профессиональным предназначением.

К социокультурной функции инженеров этого рода в условиях современной цивилизации мы вернёмся. В данном случае напомним, что во все времена главное предназначение инженера усматривалось в результативном техническом творчестве, в формулировании, оценке и решении новых инженерно-творческих задач. Вспомним, что профессиональный демиургизм — основная функция инженера и аксиологическая ось оценки его труда. Однако история становления инженерного дела показала, что демиургизм демиургизму — рознь. Конечно, в *широком* смысле, считал Платон, «всякий переход из небытия в бытие — это творчество и, следовательно, создание любых произведений искусства и ремесла можно назвать творчеством, а всех создателей — их творцами» [41, с.161]. В *более точном же смысле* (в соответствии с духом и практикой эпохи) античное мировоззрение видело подлинное творчество лишь в человеческом стремлении к воссозданию совершенных образцов. Поэтому-то оно ставило чистое созерцание (открытие) теоретиком всеобщего, вечного и бесконечного бытия (идей) выше инженерного творения (создания) преходящих, хотя и новых поколений осадных машин или морских кораблей. Демиург-инженер творит мир, считал Платон, только сообразно с тем, что уже познано разумом и мышлением теоретика и что не подлежит поэтому дальнейшему изменению. Платоновский бог-футургос, как выражение высшей формы творчества архетипических идей, и его (Платона) бог-демиург, как олицетворение низшей - инженерно-

Цивилизация: от локального к глобальному Граду

прикладной формы (мастеровитости в следовании образцам или двойному - миметическому подражанию), олицетворяли (в их эвристических функциях) разные степени и уровни творческого процесса. Впоследствии Аристотель особо подчёркивал, что наиболее престижным - «мудрым» - является то знание, которое желательно ради него самого, а не то, которое достигается ради извлечения какой-либо пользы.

Именно поэтому Архимед ценил свои математические открытия выше собственных достижений в области инженерной механики, ибо видел в последних продукты творчества второго - подражательно-прикладного - порядка. Отзвуки подобного подхода встречаются и позднее. Согласно ему научное творчество ведёт к высоким открытиям, а творчество инженера - к низменным изобретениям. В XIX веке подобная коллизия (противопоставление открытия изобретению) сказалась на взаимоотношении маститого учёного (и изобретателя безопасной рудничной лампы) сэра Хэмфри Дэви и его бывшего лаборанта – знаменитого экспериментатора и изобретателя-самоучки разночинца Майкла Фарадея. В XX веке коллизия открытия и изобретения проникла в патентное дело и сказалась на судьбах инженерной фракции в Академии наук СССР.

Однако, в целом качественный сдвиг в повышении оценки креативности деятельности инженера (и социальной престижности его труда) начался тогда, когда средневековые мировоззренческие системы пантеизма и особенно теизма усмотрели в инженере самостоятельного активного субъекта деятельности - чудотворца от техники, одинокого загадочного гения, почти мага. Как представитель формирующегося сословия «свободных профессий» инженер стал носителем высшего знания – тайны и диспетчером-организатором таинственных сил Природы, её могущественных «духов», всепроникающих флюидов, скрытых сущностей. Своей деятельностью инженер как бы повторял (и активно вторгался) в креативные функции Бога, становился соразмерным им. Он выступал олицетворением творящих сил природы — этого творения Божьего. В новом подходе было нечто от мистики, но ещё больше правды об особом роде инженерного творчества. Комбинаторно-творческая деятельность инженера сопрягалась с технологией «расколдования» сил природы, с конструированием ранее неизвестного, с разгадкой технологической тайны. Да, до-промышленный инженер во многом был магом. В конструктивном общении с природой инженер выявлял её потаённые секреты, учитывая физические законы и опираясь на собственную изобретательность. Правда, за подобной трактовкой технического творчества скрывался особый концептуальный посредник, который предвосхитил высокое понимание инженерного демиургизма. Именно на заре Средневековья Августин в своём знаменитом трактате о двух Градах обнаружил в человеке самостоятельного носителя активно-

Цивилизация: от локального к глобальному Граду

волевого импульса исторического демиургизма и как бы младшего соавтора Высшей инстанции в осуществлении в мире замысла Божия. Это стало идеологической новацией, поскольку ранняя инженерная традиция мыслилась в противоположном контексте: инженерия Вавилонской башни вызвала гнев ветхозаветного Бога, а судьба Прометея и Икара иллюстрировала пагубность воплощения мечты инженера «самому построить мир, самому быть Богом» [66, с.484].

Изюминка аксиологической новации заключалась в том, что реабилитации инженерного творчества *предшествовало* уяснение в новозаветном человеке (в том числе и в инженере) носителя социально-исторического (точнее: религиозно-нравственного) творчества. Это во многом способствовало формированию нового творческого облика инженера эпохи Ренессанса. В отличие от античной культуры, новый — «фаустовский» культурный код запечатлел в личности инженера рождающейся западно-европейской техногенной цивилизации потенци активного, деятельного и творческого субъекта — личности как бы говорящей с Богом и Природой «на Ты». Новоевропейские идеологи инженерного дела начали отмежевываться от «некромантов» (магов-техников [32, с.378-379] Леонардо да Винчи) и «неразумных инженеров» (*rossi intendenti ingeneri, volgari mecanici* Галилео Галилея [16, с.7, 8, 16 и 417]), которые усматривали в машине средство обмана природы и самонадеянно стремились применять технику для достижения невыполнимых задач типа изобретения вечного двигателя. Инженером стали называть профессионала, призванного:

- 1) достигать полезное в пределах возможного,
- 2) самостоятельно преобразовывать объекты окружающего мира,

3) создавать технические артефакты — обновленную, искусственную среду жизнедеятельности общества, «вторую природу», окружающую человека. В отличие от до-промышленного мастерового-ремесленника и частичного работника эпохи машин, такой инженер решал профессионально-технические задачи не «на глазок», не методом показа или проб и ошибок, а на основе предварительного теоретического анализа созревшей технической потребности и конструктивной идеи, с использованием математического аппарата, с опорой на мировой научный и инженерно-практический опыт. В концептуальном же плане функция инженерно-технологической организации производства промышленных артефактов со времён Августина оказалась производной от социокультурной функции организации восстановления подлинного общественного бытия индивида. Новоевропейский технократизм сделал впоследствии новый шаг и *инверсировал* эту зависимость.

«Фаустовская» интерпретация креативности инженерного мастерства закрепила особый социальный статус инженера новой цивилизации. Социальное положение инженера-творца доиндустриальных эпох было

Цивилизация: от локального к глобальному Граду

тоже, как правило, весьма высоким. Строитель египетских пирамид инженер-жрец Имхотеп и знаменитый механик - сиракузский аристократ Архимед - были членами правящих династий. Царских кровей числился Хирам - мастер-строитель Иерусалимского храма Соломона. Конечно, случалось, что мастеровым-архитекторам средневековые деспоты выкалывали глаза или держали их (в казематах или в своей стране) на «коротком поводке». И всё же преобладала другая, прогрессивная тенденция. Согласно «Своду законов Российской империи» второй половины XIX века, инженеры носили уже особую униформу, отделявшую их от «гражданских чинов». Они награждались 10-ю видами наград, вплоть до звания камергера и камер-юнкера Двора Его Императорского Величества. Высоким оказался публичный — социальный престиж инженеров, которые воспринимались обществом в ореоле восхищения, эквивалентного недавней славе нынешних космонавтов. Вспомним хотя бы ауру инженеров жюль-верновских романов и инженера-мастерового «Янки из Коннектикута» Марка Твена. К тому же инженеры оказались носителями дефицитных функций (что сказывалось на размерах оплаты их труда) и считались представителями интеллигенции «высшей пробы», «сливками» интеллектуальной элиты своего времени. На этом в XX веке нередко паразитировали «Инженеры-Гарины» [42], [43].

Прогрессирующее складывание многоотраслевого новоевропейского общественного производства вело к демократизации социального статуса инженера. Профессия инженера становилась доступной всем достаточно способным горожанам, что делало её притягательной для социально продвинутых слоёв общества и ещё больше повышало общественный престиж инженерного труда. Но на новых поколениях инженеров лежал прежний отсвет ауры героического Инженера прошлых эпох. Гефест и Архимед, Фауст и Уатт, Жуковский и Королёв оказались в позитивном мировоззренческом и социальном контексте таких разных социально-технических эпох. Инженеров боготворили. Об одном из инженеров прошедшего века его биограф пишет: «О технологических способностях главного конструктора ходили легенды. Он, почти как средневековый алхимик, будто бы мог превратить нелегированную сталь в легированную, мог с помощью фрезы обточить круглую деталь» [3, с.178]. Таковы светлые инженерные «начала» новоевропейской цивилизации.

Комплексное техническое мышление современного инженера выражает синтез естественно-научного и социально-практического мышления, творческую сторону разделённого труда общества в целом. Описывая многообразные элементы и измерения инженерного творчества, тот же биограф конструктора А.Д.Шевцова показывает, что конструктивная идея, однажды посетившая главного инженера (речь идёт об идее авиадвигателя с воздушным охлаждением), уже не покидала его. Внутренне инженер был готов для решения проблемы. Поэтому, когда его

Цивилизация: от локального к глобальному Граду

«интеллект включился, слились воедино иллюстрации в иностранных журналах, курсовые проекты, знакомый уже до мелочи производственный цикл в цехах. Он увидел мотор сразу весь до последнего болтика и изгиба крышек [...] Коллеги-разработчики оценили идею. Точнее, сразу шесть главных идей, которые определили новую конструкцию. И всё началось сначала: ночное сидение над чертежами, поиски новых технологических приёмов, подбор материалов... Автор проекта и — что не менее важно — главный инженер завода извлёк из предыдущих уроков инженерную и административную мудрость... От чертежа — к металлу, затем монтаж, испытания, поломки, доводка - всё это уже не было неожиданностью и не казалось катастрофой. Умно, толково помогали сотрудники. Молодые инженеры уверовали в его талант, знания и спокойствие... Первый собственный его мотор был незабываем, как первая любовь. В анкете в 1950 году автор 17 удивительных конструкций укажет в графе «имеете ли изобретения, научные труды» только свой знаменитый мотор марки М-11» [3, с.166–167].

Творческая лаборатория инженера (например, обозначенная выше) функционирует, как правило, незаметно для окружающих. Временами инженер-изобретатель как бы «отключается» от внешних раздражителей: его взгляд и мысль уходят куда-то далёко, фокусируются на одном ему видимом идеальном предмете: технической идее, замысле, проекте, конструктивной схеме. При этом зачастую он не слышит и не замечает собеседника, отвечает ему невпопад, ибо находится в творческом процессе. Характерно и другое: инженеру, входящему в состав совокупного работника общества, нет необходимости непосредственно воздействовать на предмет труда. Он делает это руками исполнителей — рабочих, техников, чертёжников. Но подобное обстоятельство не снимает с инженера профессиональной и социальной ответственности за результаты его (и руководимых им исполнителей) деятельности. Об этом всегда следует помнить, ибо усложнение общественной жизни в XX веке привело к расщеплению и наложению многих разнохарактерных социальных и профессиональных функций. Явление это коснулось и сферы инженерной деятельности. Известны классические случаи наложения на функцию инженера и конструктора других общественных функций, например: функций реформатора-утописта, предпринимателя или администратора. Инженерно-романтическая утопия Генри Форда (1863–1947 гг.) провозглашает, что в промышленном обществе «каждого следовало бы поставить так, чтобы масштаб его жизни находился в должном соотношении с услугами, которые он оказывает обществу... Всякая монополия и всякая погоня за наживой - зло», - считал он [61, с.8]. При этом предполагается, что такой масштаб устанавливает сам удачливый инженер-предприниматель. Жизнь, однако, показывает, что совмещение функций инженера-изобретателя и удачливого предпринимателя удаётся далеко не

Цивилизация: от локального к глобальному Граду

всем и не всегда. Как правило, человек остаётся либо инженером, либо предпринимателем (разумеется, если он не эксплуатирует своих коллег как «негров»). «Я был плохим фабрикантом, — признавался знаменитый инженер Томас Эдисон (1847–1931 гг.), — потому что не мог оставить в покое ни одной вещи, даже если она была и так достаточно хороша... Стоит только мне кончить работу над каким-нибудь аппаратом, как я уже стремлюсь снова разобрать его, что бы ещё что-нибудь переделать» [57, с.59].

Расхождение общественных ожиданий и реалий эпохи объективно вело к тому, что инженер-созидатель оказался в центре сложных и противоречивых мировоззренческих конструкций таких маститых идеологов, как Платон, Аристотель, Гёте, Сен-Симон, М.Шелли, Ж.Верн, О.Шпенглер, Т.Веблен и Дж.К.Гэлбрейт. Время и эпохи меняли акценты, но проблема сложности социальных и мировоззренческих ориентаций инженера воспроизводилась по-прежнему, видоизменяя только свои исторические формы. «Античный мудрователь «созерцает», как аристотелевское божество, — писал Освальд Шпенглер, — арабский, как алхимик, отыскивает волшебное средство, философский камень, с помощью которого можно без труда овладеть сокровищами природы, западный [инженер] желает управлять [ими] по своей воле» [65, с.532]. И всё же, так или иначе, из эпохи в эпоху инженер оказывался в фокусе мировоззренческого конфликта.

Мировоззрение цивилизации — сложное духовное и социокультурное образование. Оно включает многие превращённые моменты. Поэтому замыслы самих инженеров нередко приобретали причудливый, утопическо-метафизический облик. Старший современник О. Шпенглера, австрийский инженер Ганс Гербигер (1860–1931) предложил рассматривать Космос как арену вечной борьбы между Огнём и Льдом. Он «понял это в тот миг, когда увидел взрыв, вызванный падением струи расплавленного металла на промёрзшую землю. С тех пор все его помыслы были направлены на то, чтобы обосновать эту идею с помощью современных научных данных. Он продолжал заниматься конструированием и изобретательством, но по-настоящему его интересовали только две вещи: лёд и огонь. В 1894 году ему удалось выгодно продать одно из своих изобретений — систему кранов к насосам и компрессорам, — и с тех пор он смог всецело посвятить себя созданию «гляциальной космологии», — отмечает современная исследовательница его идеологии [12, с.470].

Превращённое положение инженера в обществе модифицирует суть его социальных функций. Современный инженер нередко представляется своим современникам в роли абсолютно самостоятельного «организатора» и «координатора» комплекса сил природной стихии и самых дерзновенных человеческих помыслов об общественном устройстве. При этом инженер — организатор этого комплекса — фигура динамичная. Артефактный

Цивилизация: от локального к глобальному Граду

сплав координируемых инженером сил природы и инженерного творчества в принципе постоянно обновляется и как бы «открыт» в социально-историческое будущее человечества. Он даже становится моделью для социальной инженерии и конструирования [46]. Сам технический прогресс вызывает изменения в социальной структуре общества, порождает новые профессии и трансформирует изначальные функции инженера. Поскольку он профессионально обеспечивает фундаментальную сферу общества — технический базис, постольку инженер оказывает воздействие на остальные сферы общественной жизни. В его деятельности неизбежно возникают научные, технические, нравственные, психологические, социальные, политические коллизии независимо от того, осознаёт инженер это или нет. Нередко эти проблемы оборачиваются бумерангом и деформируют социально-профессиональные отношения в инженерной среде, влияют на имидж самого инженера и ведут к падению популярности инженерного дела.

В течение XX века напряжённость в отношениях инженера и общества растёт и приводит к падению престижа инженерной профессии и к бегству инженеров из рядов своей профессиональной группы. В 60–80-е годы этого века в СССР работу по специальности выполняли только 16% инженеров-транспортников, 48,7% инженеров-механиков и 59,2% инженеров-технологов [4, с.18]. Миллионы инженеров стремились занять более оплачиваемые должности рабочих, в результате чего в Советском Союзе категория таких, так сказать, деклассированных инженеров («инженеров-рабочих» или «рабочих интеллигентов») вырастает с 1,7 млн. человек в 1975 году до 4–х млн. человек — в 1987 году [13, с.68]. 32 % инженеров откровенно признавались, что уйти с инженерных должностей их вынудил низкий уровень оплаты инженерного труда.

Не случайно в этот период в социальные оценки деятельности и функций инженерного корпуса вторгается социальная критика. Социально нейтральная классификация, расчленившая корпус инженеров на группы инженеров-исследователей, инженеров-конструкторов, инженеров-проектировщиков и инженеров-технологов, наполняется конфликтным и почти девальвирующим содержанием. Уже отмечено, что престиж советских инженеров падал в силу выполнения ими квази-инженерных функций «простого (советского) инженера», которые в действительности скрывали в себе тоталитарно перегруженные обязанности администратора-приказчика, погонялы-мастера и мелкого клерка. Позднее появляются экзотические должности «инженер по пляжу» и «инженер по постельным принадлежностям». Толкача именуют инженером по снабжению, а зазывалу-вербовщика — инженером по кадрам. Впрочем, с престижем американских инженеров дело обстоит не лучше. В США возникает «инженер по рекламе». Представителя торговли здесь всё чаще называют «системным инженером», а уборщика мусора (в Чикаго) — «санитарным

Цивилизация: от локального к глобальному Граду

инженером». Социальная всеядность и завербованная покладистость сыграли с инженером в XX веке злую шутку.

Вторая половина прошлого столетия преподнесла инженерной корпорации новые проблемы. Надежды на достижения и преимущества НТР, которая развернулась в 40-90 годы минувшего века, в технологическом и инженерно-творческом аспекте остались во многом нереализованными. Научно-техническая революция породила ложные иллюзии о грядущих возможностях автоматизации и кибернетизации производства, о практически даровых потоках атомной и термоядерной энергии, которыми инженеры и учёные вот-вот облагодетельствуют человечество. Нанотехнологии принесли свои парадоксы. Была скомпрометирована технология изготовления из нефти искусственного, но канцерогенного белка. Обнаружились негативные последствия излишне химизированной «зелёной революции» с её генетически модифицированной продукцией и призраком непредсказуемых мутаций генофонда живого. Забушевали новые пандемии, сравнимые со средневековым нашествием чумы. Техногенный экологический кризис потряс самые основы современной цивилизации. Отбросы производства и быта катастрофически загрязнили биосферу планеты, её обжитые территории и океаны, ближний космос и даже ранее безлюдные арктическо-антарктические регионы.

Научно-технический прогресс привел к парадоксальной трансформации содержания самого инженерного труда. В его ходе знаковая форма воплощения инженерного решения в чертежи и техническую документацию усложнилась настолько, что потребовала от чертёжника-исполнителя эрудиции в объёме технического вуза. Но это было лишь полбеда. «НТР как бы подняла чертёжника до уровня инженера... Вместе с тем, НТР опустила многих инженеров, занимавшихся не только генерированием инженерных решений, но и разработкой технической документации, до уровня чертёжника, — отмечает Е.А.Шаповалов, философ и инженер по образованию. — Но чертёжник не стал инженером, а инженер, полностью сосредоточившийся на разработке технической документации, не стал чертёжником. Оба они превратились в пара-инженеров или технических специалистов типа «человек-знак», а не «человек-техника», каким является собственно инженер» [64, с.94-95].

Да, ход и последствия НТР девальвировали инженерный труд. Это ещё более обострило критическое отношение общества к корпусу инженеров. В ходе критики обнаружилось, что в числе основных причин противоречивого отношения современников к инженеру были названы: изменения профессионального статуса и социальной позиции инженерного корпуса; ширящееся техническое и социальное отчуждение в сфере его деятельности и нарастание технократических иллюзий, относимых к мировоззрению инженера. К началу XX столетия профессиональная са-

Цивилизация: от локального к глобальному Граду

мостоятельность и личное бескорыстие инженера как эгоистически не ангажированного творца технического прогресса осталась в доиндустриально-романтическом прошлом. В новом веке труд инженеров становился всё более коллективным. При этом сохраняла своё значение старая проблема неоднозначности демиургизма разных уровней и качества — уникального авторства носителя творческой конструктивной идеи и творчества его соавторов. Особенно тех, кто в совокупном творческом процессе выполнял скромные роли на «подтанцовках», всячески выпячивая и эксплуатируя свои административно-директивные функции. Их носители не забывали (как минимум) подчеркнуть, что они «тоже пахали» (продвигали — «проталкивали» проект). Но при этом «задвигали» творца самого замысла в приоритетную тень. В результате в соавторских коллективах стали частыми профессиональные конфликты и случаи нелояльного поведения коллег. Это — во-первых.

Во-вторых, бескорыстные инженеры-романтики существовали во все времена. Но в индустриальную эпоху альтруистически ориентированных инженеров-новаторов становится всё меньше и меньше. Их личная скромность и творческая принципиальность стали вызывать корпоративные подозрения. Человек грани XIX–XX веков, гениальный изобретатель и инженер Никола Тесла «рисковал во всех своих поступках, - пишет его биограф. - Концепции, разработанные им в области точных наук, инженерии и медицины, опережали время. Тесла никогда не беспокоил риск, которому он подвергался, работая над очередным изобретением, не говоря уже о том, что его никогда не волновал тот факт, как это скажется на [общественных и профессиональных – В.П.] традициях. Тесла пугал общество и тем самым способствовал собственной гибели. Он ни за что не уступал своим ученикам, как бы больно ему не было. Отказавшись принять Нобелевскую премию вместе с Томасом Эдисоном (за отказ последнего признать концепцию переменного тока, разработанную Н. Тесла – В.П.), Тесла нанёс себе смертельный удар ... Отказ от премии стоил Тесла доверия в учёном мире, не считая многочисленных дотаций на осуществление собственных проектов. Его выдающиеся работы были потеряны для потомков, хотя имя Тесла должно звучать прежде имени Кюри, Резерфорда и Эдисона» [29, с.425-426].

Судьба Николы Тесла свидетельствовала, что бессребреническая и независимая позиция инженеров прошлого теперь — в XX столетии превратилась в миф. Миф о Бескорыстном Инженере разрушили новые экономические реалии. В начале века жалование российского инженера, управляющего рудником, доходило до 20 тысяч царских (!) рублей в год (не считая бесплатной казённой квартиры). Оно было в сто раз больше заработной платы рабочего. Инженерно-технический специалист, занятый в крупных — столичных городах, получал вознаграждение за труд в 10 раз больше того, которое получал рабочий, и в 5 раз большее, чем жалование

Цивилизация: от локального к глобальному Граду

мастера [47, 252; 50, 182]. Так что Н.Тесла и инженеры его масштаба и социального темперамента оказались для мировой инженерии прошлого века скорее яркими исключениями, чем правилом. Корыстолюбивая психология всё больше поражала инженерный корпус.

Известно, что социальное и профессиональное во все времена тесно взаимодействовали. Но в до-промышленной цивилизации корыстные интересы инженера не акцентировались и отчётливо не противопоставлялись социальным интересам и общественным функциям инженера. В новом мире, вырастающем из разлагающихся сословных форм социальной организации и морали, формируется новая цеховая обособленность и корпоративно-эгоистическая психология значительной части инженеров. Не будем ходить далеко за примерами, предоставим слово самим инженерам. При всей аполитичности и лояльности к существующему режиму горные инженеры дореволюционной России, по свидетельству современника XX века, «всегда были совершенно замкнутой кастой людей, которых само государство отделяло от рабочей массы мундирами со всяческими побрякушками» [8, с.78] даже внешне. Горные инженеры дореволюционной России носили форму особого покроя. (В нечто подобное одели и советских шахтёров. Форменные мундиры носили даже студенты индустриальных вузов СССР 40-50-х годов. Например, в послевоенном Донецке. – В.П.). Они «всегда блистали золотыми пуговицами, фуражками с кокардами, — одним словом, всей той казённо-бюрократической золочёной мишурой, которая олицетворяла деспотическое, самодержавное, эксплуататорское государство...» [8, с.78].

Цитированный автор ссылается на мнение лично знакомого инженера, который в годы революционной разрухи претендовал на заметное место в инженерной среде Донбасса. «Инженеры — особая порода, — говорил тот. — Мы — дворяне! ...Ты — инженер, ты получил образование, у тебя... культурные навыки и привычки, желание жить не на пятак» [8, с.62]. (Судя по фамилии (Уранов) заявитель происходил, скорее всего, из духовного сословия, стал дворянином в первом поколении.) Только изредка, порой раз в месяц, инженер старой закалки, - родождат И.П.Бардин, - пускался в шахту. Это не могло способствовать поддержанию его авторитета в среде горняков. Ненависть шахтёров к хозяевам, которые экономили на оплате труда, механизации технологического процесса и технике безопасности, нередко переносилась на инженеров-управляющих, инженеров-технологов и руководителей участков. Случалось, таких инженеров бивали. Эксцессы рукоприкладства подогревались напряжёнными отношениями и в обществе, и в инженерной среде. Донбассу известны параллельные гонения на людей иных профессий, например, стихийные холерные бунты, в ходе которых обезумевшая от ужаса толпа избивала медиков, проводивших (непонятную массе населения) вакцинацию. Так что в этой трагедии инженеры не

Цивилизация: от локального к глобальному Граду

составляли исключения.

В среде самих инженеров «существовала [«чёрная» – В.П.] зависть, подбострастье, желание выслужиться какими угодно способами, даже самыми низкими, ...подсидживание, стремление забежать вперёд, и при удобном случае подставить подножку товарищу. Особо недопустимо вели себя молодые горные инженеры, кичившиеся своей формой, публика настолько же заносчивая, насколько технически мало грамотная» [8, с.80]. На металлургическом заводе (в городке на Днепре) инженера-новичка его более опытные коллеги «травили так, что ему ничего не оставалось делать, как покинуть завод» [8, с.6]. Кастовость и нелояльная конкуренция проявились не только в среде российских инженеров. Крупный инженер-металлург Иван Петрович Бардин писал о вызывающе неэтичной реакции инженера-бельгийца на смерть коллеги — инженера одного из предприятий на территории Люксембурга. При очередной встрече бельгиец сообщил собеседнику (И.П.Бардину), что на его (инженера-бельгийца) *счастье* «паровозом зарезало начальника доменного цеха, и я получил его место» (выделено нами — авт.) [8, с.99].

Да, жестокость в отношениях коллег-инженеров была жизненной правдой своего времени. Всё это так. Но за тенью не следует не замечать светлых сторон инженерной профессии, случаев жизни-подвига, многочисленных свидетельств достойного и квалифицированного служения представителей корпуса инженеров своей профессии, своему делу и своей родине — как в России, так и за рубежом. Приведём свидетельства наиболее ярких фактов. «Когда Томас Эдисон пытался дискредитировать систему переменного тока как слишком опасную, Тесла просто встал на возвышение (дело происходило на Всемирной Выставке 1893 года в Чикаго) и позволил пропустить через себя напряжение в миллион вольт. При этом он зажег лампочку, которую держал в руке, а затем расплавил проволоку в подтверждение истинности своего изобретения» [29, с.409]. Михаил Константинович Курако, отечественный инженер-доменщик из белорусской шляхты, на глазах изумлённых коллег входил в раскалённую заводскую печь и ремонтировал её на ходу. Он избавлял от самых безнадёжных «козлов» многие металлургические производства Донбасса. Американский инженер — начальник цеха сборочного завода начала XX века, на котором в США работал И.П.Бардин, собственноручно проверял (обкатывал перед выпуском) каждый трактор и затягивал на нём последний болт. Знаменитый инженер-геолог Леонид Иванович Лутугин, чьим именем позже назовут одну из шахт Донбасса, с сарказмом отказывался от предлагаемого горнозаводчиками денежного вознаграждения за инженерно-геологические консультации на рудниках Донецкого бассейна: «Жить осталось мне мало. Нахапать много не успею, а некролог испорчу», — отшучивался он. Тираду хозяина-иноземца, заявившего, что «русский лапоть — самая

Цивилизация: от локального к глобальному Граду

дешевая механизация», — М.К.Курако парировал не менее колоритной репликой: «Когда им бьют по морде» [21, с.196, 238].

Позиция зарубежных и отечественных инженеров, упомянутых выше, не является проявлением показного чистоплюйства, отсталости или казённого патриотизма. Дворянин по происхождению, М.А.Курако был виртуозом металлургического дела, знал в подлиннике произведения Вольтера, И. Канта, Ф.Шиллера, А.Смита, Д.Рикардо, К.Маркса, Ф.Ницше... И при этом он оставался выдающимся профессионалом, был коллегиялен в общении с рабочими и инженерами, критичен по отношению к хапугам-работодателям, не терпел личного и социального унижения. Другой пример. Известный советский инженер-сварщик, тоже — из дворян, Евгений Оскарович Патон писал: «Я считаю, что никакие приказы и требования руководителя не имеют настоящей моральной силы, если он не применяет их к самому себе» [37, с.266]. А без вклада Е.О.Патона в разработку и организацию сварочного производства трудно представить победы советского (танкового) оружия и достижения в мостостроении СССР. К благородной когорте представителей отечественной технической интеллигенции принадлежал знаменитый инженер Владимир Григорьевич Шухов, который, защищая отечественные кораблестроительные приоритеты, отказался (по нынешним времена — дело немыслимое!) от гонорара американцев за снятие претензий на авторство в разработке технологии крекинг-процесса. Кстати, сумма отступного гонорара, которая была предложена В.Г.Шухову представителями заокеанских фирм, превышала, по современному курсу, цифру в полмиллиона долларов США.

Известны образцы высокой профессиональной и гражданской позиции и зарубежных инженеров ушедшего столетия. «Мы, инженеры, являемся жрецами материального развития, той работы, которая даёт возможность другим людям наслаждаться плодами великих сил Природы и власти разума над материей, — говорил на рубеже XIX и XX веков Дж.-С.Морисон — выдающийся американский моторостроитель. — Мы, инженеры жрецы новой эпохи — эпохи без суеверий» [36, с.105]. Но, как уже отмечено, были в инженерной среде и противоположные примеры. И главное. В XX веке технических специалистов из высших сословий прежних эпох (инженера-жреца, инженера-патриция и инженера-дворянина — с их высоким сословным представлением о долге и чести) вытесняет не просто разночинец, а зачастую *Ното пиовус* — беспринципный делец от инженерии. Общественное мнение реагирует на это остро и бескомпромиссно. Оно даже мечтает о приказе сверху, который заставил бы инженеров «быть честными» (!), — мечтает потому, что на смену благородному инженеру-демократу и альтруисту, типа жюльверновского Сайруса Смита, в XX веке нередко приходит инженер-авантюрист и беспринципный делец в фуражке с инженерной кокардой, в

Цивилизация: от локального к глобальному Граду

демократических джинсах и в респектабельном галстуке-бабочке. Надо ли удивляться тому, что общество всё чаще и острее обращает внимание на сбой в профессиональной и социальной позиции инженеров этого типа.

Псевдо-подвиги последних делают понятными тревоги общества двадцатого века. Новый инженер, как и более ранний — традиционный, своей демиургической деятельностью по-прежнему уподобляет себя креативным функциям Бога. Так было всегда. Но в наши дни инженерная деятельность по масштабам и эффективности действительно стала *соизмеримой со стихийным проявлением космических сил*. В XX веке инженер проектирует и создаёт средства, которые реально способны уничтожить самую планету. А на очереди технологии, способные стать «запалом» планетарно-солнечных коллапсов, а то и общекосмических флуктуаций: вспомним хотя бы идею всекосмического демиургизма технологически продвинутой цивилизации (в зоне трансмутации Вселенной) в «космологии духа» Э.В.Ильенкова [72, с.433-436]. И в этом, *потенциально катастрофическом контексте*, инженеры «от Бога» превращаются в ловкачей-бизнесменов или лоббистов нечистоплотных политиков. Достаточно вспомнить, что «ранние кодексы инженерной этики подчёркивали первостепенность обязательств инженеров по отношению к работодателю и что до недавних пор проблема инженерной этики обсуждалась обычно в контексте бизнеса» [36, с.106], - пишет К.Митчем. В этом плане характерны отзывы коллег о Билле Гейтсе - программисте-хищнике, который стяжал миллиарды долларов, но только на днях уяснил подлинную - трёхдолларовую цену рыночной продукции, которую он предлагает массе современников, не входящей в состав «золотого миллиарда». Информационно-акционерные прожекты этого информатика на грани 1990/2000 годов «тряхнули» американскую (а с ней - и мировую) экономику, обесценили доллар, стимулировали пентагоновскую афёру с акциями информационно-спутниковой системы, которая затронула интересы многих стран. Вспомним также идеологическую позицию упомянутого Ганса Гербигера, которая толкнула его в объятия национал-социализма. Назовём «отца» водородной бомбы Эдварда Теллера и других инженеров - проектантов средств массового поражения людей, технологии «звёздных войн», концлагерей и крематориев для жертв тоталитарных режимов. Такие инженеры дружили и дружат со всеми одиозными режимами: фашистами, традиционалистами, исламскими радикалами, маоистами, наркобаронами... - при одном обязательном условии: лишь бы им платили полновесной звонкой монетой – вплоть до тридцати сребреников торговцев техническими секретами.

Акцентируя сомнительность ряда аспектов современной социально-профессиональной инженерной деятельности в мире, где всё и всегда продаётся и покупается, западная (американская) литература предлагает различать социальную позицию зрелых инженеров-профессионалов и

Цивилизация: от локального к глобальному Граду

позицию инженеров, метко названных американцами «*стрелками-напрокат*» (Л.Джонсон). Последние «имеют специфические знания и опыт и продают свои знания и опыт тому, кто предложит наивысшую цену. Их не интересует, для чего будут использоваться их знания и опыт. Они доверяют рынку определять такие вещи. Профессионалы же... соглашаются жить в соответствии с определёнными нормами. Они осуществляют самоорганизацию, стремясь гарантировать, чтобы их знания и опыт не использовались для нарушения определённых (гуманистических – В.П.) норм, чтобы они служили определённым ценностям и благу общества» [24, с.13]. Другой вопрос: много ли имеется возможностей у современного наёмного инженера совместить свой профессионализм, на корню купленный фирмой, с достойной гражданской позицией? — Вопрос далеко не праздный! И решается он каждым инженером индивидуально!

Американские инженеры — не исключение. Аналогичные проблемы возникали и в деятельности ряда отечественных инженеров. В опубликованных биографиях крупных инженеров, которые работали в годы индустриализации (а также до- и после неё), глухо или иносказательно упоминается об их усилиях по организации труда тысяч строителей «великихстроек», среди которых многие (в том числе и инженеры) работали явно в принудительном порядке. Биографы-апологеты больше нажимают на энтузиазм и стремление перевыполнить планы «босиком», а не на *рабский* характер труда исполнителей «великих планов и предначертаний». Многих отечественных инженеров-стрелков не волновало отсутствие должной оплаты труда коллег и подчинённых, бань, пекарен, магазинов и столовых для рабочих по ту и «эту сторону» колючей проволоки. Тем более, что многие собственно инженеры были репрессированы или запуганы показательными анти-инженерными («шахтинскими») процессами.

Современная рыночная жизнь свидетельствует, что положение в этом вопросе (особенно в странах СНГ и «третьего мира») мало изменилось. «Раньше у него (инженера - В.П.) был план, а теперь конъюнктура. Раньше, что не взорвалось, не рухнуло, то и техника, а теперь, что купили, то и истина», — пронизательно отмечает современный исследователь [67, с.20]. Постоянные аварии и взрывы на предприятиях с изношенным или допотопным оборудованием почему-то не вызывают массового протеста в кругу многих специалистов инженерного корпуса, а то и просто иницируются его представителями в погоне за сверхприбылями, как это показали недавние (весны 2007 года) катастрофы на шахтах Кузбасса. Вульгарно-материальное по-прежнему доминирует в психологии таких «стрелков» над социально-приемлемым и морально оправданным.

Наряду с аспектом социально-нравственной трансформации носителей инженерной профессии назревает тенденция к глубинному кризису, которая вырастает из развития структуры современных технико-

Цивилизация: от локального к глобальному Граду

технологических отношений. В двадцатом веке в глобальных масштабах проявило себя техническое отчуждение профессионально-инженерной деятельности от её плодов. «Цивилизованные» новоевропейцы в своей массе становятся рабами собственного создания — техники и машинной технологии. Характер урбанизации, численность активной части населения, образ и качество жизни человека нового — «последне-ньютоновского» общества начинают определяться логикой индустриализации. Человечество попадает в тиски машинной технологии и оказывается на пути, с которого оно, скорее всего, уже не способно повернуть назад. Техническое развитие Европы и Северной Америки вызывает расширяющееся (по отраслям и видам деятельности) и углубляющееся (в структуре организации каждой из них) отделение продукта технической деятельности от труда его создателей и противопоставляет техногенно-вещное богатство породившему его труду. В этих условиях кажется, что техническое отчуждение выражает суть деятельности инженерно-технического работника как бездушного и отстранённого от реального мира человека. Сложившееся «инженерированное» отчуждение навязывает рабочему конвейерно-машинный ритм труда, населению — изуродованную экологию, пользователю («чайнику») информационно-бытовой техникой — непонятные инструкции и запреты, пешеходу — тротуарно-транспортные «бантустаны» и гетто, политику — принципы технократии, представителю культуры — новые, техноцентристские ценности, отмечает В.А.Щуров.

Более того, в новом веке угроза отчуждения массовизируется. Она исходит уже не от инженера-одиночки, а от представителей заметной социальной группы. Ибо инженерно-техническая деятельность становится делом большой корпорации ИТР. Сегодня подобная деятельность социально самоопределилась, сделалась более заметной и весомой, чем в прежние эпохи, отмечают идеологи. «Крестьянин, ремесленник и даже купец оказались вдруг чем-то малозначительным рядом с тремя фигурами, которых вывела на свет и воспитала машина на пути своего развития: предпринимателем, инженером, фабричным рабочим. Из... небольшой ветви ремесла – перерабатывающей экономики в одной этой (фаустовско-европейской – В.П.) культуре, и ни в какой другой, — выросло могучее дерево, отбрасывающее свою тень на все прочие занятия: мир экономики *машинной* индустрии» (выделено нами – В.П.) [65, с.535]. Именно резко возросшие социально-корпоративные масштабы деятельности видоизменили вклад инженерного корпуса в события и логику исторического процесса, наложили отпечаток как на общественное восприятие его результатов, так и на социально-историческую оценку роли самой инженерной деятельности.

Изменилось отношение и место инженера в социальных конфликтах. К началу двадцатого века наиболее заметным в структуре общественных

Цивилизация: от локального к глобальному Граду

групп и сил выступал класс фабрично-заводских рабочих. Одно время казалось, что ему вскоре будет принадлежать весь мир. Однако к концу XX века удельный вес промышленного рабочего класса заметно падает относительно численности других социальных групп. В технико-производственном плане труд промышленного рабочего по-прежнему обеспечивает преимущественно исполнительские, а не творческие функции. В цивилизационном плане пролетарий, как правило, выступает в роли придатка, а не повелителя машины. Забастовкой или саботажем он ещё способен остановить производство. Но полуквалифицированный рабочий (а именно эта категория составляет в XX веке большинство рабочего класса) не способен создать или самостоятельно запустить сложный технологический процесс. А между тем долгое время в перечислении носителей технического прогресса в отечественной литературе (в рамках классового подхода) на первое место ставился не инженер, а наладчик и рабочий [73, с.92].

Не следует забывать, что и другая сторона экономического процесса — классовый антипод рабочего — буржуа-предприниматель имеет, как правило, косвенное отношение к техническому демиургизму, хотя «начиная с 1825 года изобретение машин было только результатом войны между предпринимателями и рабочими» [33, т.27, с.405], - писал К.Маркс. Для капиталиста неважно, что принесёт ему доход: производство ваксы или тиражирование стихов Катуллы. Важно, что *изобретатель* Аркрайт создаёт на его предприятиях порядок социальной покладистости нанимаемых и диктата работодателя [33, т.23, с.380]. В погоне за прибылью новый «хозяин жизни» вызвал к жизни целые промышленные города. В том числе и (в будущем) миллионный Донецк-Юзовку. Но «пороха» предприниматель не выдумывает. Он приобретает готовую технологию, разработанную другими - собственно инженерами. В творческом плане — в способности создать технический объект оба - и рабочий, и предприниматель зависят от третьей силы — инженерно-технических работников. Рабочий выполняет роль «рук», а предприниматель — роль «кошелька» совокупного субъекта технической цивилизации. Роль изобретателя и разработчика новой техники общество закрепляет за современным инженером. Как персонифицированная функция технического прогресса, инженер становится ключевой технологической фигурой индустриального общества, субъектом проектирования, разработки и модифицирования новых поколений технических объектов и технологических процессов. Фактически он выступает в роли профессионально и теоретически подготовленной «головы» техногенной и техноморфной цивилизации. В огромной совокупности возможных технических решений инженер ищет их оптимальный вариант, определяет предпочтительные методы достижения искомого результата, рассчитывает пути, ведущие к максимально

Цивилизация: от локального к глобальному Граду

возможному (и социально допустимому) экономическому эффекту от реализации профессионального замысла.

Триумфом эффективности современной инженерной деятельности становится способность инженерии предлагать и решать сложные научно-технические задачи (в рамках цивилизации, общества и государства) в фиксированные сроки. Вместе с тем, кризисные явления в области деятельности современных инженеров символизируют разрушительные инженерированные тупики («концы») новоевропейской цивилизации [48, с.120-121], которые требуют пристального и критического внимания гуманитариев, инженеров, учёных и практиков.

* * *

Итак, к началу XXI века агенты техногенной цивилизации *homo faber* и *homo creator* всё более ограничивают сферу цивилизационного контроля *homo sapiens*. В глобальных масштабах, до размеров общечеловеческого бедствия растёт «опасность от перешагнувшей все мыслимые пределы естественнонаучно-инженерно-индустриальной цивилизации» [25, с.239]. Тенденции развития постиндустриального и информационного общества всё более обостряют проблему ответственности инженерии и требует коррекции её мировоззренческой парадигмы за счёт нейтрализации концепции технологического детерминизма и связанных с ней идей техноцентризма и технократизма.

Проекция технологического детерминизма на развитие современной цивилизации инверсирует логику социокультурной обусловленности креативной деятельности инженерного корпуса и выявляет в этой деятельности крайне опасный — катастрофический потенциал для ближайших и отдалённых перспектив цивилизации. Обостряющийся конфликт частных целей и общего интереса ещё более дивергирует проблему ключевых компетенций инженерии, пределов роста, тупиков и безбрежных горизонтов технического прогресса. Инженер и цивилизация оказываются на распутье. Как и ранее — в средневековье — ныне поколеблены общественные и профессиональные позиции современной инженерии. Технократическое мышление, популярное в её среде, ориентировано на решение больших общественных, культурных и социально-этических проблем прежде всего инженерно-техническими средствами. Оно забывает Библейскую истину: Богу — Божье, а кесарю — кесарево (которую ныне нередко дополняют кощунственной, в том числе и для инженера, конструкцией: «а слесарю — слесарево»). Хорошо подготовленный и уважающий себя инженер сосредоточивается на профессиональных проблемах вместо решения проблем, не свойственных природе инженерного труда. Смежные и тем более отдалённые сферы деятельности привлекают, как правило, инженеров-неудачников. Не в этом ли состоит тайна появления квази-инженеров, которых постоянно

Цивилизация: от локального к глобальному Граду

«заносит» в социальных вопросах на крутых поворотах истории технизированного мира.

Другой «узел» техно-цивилизационного конфликта — социальные и ценностно-профессиональные отношения в инженерной среде. В сформулированных в середине XX века, после Второй мировой войны, профессиональных «Заповедях» и «Директивах» по регулированию поведения инженера (например, — в ФРГ) предусмотрена возможность отказа последнего от сотрудничества с нанимающей его корпорацией, если её требования расходятся с базовыми ценностями инженерной деятельности. «Таким образом, инженер-индивидуум не остаётся один на один со своей совестью, но находит поддержку в документе, приемлемом для всего инженерного сообщества. Это подкреплено тем фактом, что зачастую суды в своих решениях также ссылаются на подобные директивы и нормы» [63, с.51-57].

Вместе с тем, роль учёного изобретателя и инженера-техника иногда сводят к тому, что они, якобы, не сами изобретают и находят новые технические решения, а как бы покорно объективируют то, что потенциально *уже заложено* в автономном бытии технической системы, безвольно материализуя «заказ» и «волю» её технической рациональности [15], [52, с.6]. Тем самым с инженера-стрелка и его заказчика фактически снимается ответственность за бедствия и катастрофы, возникающие в техногенной и социокультурной среде в ходе их деятельности. При этом ответственные инженеры-алармисты лишаются значимой моральной и юридической поддержки общества.

Что же делать инженеру-профессионалу в подобной ситуации? Ведь в реальной жизни инженер-алармист тем самым ставит себя под удар. Кто защитит его от наскоков власть предержащих и её апологетов? - Возможный ответ таков: защитят его (и социокультурные основы техногенной цивилизации) сами инженеры, их солидарность, практическая сила и организованность. В *этом* идеологи ранней технократии (типа Т.Веблена и «техно-революционеров») в определённой степени правы. Подобный прогноз опирается на следующее соображение. Инстанцией, опосредующей профессиональные поступки инженера и его социальную аксиологию, является всё инженерное сообщество и его отдельные филиалы и организации. А «кодексы поведения большинства профессиональных обществ провозглашают, что инженер должен считать «первостепенными» безопасность и благополучие общества» [24, с.17]. В этом и состоит профессиональный долг инженера, потому что инженерные коллективы лучше других профессиональных групп понимают механизмы техногенных опасностей и знают номенклатуру изделий, которые могут привести к социально-техническим катастрофам. Другое дело, что при возникновении профессиональных проблем иногда вопрос за «малым» — новым инженерным решением. Но так дело обстоит не всегда. Многие

Цивилизация: от локального к глобальному Граду

зависит и от позиции *инженера-гражданина* - представителя своего общества, поколения и культуры.

Представляя интересы всего общества, инженер должен в рамках своей профессии учиться *достойно «держать удар»* - выдерживать корыстно-криминальный и аморальный нажим работодателя (и его присных), если сам инженер не желает стать соучастником бедствий, катастроф и человеческих жертв, возникающих из-за нарушения техники безопасности и попрания элементарных норм справедливости в отношении продуцента, заказчика и потребителя инженерной продукции - права каждого человека на жизнь и безопасность.

Гуманистическое противодействие технократической идеологии в решении цивилизационных дилемм делает остро актуальным вопрос о современном выборе инженерного корпуса — вопрос о том, с кем будут они — преобразователи материальных основ техногенной и техноморфной, но принципиально-неизбывной человеческой цивилизации?

Ссылки и комментарии:

1. Stabile D. Prophets of order. The Rise of New Class, Techocracy and Socialism in America. — Boston: South and Press, 1984.
2. Veblen T. The Engineers and the Price System. — New York, 1921.
3. Абрамов Ю. Аркадий Дмитриевич Швецов // Советские инженеры. — М.: Молодая гвардия, 1986.
4. Аитов Н.А. и др. Высшее техническое образование в условиях НТР. — М.: Мысль, 1983.
5. Арон Р. Демократия и тоталитаризм. Социология индустриальных обществ: наброски политических режимов. — М.: Текст, 1993.
6. Аттали Ж. На пороге нового тысячелетия. — М.: Межд. отношения, 1993.
7. Афанасьев С.Л. Будущее общество. Ведущие социально-экономические тенденции современности. — М.: Изд-во МГТУ, 2000.
8. Бардин И.П. Жизнь инженера. — Новосибирск, 1939.
9. Белл Д. Грядущее постиндустриальное общество. Опыт социального прогнозирования. — М.: Academia, 1999.
10. Бродель Ф. Время мира. — М.: Прогресс, 1992.
11. Валлерстайн И. Рождение и будущая кончина капиталистической миросистемы: концептуальные основы сравнительного анализа // И. Валлерстайн. Анализ мировых систем и ситуация в современном мире. — СПб.: Университетская книга, 2001.
12. Вандерхилл Э. «Мистики XX века». Энциклопедия. — М.: Миф–Локид, 1996.
13. Вестник статистики. — 1987. — № 1.
14. Воронин А. А. Миф техники. — М.: Наука, 2006.
15. Высокие технологии и современная цивилизация. (Материалы научной конференции). — М.: Институт философии РАН, 1999.
16. Галилей. Механика. // Галилей. Избранные труды. – Т. 2. – М.: Наука, 1964.
17. Гейтс Б. Дорога в будущее // <http://www.roadahead.com>.

Цивилизация: от локального к глобальному Граду

18. Горохов В.Г. Знать, чтобы делать. — История инженерной профессии и её роль в современной культуре. — М.: Знание, 1987.
19. Горохов В.Г., Розин В.М. Введение в философию техники. — М.: Инфра, 1998.
20. Грэхэм Л. Призрак казнённого инженера. Технология и падение Советского Союза. — СПб.: Европейский дом, 2000.
21. Гумилевский Л. Русские инженеры. — М.: Молодая гвардия, 1953.
22. Гэлбрейт Дж. К. Новое индустриальное общество. — М.: Прогресс, 1969.
23. Деменчонок Э.В. Современная технократическая идеология в США. — М.: Наука, 1984.
24. Джонсон Л. Роль профессионального инженера в сложном обществе // Инженерная этика в России и США: история и социально-политический контекст. — М.: АМИ, 1997. — Ч. 1.
25. Йонас Г. Принцип ответственности. Опыт этики для технологической цивилизации. — М.: Айрис-пресс, 2004.
26. Кастельс М. Могущество самобытности // Новая постиндустриальная волна на Западе. Антология. — М.: Academia, 1999.
27. Крик Э. Введение в инженерное дело. — М.: Энергия, 1970.
28. Крыштановская О.В. Инженеры. Становление и развитие профессиональной группы. — М.: Наука, 1989.
29. Ландрам Дж. Н. Четырнадцать гениев, которые ломали правила. — Ростов-на-Дону: Феникс, 1997.
30. Ленк Х. Между природой и техникой: человек как вооруженный техникой господин и создатель // Философия науки и техники — природа и техника на пороге нового тысячелетия. — М.: Российское философское общество, 2005.
31. Ленк Х. Размышления о современной технике. — М.: Аспект Пресс, 1996.
32. Мамфорд Л. Миф машины. Техника и развитие человечества. — М.: Логос, 2001.
33. Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. — 2 изд. — Т. 1-50. — М., 1956-1989.
34. Маркузе Г. Одномерный человек. Исследования идеологии Развитого Индустриального Общества. — М.: REFL-book, 1994.
35. Масуда Й. Комп'утопія // Філософська і соціологічна думка. — 1993. — № 6.
36. Митчем К. Что такое философия техники? — М.: Аспект Пресс, 1995.
37. Научно-технический прогресс как основа развития общества (материалы конгресса, посвящённого 125-летию Русского технического общества). — М.: Знание, 1992.
38. Новая технократическая волна на Западе. — М.: Прогресс, 1986.
39. Патон Е.О. Воспоминания. — К.: Художественная литература, 1962.
40. Патури Ф.-Р. Зодчие XXI века. Смелые проекты учёных, изобретателей и инженеров. — М.: Прогресс, 1979.
41. Платон. Пир // Платон. Избранные диалоги. — М.: ИХЛ, 1965.
42. Попов В. Историчні долі технократизму у ХХ сторіччі // Філософська думка. Український науково-теоретичний часопис. — К.: Інститут філософії НАН України, 2003. — № 1.
43. Попов В.Г. Осторожно! — инженер Гарин... — Макеевка: ДонНАСА, 2005.
44. Попов В.Г. Технократичні орієнтації ХХ сторіччя // Філософська думка. Український науково-теоретичний часопис. — К.: Інститут філософії НАН України, 2006. — № 2.
45. Попов В.Г. Философия истории техноцентризма. — Макеевка: ДонНАСА, 2005.

Цивилизация: от локального к глобальному Граду

46. Поппер К. Открытое общество и его враги. — Т. 1-2. — М.: Феникс, 1992.
47. Решетников Ф.И. Горнозаводские люди. — Т. 2. — М., 1956.
48. Розин В.М. Инженерная деятельность // Новая философская энциклопедия. — Т. 2. — М.: Мысль, 2001.
49. Семенникова Л. «А вместо сердца — пламенный мотор...» Технократизм и личность: истоки и последствия // Наука и жизнь. — 1999. — № 5.
50. Семёнов Д.Д. Городское самоуправление. — СПб., 1901.
51. Сталин И.В. Вопросы ленинизма. 10-е изд. — Ленинград: Партиздат ЦК ВКП (б), 1935.
52. Суркова Л.В. Технократизм. Социокультурный феномен. — М., 1992.
53. Титаренко Л.Г. Псевдотехнократизм в советском обществе: социально-философский анализ // СОЦИС. — 1991. — № 7.
54. Тойнби А. Дж. Наука и технология: во благо или во зло // А. Дж. Тойнби. Цивилизация перед судом истории. Сборник. — М. — СПб.: Прогресс, Культура — Ювента, 1995.
55. Тоффлер Э. Третья волна. — М.: АСТ, 1999.
56. Тоффлер А. Футурошок. — СПб.: Лань, 1997.
57. Уилсон М. Американские учёные и изобретатели. — М.: Знание, 1974.
58. Фенин А.И. Воспоминания инженера. К истории общественного и хозяйственного развития России (1883-1906 гг.) — Прага, 1938.
59. Ферми Л. Атомы у нас дома. — М.: Изд-во иностр. лит., 1959.
60. Философия техники в ФРГ. — М.: Прогресс, 1989.
61. Форд Г. Моя жизнь. Мои достижения. — М.: Терра, 1992.
62. Хунинг А. Инженерная деятельность с точки зрения этической и социальной ответственности // Философия техники в ФРГ. — М.: Прогресс, 1989.
63. Шаповалов В.Ф. Философия науки и техники. О смысле науки и техники и о глобальных угрозах научно-технической эпохи. — М.: ФАИР-ПРЕСС, 2004.
64. Шаповалов Е.А. Русские вопросы философии техники (философско-социологические очерки). — СПб.: Изд-во СПбГУ, 1999.
65. Шпенглер О. Закат Европы. — М.: Мысль, 1994. — Т. 2.
66. Шпенглер О. Человек и техника // Культурология. XX век. — М.: Юрист, 1995.
67. Щуров В. А. Новый технократизм. Феномен техники в контексте духовного производства. — Н. Новгород: Изд-во Н.-НГУ, 1995.
68. Эллюль Ж. Другая революция // Новая технократическая волна на Западе.— М: Прогресс, 1986.
69. Этические императивы инженерной деятельности. Материалы У Энгельмейеровских чтений. — Дубна, 2002.
70. Юдин В.А. Инженер // БСЭ. — Т. 10. — М.: Сов. энциклопедия, 1976.
71. Николаев В.Г. Роль инженера в обществе (по материалам Всемирной конференции ЮНЕСКО 9-13.12.1968 года в Париже). — М., 1969.
72. Ильенков Э.В. Философия культуры. — М.: ИПЛ, 1991.
73. См. монографию: «Урбанизация, НТР и рабочий класс». — М.: Наука, 1972. — С.92.

ГЛАВА 7.
ВЫЖИВАНИЕ И ТРАДИЦИЯ В ЦИВИЛИЗАЦИОННОМ
ПРОЦЕССЕ

1. Исходная культурно-историческая проблема

Понятие выживания обычно толкуется в довольно узком смысле: как выживание индивида или какой-либо социальной группы в сложных, экстремальных ситуациях. Так, больному после перенесенного кризиса говорят: "молодец, выжил!". В этом же смысле используется присказка "не живем, а выживаем". Однако более внимательный анализ ситуаций выживания свидетельствует о том, что названное понятие целесообразно применять в более широком культурно-историческом интервале. Имеются в виду все те ситуации, когда речь идет об *устойчивом, полноценном существовании* индивида, группы или этноса, народа и т.п. в условиях *нестабильной внешней среды*. Следует заметить, что речь идет о нестабильности не "вообще", а в том или ином отношении. В XIII в. Древняя Русь была весьма процветающим государством и казалось, ничто не может нарушить это достаточно устойчивое положение. Однако происходит неожиданный геополитический сдвиг, великое движение восточных племен на Запад. Русь подвергается крупномасштабному татаро-монгольскому нашествию, изменившему культурно-историческое бытие восточных славян на несколько веков. Они оказались перед задачей глобального выживания в политическом, этническом, экономическом и культурном измерениях. Эпоха смуты на Руси в начале XVII в. опять приводит страну к стадии опасного социально-политического кризиса. В начале XIX в. на устойчивость испытывал Россию Наполеон. В минувшем столетии Россия трижды переживала ситуацию опасной неустойчивости, грозящей национальной катастрофой - в период Октябрьской революции и гражданской войны, в Великую отечественную войну, в период спровоцированного развала СССР в 90-е годы. В мировой истории пример России не является исключением, достаточно вспомнить междоусобные и внешние войны древнегреческих полисов в IV – II вв. до н.э., средневековые столкновения европейских государств и т.д.

Можно сказать, что устойчивое существование отдельного человека, семьи, этноса, государства всегда является - потенциально или актуально – реальной *проблемой*. Это значит, что выживание той или иной целостности связано отнюдь не только с экстремальными ситуациями физического самосохранения, оно представляет собой фундаментальную задачу и практическую проблему жизнедеятельности любой такой целостности.

С точки зрения философии истории проблема выживания этноса, страны, локальной цивилизации - это вопрос об устойчивом сохранении и/или развитии всех базовых измерений социума - хозяйственных, социальных, культурных, языковых, ценностных. Это касается и образа

Цивилизация: от локального к глобальному Граду

жизни народа, и его культурных кодов, мировоззренческих ориентаций. Перед каждой исторической общностью проблема выживания стоит всегда, с той лишь разницей, что в одни эпохи эта проблема отходит как бы на задний план, а в другие она до предела обостряется. Яркий пример тому - судьба СССР. В 80-е годы казалось, что наше государство - одно из самых устойчивых в мире в социальном, экономическом и военно-стратегическом отношениях. Никто не думал тогда о "выживании", напротив, строились грандиозные планы быстрого качественного скачка если не к "коммунизму", то по крайней мере, к экономическому процветанию. Внезапный и практически мгновенный развал СССР вызвал шок не только у жителей страны, но и во всем мире.

На протяжении тысячелетий перед различными социальными системами стояла задача гибкой и надежной адаптации к окружающим социальным и природным условиям. Народы, государства, империи, цивилизации стремились к тому, чтобы обеспечить устойчивое существование себя в *качественной целостности и неповторимости*. При этом речь шла не только о надежной защите своих границ, своего ареала обитания, но и о сохранении своей культуры, образа жизни, системы ценностей и автохтонной идентичности. В этом отношении любопытен пример с Западной Европой. С тех пор, как Русь своим истерзанным, истекающим кровью телом заслонила Европу от бесчисленных полчищ с Востока, эта последняя получила историческую возможность в течении многих столетий жить в безопасности от внешних угроз. Это обеспечило Европе не только стабильность, но и возможность эффективного развертывания экономического, интеллектуального и технического потенциала. Началась эпоха великих географических открытий и политико-экономической экспансии в другие регионы мира. Проблема выживания как непосредственная задача исторического момента отошла вплоть до XX века на второй план.

Понятие выживания включает в себя четыре основных аспекта:

- выживание людей в природной среде обитания, приспособление к климатическим условиям (крайний север, пустыни, высокогорье и т.п.), обуздание грозных стихий природы (регулярные наводнения, землетрясения, вулканические извержения, засухи и др.);

- выживание внутри собственного социума как саморегулирующейся системы, обеспечение устойчивого гомеостаза и выработка с этой целью соответствующей политической системы и механизмов хозяйствования, норм, ценностей, образа жизни;

- выживание общности во взаимоотношениях с другими народами, государствами, цивилизациями, способность отстаивать свое геополитическое пространство;

Цивилизация: от локального к глобальному Граду

- выживание в духовном пространстве, выстраивание системы мировоззренческих установок, высших смыслов и моральных принципов, устремленность к *высоким звездам* как трансцендентный порыв.

Прежде чем обратиться к более детальному рассмотрению указанных аспектов, остановимся на данном понятии в социально-историческом плане.

Выживание есть сложный, многофакторный и многовариантный процесс постоянно идущей адаптации некоего качественного целого к окружающим условиям жизни. Ярчайшим примером такого непрерывного, мучительного, непрекращающегося ни на один день приспособления к необычным природным и климатическим условиям было существование древнеегипетской цивилизации. Проблема стабильности хозяйственного, социального и духовного бытия народа была главной, доминирующей, подчиняющей себе все остальные проблемы. Тот, кто вселял в людей чувство уверенности в завтрашнем дне, кто внушал ощущение стабильности, тот был всем- богом, небожителем, фараоном, жрецом.

Инструментами выживания в человеческой истории выступали: государственная система, власть, экономический строй, механизмы хозяйствования, религия, мировоззрение, культурные традиции и т.п. Важно отметить, что каждый из этих инструментов может быть использован разными историческими субъектами и в разных целях. Это значит, что они могут служить не только задачам выживания народа, данной популяции. В истории бывало так, что названные инструменты пытались использовать в своих личных, семейных, клановых целях отдельные исторические фигуры. Еще чаще разнообразные социокультурные структуры оказывались орудием в достижении групповых, кастовых, сословных, классовых целей. (Именно этот аспект особенно подчеркивала марксистская философия истории). Однако, подлинная политическая и духовная элита нации направляла системы такого рода прежде всего для решения *общенациональных задач выживания*. В свете сказанного можно выделить три типа социального сознания - обыденное (отражающее общественное бытие через призму личных, корыстных интересов), идеологическое (отражающее общественное бытие через призму классовых интересов), сапиентное (от слова *sapientia* – «мудрость») сознание, отражающее общественное бытие через призму общенациональных интересов совместного выживания. Соответственно этому можно выделить три типа людей - обыватели, политики, стратеги (мудрецы). В данном случае речь вовсе не идет об официальном, формальном статусе той или иной личности. Человек может быть простым крестьянином и при этом мыслить и выстраивать свою систему ценности как мудрец, болеющий за интересы своего народа, своего отечества, и наоборот, кто-то может быть депутатом, министром

Цивилизация: от локального к глобальному Граду

или даже премьер-министром, но думать только о толщине своего кошелька.

2. Выживание и прогресс

В середине XVIII века на смену ранее существовавшим стратегиям выживания появляется и теоретически осмысливается новая модель устойчивого существования человечества - модель сугубо западная и европоцентристская - теория социально-экономического *прогресса*. Вера в либеральные ценности, в науку и совершенствование - ключевая стратегическая идея западного общества XIX – XX вв. Эта идея радикально переориентировала общественное сознание и историческую практику Европы и Северной Америки. Историческое бытие людей больше не воспринималось как нескончаемая борьба за выживание, (что стали считать характерным только для древних цивилизаций и первобытного человека), напротив, человечество все решительнее вступает на дорогу прогресса, гуманизма и демократии. Прогрессизм как установка и как способ видения хода современной истории просуществовал почти два столетия. Лишь экологический кризис, а также радикальные контркультурные молодежные бунты конца 60-х годов и наступившая затем "эпоха постмодерна" привели шаг за шагом к разочарованию как в "буржуазных ценностях", так и в самой идее поступательного, восходящего характера научно-технического и социального развития. Крах просвещенческого проекта прогрессизма породил новую ситуацию. Неизбежно со всей остротой возник вопрос: чем заменить философию "поступательного движения"? Кризис прогрессизма не мог не вернуть философскую мысль к понятию выживания как к категории философии истории. Этот поворот, однако, произошел в качественно новой исторической ситуации. К концу XX в. становилось все более очевидным, что помимо традиционных проблем, перед современной цивилизацией высветились во всей своей масштабности качественно новые, например, проблема выживания человечества перед лицом глобальных экологических катастроф.

Новые вызовы истории, такие как угроза термоядерной войны, гонка вооружений, терроризм, техногенные катастрофы, депопуляция отдельных народов и др., привели к осознанию того, что под вопросом оказалось само будущее людей как рода. Таким образом, к началу XXI в. в одной точке исторического процесса пересеклись две линии философской рефлексии: с одной стороны, общественная мысль в связи с разочарованием в идее прогресса вновь обращается к понятию выживания в его глубинном всемирно-историческом смысле; с другой стороны, мы вынуждены вплотную заняться этой проблемой в виду ее исключительной остроты с точки зрения болевых точек современной цивилизации.

Цивилизация: от локального к глобальному Граду

Возникла необходимость проанализировать, в контексте философии истории, соотношение таких понятий, как выживание и прогресс. Прогресс есть лишь один из аспектов, форм, стратегий *практики выживания* людей. В этом смысле задача выживания - *абсолютна*, ибо здесь речь идет о жизни и смерти индивида и рода, т.е. о самом фундаментальном факте их бытия, их жизнеспособности. Напротив, любой прогресс - всегда *относителен*, противоречив, интервален, амбивалентен. В истории часто случается так, что то, что в одном отношении может расцениваться как прогресс, в другом отношении - как регресс. Кроме того, следует иметь в виду, что нередко за прогресс приходится платить дорогой ценой, так что неизбежно возникает вопрос о социальной, экологической или культурной оправданности его. Так, например, современный научно-технический расцвет повлек за собой, как известно, возникновение глобальных угроз для самого существования человека на Земле.

3. Контекст глобализации

Выживание - это поддержание жизнеспособности социокультурных топосов, обеспечение непрерывного, устойчивого существования социальных систем. Оно предполагает сохранение не только физических параметров жизни на различных ее уровнях, но и, прежде всего, ее уникальности и полноценности. Речь идет о сохранении *качества* той или иной антропологической целостности как *самоценности* во всей полноте ее сущностных определений, в ее самости. Подобно тому, как экологи поставили вопрос о сохранении редких видов животного и растительного царств как бесценного богатства окружающей нас природы, - подобно этому сегодня мы должны говорить о сохранении, т.е. естественном выживании исторически сложившихся этносов, народов, духовных движений, учреждений науки, образования, искусства и т.п. как носителей культурных традиций, духовных ценностей, языка, образа жизни.

Любой субъект выживания всегда существует в конкретных природных и социальных условиях, которые так или иначе влияют на мировоззрение народа, его менталитет, обычаи, на его исторические судьбы. Субъект и эти условия образуют целостную систему, социоприродный интервал. Общность, утратившая связь со своей землей, с изначальной территорией проживания, выключенной из своей "автохтонной" среды обитания, теряет ряд специфических черт, а иногда и то, что составляет его самость. С точки зрения экологии человека это обстоятельство имеет важные практические следствия, особенно когда речь заходит о выборе жизненного пути того или иного народа. Например, в настоящее время в условиях глобализации перед арабским миром стоит мучительный вопрос о путях и стратегиях интеграции в единый цивилизационный процесс. На этом пути есть много соблазнов и

Цивилизация: от локального к глобальному Граду

исторических ловушек, но откладывать судьбоносные решения уже нет времени.

Выживание предполагает нахождение равновесия, некоей оптимальной сбалансированности между теми или иными социальными группами, между обществом и государством, цивилизацией и природой. В контексте XXI в. возникает новая проблема - как найти тонкую грань между самоценностью того или иного социокультурного мира (например, славянского, арабского или индийского) и его вовлеченностью в процессы глобализации.

Если спросить, какая философская проблема является наиболее злободневной в горизонте XXI века, то надо признать, что это, пожалуй, вопрос о *возможных моделях цивилизационного развития человечества*. Как, куда и почему движется современная цивилизация? Способна ли она обеспечить устойчивое существование входящих в нее народов и государств? Какие сегодня видятся пути общественного развития? Эти вопросы представляют особый интерес не только для теории. К ним приковано внимание политиков, деловых людей, военных и т.п., всех тех, кто в силу своего положения обязан принимать ответственные, стратегические решения. Да и обычный человек не может здесь стоять в стороне: ведь речь идет о мировоззренческих установках и в конечном счете – судьбе любого из нас.

4. Три модели развития мировой истории

Вико, Гегель и Маркс утвердили в европейском историческом сознании мысль, что история - это единый, всемирный и однонаправленный процесс; существуют общие для всех людей и народов законы социального развития. Поэтому каждая страна, каждый регион пройдут те же ступени исторического восхождения по спиралям прогресса и те же фазы, что и страны, вырвавшиеся вперед. Отсюда появляется теоретически оправданная возможность делить народы на "передовых" и "отсталых", а также убеждать "развивающиеся" страны встраиваться в цепочку "догоняющих". Сегодня стало окончательно ясно, что разрыв между "золотым миллиардом" и развивающимися странами с годами не уменьшается, а усиливается, так что эти страны обречены быть "вечно догоняющими".

В противоположность названной модели исторического развития Н.Я.Данилевский предложил принципиально новый подход. Он утверждал, что неверно искать узкую однонаправленность всей мировой истории хотя бы уже потому, что последняя никогда не была и не является сегодня единым и однонаправленным целым. Скорее наоборот: и в прошлом, и в настоящем мы наблюдаем существование *локальных*, замкнутых в себе и на себя культурно-исторических целостностей, отдельных цивилизаций со своими духовно-нравственными ценностями и

Цивилизация: от локального к глобальному Граду

смыслами, со своим мировидением и исторической судьбой, со своим временем появления, расцвета и увядания.

Что касается *единой направленности* всего мирового целого как закономерности, прослеживающейся сквозь "возможные миры" отдельных локальных цивилизаций, то это особый вопрос, к обсуждению которого мы обратимся позднее. Ясно, что ни гегелевский, ни марксистский, ни постмодернистский ответы на этот вопрос сегодня никого не устраивают. В настоящее время можно говорить о трех основных версиях - европоцентристской, глобалистской и интервальной. Против первой выступил уже Н.Я.Данилевский. Она естественным образом сложилась еще в самом начале XIX века, составляя важнейший (хотя и неявный) элемент широко распространенной тогда теории развития человечества. В те времена Западная Европа выступала в качестве передового образца для всех остальных континентов: на нее "равнялись", ей подражали, у нее учились, ее боялись. У "периферийных народов" теплилась надежда: какова Европа сегодня, таковыми будут завтра другие страны и регионы. Существовало убеждение, что Европа не просто "вырвалась вперед", она прокладывает магистральный путь всему человечеству. Европоцентризм при таком понимании, если и присутствует в данной модели, то (как казалось) лишь как следствие исторического положения дела. Такова уж, как говорится, историческая миссия Европы: в силу того, что она вырвалась вперед, быть путеводной звездой для других народов. Другими словами, в модели неявно предполагалось, что дело-то не в самой Европе как таковой, а в той роли, которую она вынуждена взять на себя в силу сложившегося хода событий мировой истории. Очевидно, что европоцентризм логически вытекал из классической философии истории (Вико, Гегель, Маркс).

В наше время европоцентристская модель служит философским основанием для поддержания господствующей на Западе политической мифологии. Важнейшей составной частью этой мифологии является лозунг "интеграции в Европу". Утверждается, что необходимость последней вытекает из "логики самой истории". Все народы, которые хотят иметь полноценное будущее и хотят идти по пути прогресса, должны встать на путь вестернизации. Так (или примерно это) внушают западные идеологи современному миру.

Между тем, версия развития мировой истории, которая сегодня "в ходу", - это идея глобализации. Если говорить совсем кратко, то суть ее заключается в следующих нескольких допущениях. Во-первых, мир стремительно втягивается в новый виток научно-технологической революции. Никакие границы, никакие "берлинские" или "китайские" стены не могут остановить глобализацию, например, информационного пространства во всех континентах. Радио, телевидение и интернет сегодня не знают границ, информация становится общечеловеческой и

Цивилизация: от локального к глобальному Граду

общедоступной ценностью. В такой же мере идет проникновение новейшей техники и современных технологий во все регионы и страны. Всякая попытка тех или иных государств или правительств игнорировать эти тенденции означает "выключение" себя из мирового исторического процесса. Налицо признаки глобализации мирохозяйственных связей и экономического партнерства. Во-вторых, с возникновением общемирового информационного пространства начинает складываться общечеловеческое "культурное пространство". Прежде всего, речь идет об идеологической экспансии и небывалом по мощности культурном давлении США и Западной Европы на другие страны, в особенности на Азию и Африку, на Россию и арабский мир.

Какие отсюда следуют выводы? Прежде всего, что Запад намерен произвести "смену вех": отбрасывается "принцип плюрализма" и многополярности мира и предлагается переход к "принципу монизма" (вопреки постмодернизму вдруг вспомнили, что "мир един") и к стратегии однополярности. Но если мир един, то, спрашивается, какой цвет является для него естественным и единственно правильным? Подразумевается, что ответ должен быть однозначным: "западный". А если "западный", то это значит, что все страны и народы должны постепенно принять западный образ жизни и вытекающие из него нормы и ценности.

Чем "глобализм" отличается от "европоцентризма"? По большому счету - ничем. Однако, в деталях различия есть и весьма существенные. Начать хотя бы с того, что в первой концепции доминирующая роль отводится не Западной Европе, а США. Кроме того, европоцентризм основывался на идее культурного и гуманитарного прогресса, знаменосцем которого выступала Европа, подавая пример всем остальным. Другие народы должны были "догонять" вырвавшуюся вперед Европу. Теперь же акцент делается на научно-технологическом превосходстве всего западного мира. Наконец, глобализм предполагает не пассивный призыв "догонять" передовые страны, а активное внедрение технологий и мировоззренческих ценностей в развивающиеся страны.

Что можно сказать, оценивая эту концепцию? У нее есть своя фактическая, культурная и политическая составляющие. Фактическая сторона вопроса: современная мировая цивилизация быстрыми темпами глобализуется в научно-технологическом и экономическом отношениях и это бесспорно. Отсюда делается вывод об ошибочности плюралистической модели мира и о необходимости принятия монистического мировоззрения. Вследствие такого шага мы должны будем признать универсальность культурных ценностей западного образца и рассматривать глобализм как новую истину современной истории с вытекающими отсюда политическими последствиями. На самом деле во всех этих рассуждениях справедлива только первая посылка (о глобальном характере научно-технического прогресса). Что касается культурного аспекта, то эта посылка

Цивилизация: от локального к глобальному Граду

верна лишь наполовину, в отношении же третьей составляющей мы можем констатировать только одно: она не только ошибочна, но и представляет угрозу стабильности в мире. Другими словами, перед нами подмена смыслов на основе ошибочного отождествления. Неверно отождествлять глобальность научно-технического прогресса с другими составляющими западного мира, ибо эти последние по природе своей локальны. Всякая попытка представить их как имеющих универсальную значимость и вследствие этого навязать всему миру является далеко идущей ошибкой, ибо наличие инвариантов в одном отношении не исключает существования локальных характеристик в других отношениях.

Интервальная модель развития локальных цивилизаций [1, с.165-172.] позволяет по-новому осмыслить важнейшую проблему современной мировой политики, которая стоит перед большинством стран мира: куда и как двигаться, чтобы обеспечить свое полноценное выживание в потоке истории? До сих пор для всех государств, перед которыми стоит проблема исторического выбора, предлагалась альтернатива: либо на всех порах устремиться в европейскую цивилизацию, либо безнадежно отстать, придерживаясь своих традиционных ценностей. Многим людям, задумывающимся над этой ситуацией, интуитивно ясно, что здесь "что-то не так". Не может быть, рассуждают они, чтобы вековые духовные опоры нации, ее исторические приоритеты, выверенные сотнями лет мучительного развития, мгновенно устарели и подлежали бы разрушению и преодолению. Но, с другой стороны, а как же неумолимый прогресс, который с такой завидностью демонстрирует "сытый" Запад? Разве опыт не свидетельствует, что именно ему удалось в ходе истории наиболее удачно нащупать самые эффективные пути прогрессивного развития? А если это так, то остается только одно: совершить радикальный поворот к западному образцу цивилизации. Это касается и азиатских стран, и Африки, и всего арабского мира. Не является здесь исключением и Россия. На Руси этот вопрос, так или иначе, обсуждается давно, начиная с Чаадаева и Киреевского, с западников и славянофилов. Одни предлагали "интегрироваться" в Европу, другие говорили о самобытности пути развития русской цивилизации, о ее особых мессианских задачах в истории.

Славянофилы обращали внимание на то, что в Европе наряду с подлинными, бесспорными достижениями имеют место и негативные явления, неприемлемые для других цивилизаций. В этом контексте часто говорили о "мещанском" сознании, о потребительстве, бездуховности, отчуждении, ориентационном кризисе и т.п. Особенно глубоко внутренние болезни западной цивилизации с точки зрения гуманистических идеалов проанализировали философы экзистенциального направления. За последние полстолетия прибавилось много других пороков, характерных для западного мира: гримасы "массовой культуры", рост насилия,

Цивилизация: от локального к глобальному Граду

агрессивности, деструктивности, преступности, экологических и прочих катастроф. Сегодня мы можем прямо говорить о слишком дорогой цене, которую заплатила западная цивилизация за научно-технический прогресс. Может быть другим цивилизациям, которые встают сегодня на путь ускоренной научно-технической революции, следует учесть негативные уроки Запада и не повторять его ошибок, избежать его подводных камней и ям, не копировать слепо западный образ жизни?

У других народов сегодня есть великолепная возможность учиться на негативных уроках истории, ошибках и исторических просчетах, чтобы избежать тех опасностей, которые подстерегают каждого, кто пойдет, слепо следуя по стопам данной цивилизации. У Запада надо взять только то, что носит универсальный, общечеловеческий, инвариантный характер, и решительно отмести все, что вытекает из специфических западных условий и факторов. Поэтому лозунг "Вперед, в Европу" не только *не состоятелен* в философском, но и *опасен* в культурном и политическом отношениях. Эта опасность двоякого плана: во-первых, утрата своей автохтонной культурной идентичности, своих национальных корней и исторической почвы и, как следствие, духовная деградация, во-вторых - опасность вновь повторить все перипетии эволюции западного мира с его взлетами и падениями, с его трагическими разломами, войнами и кризисами. Между тем, есть другой путь, связанный с преимуществом более позднего вступления в научно-технологическую гонку: ни в чем не отступая от своих собственных культурных ценностей, идти вперед своей дорогой, учась всему ценному у других цивилизаций, но, не повторяя при этом их ошибок. Исторический опыт Японии и некоторых юго-восточных стран, которые так бережно сохраняют свои традиции, свидетельствует о том, что подобная установка вовсе не является утопией. Надо понять одну простую истину: в западном пути развития есть как общечеловеческие элементы, так и специфические для данной цивилизации. Это специфическое не следует выдавать за глобальный образец [2].

5. Рассудок, разум, мудрость

Выживание связано с управлением, с наличием соответствующей *стратегии*, которая предполагает осмысленность и осознанность действий, опору на тот или иной интеллектуальный потенциал. Простейшим рациональным основанием здесь служит *рассудок*. Особенность последнего в том, что он всегда ограничен своим узким горизонтом. Он действует рационально, но целесообразность носит здесь ситуационный характер, т.е. имеет оправдание лишь с точки зрения данных условий и обстоятельств. Стратегию, которая опирается на рассудок, можно определить так: за деревьями она не видит леса. Сплошь и рядом получается, что то, что оказывается разумным в местном, локальном масштабе, становится неоправданным или даже ошибочным с

Цивилизация: от локального к глобальному Граду

точки зрения более широкого целого. Рассудок не способен посмотреть на ситуацию с разных сторон, поэтому такая стратегия часто оказывается проигрышной в конечном итоге. Например, перед лицом угрозы общей опасности со стороны общего врага малые племена, княжества должны объединиться, чтобы сообща попытаться противостоять внешней опасности. Но можно избрать и другую линию поведения: пытаться выживать по одиночке, не связывая себе руки общими обязательствами. Тем самым появляется возможность индивидуального маневрирования, включая возможность вступить в союз с мощным противником против "своих". Такая предательская стратегия может иметь временный успех, но, в конечном счете, она ведет к краху.

Более глубокое интеллектуальное основание стратегии – *разум*. Речь идет о способности выстраивать иерархию целей и интересов, об умении видеть не только локальные, внутриинтервальные проблемы, но и их место в рамках более широкого целого. Чем, например, взрослый отличается от ребенка в понимании той или иной конкретной жизненной ситуации, того или иного поступка? Тем, что он видит возможные последствия данного момента, другие его измерения. Разум, таким образом, многомерен. Наконец, можно говорить о стратегии, которая строится на потенциале *мудрости*. Мудрость предпочитает взгляд на происходящие события и существующие проблемы с точки зрения высших ценностей и коренных целей, с учетом таких категорий, как гуманизм, справедливость, добро, гармония и др. Мудрость предполагает сочетание жизненного плана с трансцендентным, частных интересов с общечеловеческими. Потребность строить стратегию выживания на такой основе резко возрастает в наше время. Общепланетарная стратегия прежде всего предполагает принятие гуманистических принципов мирного сосуществования людей и народов на планете, их ответственность за свое историческое будущее. Но идея универсального гуманизма немыслима сегодня вне качественно иного подхода к потенциалу человека, как существа духовного и универсального.

6. Основные стратегемы выживания человека

В течение многих тысячелетий мудрость служила *искусством выживания* людей, групп, этносов, государств, цивилизаций. С помощью мудрости люди вырабатывали различные стратегии, обеспечивающие устойчивое существование в условиях нестабильного мира, шла ли речь о постоянных природных катастрофах или о нестабильности больших и малых геополитических систем. Искусство выживания в те или иные периоды истории прежде всего представляло собой определенную совокупность *стратегем*. Такими стратегемами были, например, принцип добрососедских отношений, ("трубка мира"), принцип компромисса в конфликтной ситуации, принцип "мирного сосуществования", искусство диалога, принцип обратной связи, принцип доверия, верность договорам,

Цивилизация: от локального к глобальному Граду

осуждение вероломства и т.п. Важную роль в поддержании устойчивого существования играла, например, стратегема *союза* (союза людей, племен, княжеств, государств), обеспечивающая возможность совместной обороны, взаимопомощь в трудные, кризисные ситуации, чувство защищенности, веры в свои силы и т.п. Искусство выживания предполагало и выработку соответствующих этических норм и принципов - преданность своей родине, честность, самопожертвование, героизм, умение пренебречь в минуту опасности личными интересами во имя коллективных. Самосохранению этноса всегда служили культурные традиции и общие мировоззренческие убеждения, например, стратегема уважения к традиции, уважение к памяти предков и уважение к старшему поколению, как носителю исторической памяти рода и мудрости.

Сегодня к традиционным стратегемам должны быть добавлены новые, отражающие качественно новую историческую ситуацию, с которой столкнулось человечество во второй половине XX в. Речь в первую очередь идет о *глобальных проблемах* современной цивилизации. Начиная с 60-х годов, учеными активно разрабатываются модели и принципы выживания цивилизации в условиях нарастающей социологической, экологической и общепланетарной нестабильности. Очевидно, что сапиентность человека возлагает на него особую ответственность за жизнеспособность социальных форм бытия и за биоразнообразие природы в целом. Прежние стратегемы выживания были нацелены на поддержание жизнеспособности и устойчивого, полноценного существования тех или иных исторических целостностей людей. Новые стратегемы касаются выживания человечества как целого.

Одна из центральных стратегем *выживания* человечества сегодня – осознание его исторической ответственности "за жизнь как таковую, за судьбу всего живого, за судьбу биосферы" [3, с.51]. Осознанием такого понимания может стать принцип священности Жизни: "для человечества ничего не должно быть более важного, более значительного, более дорогого, более почитаемого, более любовно хранимого, более нерушимого, чем живое, чем Жизнь" [3, с.51]. Этот принцип "*...отражает глубинные, стратегические интересы человека и человеческого общества. Принцип необходим также как некий итог горького опыта, морального разлома, вызванного в целом трагической мировой историей, перенасыщенной бесконечными войнами и кровопролитиями, как формула, результирующая духовные искания совестливых людей в тревожном предчувствии надвигающейся катастрофы*" [4, с.51].

Вторая стратегема выживания связана с пересмотром понятия прогресса. Идея *прогресса* очевидным образом включала в себя две составляющие - качественную и количественную. При этом качественный рост был неотделим от количественного. Однако понятно, что

Цивилизация: от локального к глобальному Граду

количественный рост, - о какой бы сфере человеческой жизнедеятельности ни шла речь - не может быть безграничным, особенно это касается таких параметров, рост которых подчиняется экспоненциальному закону. На каком-то этапе экспонента неизбежно должна переходить в S-образную кривую. Во многих случаях в наиболее важных сферах человеческой жизнедеятельности безудержный рост вел к кризисным ситуациям уже в ближайшей перспективе. Впервые эта проблема была подвергнута специальному исследованию учеными, объединившимися вокруг "Римского клуба", возникшего в 1968 году по инициативе Аурелио Печчеи. Ученые были озабочены теми кризисными тенденциями, которые просматривались в развитии современной цивилизации. В 1970 г. группа ученых во главе с Д.Медоузом и Дж. Форрестером осуществила компьютерное моделирование некоторых из этих тенденций. Результаты этого анализа были представлены "Римскому клубу" в виде доклада "Пределы роста". В процессе моделирования авторы проследили взаимосвязь таких факторов, как население Земли, производство продуктов питания, промышленное производство и окружающая среда.

В каком-то смысле этот доклад стал поворотным в понимании целого ряда ключевых категорий философии истории, хотя сам по себе он отнюдь не претендовал на философский аспект проблемы. Анализ эволюции человечества как *целого* имеет свою специфику. Последняя в первую очередь связана с категорией меры как некоего абсолютного *предела* роста количественных показателей. Любая попытка людей преступить эту меру неминуемо ведет к глобальной катастрофе. В свете этого фундаментального обстоятельства необходимо пересмотреть такие категории как *развитие, прогресс*, связав их с категориями другого ряда - устойчивость, выживание, стабильность, кризис, катастрофа, распад и т.п. Осознание идеи меры как абсолютных пределов в саморазвертывании цивилизации на практике означало незамедлительную переориентацию в ценностях и глобальных целях человечества. Эти последние должны быть так переопределены, чтобы создать условия "экологической и экономической стабильности", позволяющей достигнуть "состояния глобального равновесия" [5]. Идеи, высказанные в докладе, в дальнейшем были развиты дальше и конкретизированы во многих направлениях в таких докладах, как "Человечество у поворотного пункта" (1974 г., руководители проекта - М.Месаревич и Э.Пестель), "Цели для человечества" (1977 г., руководитель проекта - Э.Ласло), "Маршруты, ведущие в будущее" (1980 г., руководитель проекта - Б.Гаврилишин), "Пересмотр международного порядка" (1980 г., руководитель проекта - Я.Тинберген) и др. Все эти доклады объединяло желание обратить внимание общественных и правительственных кругов ведущих стран мира на исключительную важность новых угроз для цивилизационного развития человечества. Для всех них характерен был также новый, собственно

Цивилизация: от локального к глобальному Граду

сапиентный подход к исследованию сложившейся в мире ситуации и возможных выходов из нее. Суть этого подхода заключалась в соединении сложного многофакторного и многовариантного анализа с принципом исторической вменяемости человека как участника мирового исторического процесса. Научный разум обретает здесь новое качество: *он становится этически нагруженным, берущим на себя бремя исторической ответственности перед будущими поколениями.*

Если обратиться к модели, предложенной Месаревичем и Пестелем, то последняя включает в себя три ключевые идеи:

- Новый взгляд на человечество как на общепланитарную мировую систему, имеющую *многоуровневый* иерархический характер (среди таких уровней выделяются геофизический, экологический, экономический, технологический, экономический, социально-политический, институциональный, культурный и др.);

- Разработка понятия «органического роста» как такого системного развития целого, при котором ни одна подсистема не может измениться в ущерб другой;

- Новое ключевое понятие «стратегия выживания человечества», которое приходит на смену идее «бесконечного прогресса» и смысл которого заключается в том, чтобы перейти к такому дифференцированному развитию различных регионов общемировой системы, которое обеспечило бы достижение гармоничного сбалансированного существования всего человечества.

Обобщая деятельность Римского клуба, А.Печчеи в своей известной книге «Человеческие качества» пришел к выводу о том, что глобальный кризис является прямым следствием неспособности человека подняться до уровня, соответствующего его новой могущественной роли в мире, осознать свои новые обязанности и ответственность в нем. Проблема, - подчеркивал Печчеи, - в самом человеке, а не вне его, поэтому и возможное решение ее связано именно с ним. Корень нынешних затруднений – во внутреннем кризисе самого человека. Наиболее важным, от чего зависит судьба человечества, являются человеческие качества.

Благодаря усилиям участников "Римского клуба" стала вырисовываться еще одна новая стратегема выживания человечества перед лицом глобальных угроз. В 1983 г. создается Международная комиссия ООН по окружающей среде и развитию (МКОСР) "Наше общее будущее". В 1987 г. на XIII сессии Генеральной Ассамблеи ООН был представлен доклад этой комиссии, в котором была предложена долгосрочная стратегия в области охраны природной среды. В докладе была выдвинута идея "устойчивого развития", под которым понималось "... такое развитие общества, при котором удовлетворение потребностей нынешних поколений не должно ставить под угрозу возможности будущих поколений удовлетворять свои потребности" [6, с.50]. С точки зрения философии

Цивилизация: от локального к глобальному Граду

истории, в предложенной концепции впервые осуществляется синтез идеи прогресса и категории выживания в понятии "устойчивого развития" (sustainable development).

Состоявшаяся в 1992 г. в Рио-де-Жанейро Конференция ООН по проблемам окружающей среды и развитию ("Рио-92") представляла собой важный шаг на пути формирования концепции *устойчивого развития общества*. На Конференции был принят план действий "Повестка дня на XXI", основанный на идее экономического, социального и экологического сбалансированного развития человечества на ближайшую перспективу. С этого момента начинает складываться новая общепланетарная доктрина - доктрина "нового международного экологического порядка", призванного обеспечить создание таких условий среды обитания, которые бы позволили стабильно жить и развиваться как отдельным людям и народам, так и всей планете во всем ее биоразнообразии. Претворение в жизнь плана действий предполагало глубокую трансформацию целей и ценностных ориентаций планетарной цивилизации. Следует отметить, что разработка указанного комплекса идей и стратегем выживания человечества была бы невозможна без стихийного или сознательного применения новой методологии, нового сапиентного мышления. Удивительно то, что мудрую озабоченность ближайшим будущим человечества проявила горстка мыслителей-энтузиастов, а не правительства и парламенты ведущих стран мира. Лишь позднее благодаря авторитету ООН этими вопросами начинают заниматься государственные структуры и то вяло и как бы нехотя. Политическим лидерам явно не хватало и не хватает до сих пор государственной и общепланетарной мудрости. Вообще, как можно заметить, мудрость в качестве особого феномена культуры исторически может обнаруживать себя на трех уровнях - повседневном, локально-цивилизационном и общечеловеческом. В наше время общечеловеческий уровень все чаще и чаще выходит на передний план. Если в связи с этим в полной мере принять во внимание тот факт, что в прежние времена проблемами выживаемости с точки зрения их осмысления и выработки соответствующих стратегем занимались мудрецы, то становится ясно, что и новые глобальные проблемы требуют обращения к сапиентным интеллектуальным ресурсам. Между тем, следует еще раз подчеркнуть, что сфера стратегических исследований и выработка адекватных решений предполагает сочетание традиционных научных практик с качественной иной методологией многомерного видения реальности. К сожалению, такая методология все еще находится в стадии становления. Значительный опыт, который накоплен в этой сфере, что можно видеть хотя бы на примере "Римского клуба", до сих пор по-настоящему не осмыслен в философском отношении. Однако если учесть, что наука и философия, внося решающий вклад в развитие ныне существующей европейской цивилизации, подошли

Цивилизация: от локального к глобальному Граду

в некоторых важных отношениях к исчерпанию своего познавательного потенциала, то приходится признать, что сегодня не существует другого резерва в культуре, как возможности сапиентного мышления. Наука становится все более специализированной. Очевидно также, что и те философы, которые свели все проблемы человеческого существования к "текстам" и к игре "в тексты", к фантомам виртуального бытия и к симулякрам гиперреальности, вряд ли способны разумно осмыслить сложнейшие проблемы современного мира и предложить адекватные решения. В этом же контексте можно высказать чувство неудовлетворенности и в отношении исторической науки.

Похоже, историкам невдомек, что в конечном счете самые глубинные события истории вызревают и совершаются *в умах и сердцах людей*, ибо их исток – менталитет народа, общественные настроения, незаметно происходящие изменения в национальной идентичности.

Между тем, можно сказать: сегодня мы достигли такой точки (ее можно назвать точкой бифуркации), когда характер эволюции отдельных стран, так же как и развитие *всего человечества* определяется уже не только привычными "большими процессами" (политические противостояния, фундаментальные экономические и геополитические интересы сверхдержав, технологический прогресс и прочие), но и "мелочами" (с точки зрения историков), такими как умение вести диалог, признавать правоту оппонента, зрелостью и цельностью мировоззрения, системой ценностей, доминирующей у молодежи, и, наконец, тем, захотим ли и сумеем ли быть мудрыми в решении судьбоносных вопросов. Именно такие *человеческие качества* выдвигаются сегодня на первый план.

С этой точки зрения XXI век, как он разворачивается в своем первом десятилетии – век краха всех ожиданий, обозначенных в период подготовки к встрече нового тысячелетия. Ждали всеобщего мира – получили десятки локальных (и не локальных, если говорить о терроризме) войн; ждали прогресса в сохранении природы Земли – получили тотальное уничтожение лесов бассейна Амазонки (легких планеты) и тысячи других подобных "экологических подарков"; ждали победы над болезнями – получили появление новых неизученных эпидемических заболеваний... Перечень можно продолжить, однако главная проблема - почему? Почему движение вперед по времени оборачивается для людей Земли в массе своей регрессом в сфере благополучия, счастья, уверенности в завтрашнем дне? Больше того, ученые утверждают, что к 2040 году технологическое влияние на атмосферу, климат и природные ресурсы достигнут таких масштабов, что можно будет говорить о необратимой экологической катастрофе.

Чего не хватает человечеству, чтобы жить счастливо на такой красивой, богатой и гостеприимной планете? Знаний? Мощи техники? Силы? Ума? Веры? Эти гипотезы уже разрабатывались в ходе истории

Цивилизация: от локального к глобальному Граду

человечества (Вспомним век Просвещения, Век Разума, Век технического прогресса).

Похоже, что сейчас мы можем дать более точный ответ – не хватает *мудрости* (если под ней понимать сплав высокой этики, уважения к жизни во всех проявлениях, гуманизма, умения предвидеть, преклонения перед природой и т.д.).

Но, может быть, построить такие, основанные на мудрости, отношения с Землей, на которой мы живем, не отказавшись от благ современной цивилизации и свободы, которую она дает человеку, невозможно? История свидетельствует – это вполне достижимо. Пример – послевоенная Европа. Пережившие ужас Второй мировой войны, умудренные ее жутким опытом, люди во многих государствах Европы смогли постепенно так наладить свою экологию, свое здравоохранение, социальное обеспечение и выстроить взаимоотношения с соседями, что в принципе (несмотря на известные существующие проблемы) Европа может быть в некоторых отношениях примером прогресса. Но, увы, это касается только послевоенной Европы ушедшего столетия. Новое поколение, не знавшее горьких уроков Второй мировой, вновь переходит к примитивной потребительской модели, индивидуализму и так называемому "принципу отказа от бесплодных размышлениях об абстрактных истинах" (что означает, по существу, отказ от самой возможности обрести мудрость).

Можно прогнозировать, что при доминировании в обществе такой модели житейского мировоззрения государства Европы вновь перейдут к социальным построениям, ставящим целью получение сверхприбылей за счет эксплуатации других стран, т.е. к тем или иным вариантам неокOLONIALИЗМА (не является ли робкой пока попыткой такого рода история с Ираком, когда не воевать, но "участвовать в войне" захотели многие европейские государства?)

Но естественно задать вопрос – а как же иначе выжить человеку Европы, если потребности растут, а ресурсы ограничены?

Вот здесь и необходима мудрость: мудрость политиков, бизнесменов, ученых, журналистов, общественных деятелей. Проблема слишком серьезна, чтобы к ней относиться легкомысленно. Проблема стоит не так: "Захватить, удовлетворить свои потребности, чтобы жить лучше", а "Ограничить потребности, чтобы сохранить – себя, государство, наконец, человечество". При этом существует известный парадокс – разумное ограничение потребностей, в конечном счете, доставляет человеку больше счастья и удовлетворения, чем потакание любой прихоти. Впрочем, здесь требуется специальный разговор, ибо речь, в данном случае, идет не о затягивании поясов и не о бюргерском принципе экономии на всем, а о более глубокой проблеме: выстраивании такой иерархии мотивов поведения, таком самостроительстве личности, которое действительно

Цивилизация: от локального к глобальному Граду

обеспечивает выживание человечества и гармонизацию его отношений с природой и самим собой.

7. *Философия истории: новое измерение*

В свое время Маркс и Энгельс, разрабатывая материалистическое понимание истории, подчеркивали, что они свой анализ начинают не с абстрактных допущений, а с тех фундаментальных обстоятельств, с которых начинают все люди в своей реальной жизнедеятельности, и именно эти обстоятельства берутся в качестве исходных предпосылок понимания человеческой истории. Самой важной из этих предпосылок является тот факт, что люди, прежде чем заниматься наукой, политикой, философией, религией и т.п., должны есть, пить, одеваться, иметь жилище и т.д., т.е. иметь доступ к материальным благам. Но поскольку эти блага не даются человеку самой природой, то люди (такова первая собственно историческая *необходимость*) вынуждены эти материальные блага *производить*. В процессе их производства люди вступают в определенные, от их воли не зависящие *производственные отношения*. И это можно считать второй необходимостью в человеческой истории. Указанные отношения, полагал Маркс, составляют материальную основу, реальный базис общества, на котором возвышается политическая и идеологическая надстройка. Именно материальные *интересы* людей, групп, классов, связанные с производством, обменом и распределением материальных благ и услуг, являются внутренней пружиной человеческой истории. Что касается *духовной сферы* общества, то она - лишь *отражение* общественного бытия и в конечном счете может быть из него выведена.

Мы не собираемся здесь давать оценку всей историософской концепции Маркса (это далеко увело бы нас от главной темы), но одно есть смысл отметить: его методологическая установка на то, что анализ должен начинаться с выявления очевидных базовых предпосылок, вытекающих из самой жизнедеятельности людей, остается плодотворной и сегодня. Но в таком случае, обращаясь к понятию базовых предпосылок, нельзя не задать вопрос: разве диалектика жизни и смерти в этом смысле не столь же важна, разве устойчивое и полноценное существование, жизнеспособность не являются такого же рода фундаментальными основаниями понимания истории на нашей планете? Но для того, чтобы успешно выживать в тех или иных конкретно-исторических и природно-географических условиях, достаточно ли только есть, пить и иметь крышу над головой?

Совершенно очевидно, что для этого надо не только производить материальные блага, но и иметь эффективную организацию, обеспечивающую безопасность того или иного сообщества, нужно иметь культурные скрепы, конституирующие духовное единство, социальную или этническую идентичность, такие, как язык, верования, мифы,

Цивилизация: от локального к глобальному Граду

культурные традиции и др., т.е. все то, что составляет *габитус* народа, его культурный капитал. Чтобы выжить, (если иметь в виду когнитивный аспект), недостаточно только "отражать общественное бытие", нужно обладать способностью, во-первых, разбираться в сложной взаимосвязи множества факторов, влияющих на устойчивость, гомеостазис системы, во-вторых, предвидеть наиболее вероятные как ближайшие, так и отделенные угрозы, причем и во внутреннем, и во внешнем планах. А для этого люди должны беречь и приумножать свою вековую мудрость. Конфуций любил повторять: если китайцы не будут следовать заветам мудрости, они как народ погибнут. В 80-е годы минувшего века общенациональным мудрецом для них оказался Дэн Сяо-пин. На крутом повороте развития китайской цивилизации он смело пошел навстречу исторически назревшим реформам. Ему приписывают крылатую фразу: неважно, какого цвета кошка, главное, чтобы она ловила мышей. В этом изречении можно увидеть уклон в прагматизм. Но это неверно. Смысл этих слов в контексте стратегических поисков того времени заключается в мудрой расстановке приоритетов: что главнее - выживание древнейшей цивилизации или чистота доктринальных принципов коммунистического учения? Для любого мудрого человека ясно, что предпочтительнее. К сожалению, таких мудрых людей не нашлось в переломные 80-е годы в СССР. Старые партийные функционеры брежневской закваски упрямо предпочитали в качестве главного именно "цвет" (разумеется, красный, символизирующий "чистоту" марксистского учения), пришедшие им на смену инициаторы "перестройки" и "радикальных" демократических реформ, похоже, больше думали о личных амбициях и интересах, чем об устойчивом существовании тысячелетнего Отечества.

Раскачивая лодку, - в которой мы все сидели, никто из них не способен был предвидеть развитие событий не то чтоб на 30-50 лет, но даже на 3-5 лет. Это о них было сказано: не ведают, что творят. Сегодня некоторые политики и теоретики утверждают, что распад СССР был *закономерным* и *исторически неизбежным*. Эти формулировки, по инерции взятые из арсенала марксистской философии, на самом деле являются дешевым политическим мифом. История - это вероятностный процесс, а в точках "бифуркации" (т.е. в периоды смуты и исторического перепутья) ключевую роль начинают играть национальные лидеры; от их мудрости, политической воли и исторической ответственности часто зависит выбор пути, выбор стратегии. Плавно, по принципу обратной связи, реформируясь, СССР мог бы еще просуществовать столько, сколько существуют китайская и индийская цивилизации. Равным образом, в 1917 году Россия вполне могла бы пойти по демократическому пути развития. Но история, как говорится, не имеет сослагательного наклонения...

Возвращаясь к оценке некоторых аспектов марксистской философии истории, хотелось бы сказать несколько слов еще об одной стороне дела.

Цивилизация: от локального к глобальному Граду

Речь идет об особенностях "истматовского" видения истории. Эта оптика восприятия весьма своеобразна... Для марксистов жизнь людей разыгрывается на большой исторической сцене, в едином общечеловеческом пространстве. Люди, народы, государства, цивилизации - лишь субъекты общего спектакля. Одни закономерно появляются, другие столь же закономерно погибают, а история, ни о чем не сожалея и ни на что не обращая внимания, идет себе все вперед и выше к прогрессу. В этом неумолимом ходе времени все перемалывается, все сжигается в топках "локомотивов истории". Отдельный человек, индивид, единичное есть лишь средство для коллективного и всеобщего, да и само это всеобщее сегодняшнего дня есть лишь средство для будущего. Кажется, что это - бесстрастный взгляд из зрительного зала, *со стороны*; на сцене же бесконечно мелькают, воюют, умирают вечно раздираемые классовыми противоречиями малые и большие субъекты истории. Впрочем, один критерий оценки и различения все же есть: все люди и классы делятся на богатых и бедных, эксплуататоров и эксплуатируемых. У бедных, в сущности, нет отечества, родной земли, родной культуры; они, по большому счету, не составляют даже часть какого-то единого народа. Есть две "армии" - армия голодных и армия сытых, два интернационала. Отсюда известный лозунг "Пролетарии всех стран, соединяйтесь!". У пролетариев нет отечества, обретут же они весь мир.

Марксистская оптика восприятия истории в принципе не позволяет увидеть феномен выживания как историческую и социальную проблему. Для такого видения нужна другая (например, интервальная) философия истории. Ее исходный пункт – презумпция самоценности отдельного человека, социальной группы, этноса, культурного мира, государства. История - это взаимодействие локальных, относительно самодостаточных, автономных сообществ, структур, целостностей. На них можно смотреть "из зала", со стороны, но можно и нужно "изнутри". И тогда у каждого внутреннего "наблюдателя", видящего историю со своей особой точки зрения, есть свое отечество, земля, свой язык и культура, историческая ответственность за выживание своего народа как *целое*. В этом случае проблема выживания становится главной проблемой философии истории, ее духовной сердцевиной, а опыт выживания живших народов и тысячелетних цивилизаций становится бесценным кладом культурных традиций, ценностных ориентаций и этических установок. Это не исключает, а необходимо предполагает взгляд "извне", особенно в эпоху, когда человечество сталкивается с общими угрозами и все больше заявляет о себе как об историческом целом.

Следует отметить, что известные в XX в. концепции общественного развития, такие как открытое общество (К.Поппер), постиндустриальное общество (Д.Белл), третья (информационная) волна (Э.Тоффлер) и др., не свободны от некоторых методологических изъянов того же характера, о

Цивилизация: от локального к глобальному Граду

которых говорилось выше. Возьмем, к примеру, теорию "открытого общества". Отметим, прежде всего, что для попперианского взгляда на историю характерно, в отличие от марксизма, внимание к отдельной личности и отдельным событиям. У самой истории нет и не может быть никаких законов и никакого смысла. Если у истории и есть какие-то цели, то только те, которые полагаются самими людьми. Поппер обрушивается с критикой на методологию историцизма, утверждая, что она основана на идее эволюционизма и исторического пророчества. Эти последние, основываясь на универсалистских концепциях общественного развития, ведут к катастрофам. Историцизм есть попытка подменить надежду и веру человека, которые порождены моральным энтузиазмом, некоей уверенностью, основанной на человеческой природе или на историческом предопределении, личную ответственность индивида историцизм пытается переложить на объективный ход истории.

С точки зрения исторической оптики Поппера, не существует четкой границы между сценой и зрительным залом. В большом пространстве истории все смешано, все меняются своими местами – зрители и актеры, куклы и кукловоды. В нескончаемой пьесе истории не предусмотрен счастливый конец. Мечты о будущем "золотом" обществе утопичны; за ними стоит древняя как мир вера в возможность изгнания дьявола через разрушение государства (анархизм) либо путем ликвидации основанной на частной собственности существующей экономической системы (К.Маркс). В отличие от Гегеля, Поппер не верит, что в истории разум и прогресс идут рука об руку. И все же разум остается единственной надеждой для тех, кто отваживается взять на себя бремя исторической ответственности.

Поппер далек от топологического взгляда на историю, он не замечает в ней великое множество разного "рода" хронотопов со своими собственными смыслами, нормами, ценностями, способами выживания племен, народностей, семейных кланов, народов, государственных образований, локальных цивилизаций и т.п. (а если и замечает, то лишь как декоративный элемент сцены). В фокусе его внимания – "индивиды" (как субъекты истории) и "общества" (как исторические целостности).

Последние бывают двух типов - хорошие ("открытые") и плохие ("закрытые"). Автор теории, разумеется, всей душой за *открытое общество*, больше того, он *сам же* его и придумал. То, что автор, продолжая традицию Платона, сконструировал идеальное общество для современной цивилизации на ближайшие столетия, - в этом нет ничего предосудительного. Социальное проектирование - обычное дело философов. Несколько смущает, правда, то обстоятельство, что Поппер считает себя непримиримым противником социального утопизма в любой его форме. Сам он не рассматривает свою теорию как «проект», для него она скорее - некое естественное следствие из определенных рационально обоснованных посылок.

Цивилизация: от локального к глобальному Граду

Для Маркса развитие общества есть развертывающийся в соответствии с имманентными законами естественно-исторический процесс, в котором действуют некие сущности (универсалии) в виде враждующих между собой "классов", а для Поппера на исторической арене постоянно взаимодействуют атомы-индивиды, которые с помощью своего разума пытаются рационализировать и как-то гармонизировать ту социальную систему, в которой они вынуждены существовать. Общества, в которых люди научились критически относиться к инструментам и установлениям социума, основывая свои решения на совместном обсуждении и доводах разума, могут быть определены как *открытые*. Иррациональная стихия уступает здесь власти разума, требованиям справедливости и принципам свободы. Горячие приверженцы идеи открытого общества (такие, как Сорос) пытаются в наше время реализовать свои идеалы на практике, например, по югославскому сценарию. Американский президент Буш одержим идеей на штыках натовских солдат принести идеалы открытого общества в Ирак, на землю древнейших цивилизаций планеты. В итоге - десятки тысяч убитых и раненых, сотни тысяч искалеченных судеб, руины от бомб и пожарищ в древнейших городах Востока. Выживет ли народ после всех этих экспериментов, залечит ли свои раны или "открытое общество" придет на эту землю навсегда? Что-то не радует сердца такой приход "царства разума". Может ли вообще интеллект быть основой построения гармоничного и процветающего общества? Не окажется ли этот интеллект всего-навсего лишь слепым орудием чьих-то нечистоплотных целей? А, может быть, история - это не взаимодействие атомов-индивидов, а сложный, противоречивый процесс взаимосогласования (в том числе, через диалог и компромисс) разномасштабных социокультурных миров, самоценных монад, суверенитет которых должен быть гарантирован международным правом? Кажется естественным допустить: желает ли та или иная монада быть открытым обществом или нет - судить и решать ей самой в соответствии со своими традициями и ценностями.

Если очевидно, что интеллект в силу амбивалентности его ценностных ориентаций и политических установок не может быть главным инструментом на пути гармоничного и процветающего общества, то что же его может и должно дополнить? Анализ показывает, что здесь нужна особая сапиентная методология постижения истории, когда точный, рациональный расчет сочетается с нравственными оценками и когда понимание своих интересов и целей "изнутри" естественным образом сочетается с видением более широких, гуманистических, общечеловеческих ценностей и интересов "извне".

8. Традиции в пространстве истории

Сова Минервы, олицетворяющая истинную мудрость, вылетает, как известно, в сумерках. Но не надо ждать сумерек постмодернистской эпохи: они уже наступили. А вот что касается совы Минервы, то она, похоже, запаздывает со своим вылетом. Видно, в нашем культурном сознании поселилось ощущение усталости. Нам не достает энергии для полета. Наука все еще не может перевести дух от ней самой вызванных экологических потрясений, а философия, кажется, окончательно потеряла вкус к мироустроительным проектам. Все чаще слышны голоса о глобальном кризисе разума и даже о "конце философии". Но в таком случае: как возможно "постфилософское сознание"? И что может представлять из себя новая рациональность? Если не играть словами, а бесстрашно и беспристрастно взглянуть в глаза реальностям XXI века, то нужно признать, по крайней мере, одно: мы переживаем момент "самоисчерпанности" культурной тотальности истории, явившийся следствием длительного процесса размывания и разрушения основных смыслов и ценностей человечества.

Моральный релятивизм сомкнулся с плюрализацией *категориального каркаса* культуры в целом. Некогда устойчивый и единый в своей основе мир предстает сегодня перед человеком как калейдоскоп различных структур, уровней, проекций, знаков и языковых практик. За игрой интерпретаций нередко исчезает сам мир, реальное подменяется виртуальным. Мир, говорит Х.Патнэм, больше не состоит из фиксированного множества независимых от сознания объектов, это, скорее, коллаж, образующийся из разрозненных фрагментов, которые мы произвольно объединяем в едином смысловом пространстве. Постмодернистская парадигма меняет перспективу видения реальности, выводя на второй, а то и третий план такие фундаментальные по своей самоценности структуры и понятия, как рациональность и понимание, Логос и логика, и, напротив, - актуализируя другой ряд- спонтанность и желание, чувственность и бессознательное, власть и толпа, метафизика крови и раны. С этой точки зрения сама рациональность считается проявлением "империализма рассудка", якобы ограничивающего спонтанность работы мысли и воображения. Последовательная деконструкция наиболее значимых универсальных смыслов и ценностей культуры ведет к теоретическому оправданию маргинального сознания с его уходом от исторической вменяемости к "наслаждению новизной".

Возможна ли альтернатива господствующей интеллектуальной стратегии в общекультурном смысле слова? Очевидно, что дальше нас ожидает либо Ничто, либо радикальный поворот к "позитивности" ценностного универсума. В этом последнем случае к нам снова могла бы вернуться Сова Минервы, однако, не под видом рассудка или разума, а как

Цивилизация: от локального к глобальному Граду

исконная *мудрость*. Еще в первой половине XX столетия Рене Генон предчувствовал возможность такого поворота культурно-аксиологического маятника истории и определил его как *возврат к Традиции*. Назревающий на наших глазах "поворот" в культурном сознании, вызванный чувством неудовлетворенности и смятения, скорее всего будет непосредственным образом связан с переходом от нынешней социокультурной парадигмы к какой-то другой, более "классической" по своей сути, т.е. такой, которая заключалась в себе в качестве ключевой идею выживания. Можно предположить, что ее важнейшей особенностью станет движение от относительного к абсолютному, от плюрализма к монизму, от авангардизма и "духа революционности" к духу традиции, от "культурных революций" к *экологии культуры*, от прогрессизма к консерватизму. Лозунг новой парадигмы "Назад, к традиции!" ни в коем случае не следовало бы понимать с точки зрения обыденных или стереотипных представлений. Речь идет о глубоком переосмыслении исторического времени и культурных кодов человечества, а также высшей сущности *самой традиции* как универсального социокультурного феномена. И тогда станет ясно, что речь идет о возврате не к "старому", а к "вечному".

9. Традиция как новая культурная парадигма

Во все предшествующие эпохи (может быть, за исключением последних столетий) люди стремились сохранить *связь с минувшим*, которая помогала осознать сообществу свою целостность, своеобразие, сохранить историческую память. "Прервалась связь времен..." – летописцы, фиксируя такой факт, воспринимали его как великую трагедию.

Между тем, в самосознании жителей многих современных государств прошлое стремительно утрачивает свою ценность. Темпы прогресса техники и науки, очевидно, смещает вектор интереса и внимания от прошлого к будущему. "Мы будем жить лучше, чем родители. Их опыт лишь мешает в движении вперед" – утверждают молодые. От ушедшего времени они готовы оставить лишь материальные ценности (бездумно используемые для удовлетворения своих желаний), сокровища искусства (для музеев, но не в качестве постоянного сопровождения жизни), книги (которые все чаще, впрочем, заменяет компьютер) – и, пожалуй, все. Человечество (за исключением отдельных регионов) стремительно движется к маргинальности. Но способно ли маргинальное человечество сохранить почтение хотя бы к общему дому – Земле, если привычно разрушает окружающую среду в тех районах и регионах, где жили их предки? Вопрос этот выглядит как риторический уже потому, что во всех странах (где прервалась связь времен) с каждым поколением люди живут все хуже – беспокойнее, бесцельнее, с постоянными болезнями и стрессами, несмотря на материальное благополучие. У большинства благ,

Цивилизация: от локального к глобальному Граду

даруемых обычному человеку современной цивилизацией, оказывается облик Януса, который с течением жизни все больше оборачивается к человеку своей страшной (безобразной) стороной.

Самое время остановиться и обратиться к тысячелетнему опыту живших до нас людей. Что позволяло им выжить и сохранить себя (и Землю)? Размышляя об этом, мы неизбежно обращаемся к категории *традиции*.

Информация, с которой сталкивается человек на протяжении жизни, постепенно накапливаясь, трансформировалась в *знание*. Знание консервировалось и передавалось следующему поколению в виде правил, рецептов, алгоритмов, запретов, былин. Накапливаясь, знание делилось на жизненно важное, необходимое любому человеку и абстрактное, потенциально значимое. Последнее трансформировалось в науки, первое – в *традиции*. Науке нужны были для сохранения логика и язык, традиции же – весь арсенал логических, образных, эмоциональных способов хранения и передачи информации. Уже это говорит о важности традиций для человека, ибо они давались каждому новому поколению в виде легенд, обрядов, табу, преданий и т.п.

Разумеется, что-то в традиции устаревало (и с годами исчезало), что-то возникало вновь. Это был не только стабильный, но и чрезвычайно гибкий механизм регуляции жизни сообщества (который становится консервативным только тогда, когда его искусственно пытаются разрушить). Заметим, что сердцевину любой системы традиций составляют *нравственные* аксиомы. При этом большинство из них носят общечеловеческий, гуманистический характер (почтение к природе, жизни, обществу и каждому человеку) и безусловно современны и сегодня.

Живя в системе традиций с самого рождения, человек был лишен возможности выбора – стать членом общества или маргиналом. Традиции через систему ритуалов, регуляции образа жизни, на примере старших входили в его плоть и кровь, становились каркасом его поведения и основой мировосприятия. Но жестко задаваемая матрица – быть членом сообщества – одновременно

а) создавала невозможность "не стать человеком";

б) давала пространство свободы творить свою жизнь в рамках естественно закрепляемых правил;

в) охраняла и оберегала от жизненно опасных шагов и поступков.

Ныне становится ясным необходимость глубокого переосмысления природы традиции, ее трансцендентной сущности. Она все чаще понимается как универсальный и необходимый социальный прафеномен, вне которого невозможно полноценное существование культуры и ее стержня – мудрости. Можно сказать, что рождается новая социокультурная парадигма, лозунг которой – "Назад, к традиции, если мы хотим выжить и идти вперед". При этом речь идет как о прогрессе

Цивилизация: от локального к глобальному Граду

отдельных национальных сообществ и государств, так и человечества в целом.

Мировоззрение, которое складывается в рамках новой социокультурной парадигмы XXI века, опирается на заново переосмысленный концепт "традиции". Как уже отмечалось, начало такому переосмыслению было положено в трудах Рене Генона [7], сконцентрировавшего свое внимание на проблеме *изначальных оснований человеческой культуры*. В первую очередь речь идет о совокупности жизненных ситуаций, смысл которых связан с деятельностью людей по передаче некоторых "содержаний" от поколения к поколению. Традиция включает в себя как феномен преемственности, так и соответствующие организации и институты, принцип существования которых находится в зависимости от воззрений метафизического, религиозного или иного порядка.

Жизнь традиции подчинена голографическому принципу: основываясь на определенном культурном коде, ценностно-нормативной матрице, она включает в себе также и механизм воспроизведения всей полноты своего содержания в духовно-практическом бытии каждого члена коллектива. В результате индивид оказывается не только неотделимым от традиции, но и своеобразной *монадой* ее актуального бытия. Духовная вселенная отдельного человека – своеобразная голографическая копия вселенной рода. Распад традиции ведет к отчуждению личности от общества, к возникновению маргинальной, бездомной цивилизации, в рамках которой человек реализует себя лишь как "частичное", одномерное существо. Таким образом, можно сказать, что традиция является наиболее целостно и эффективно функционирующим культурным пространством производства человеческого в человеке. В индивиде столько человеческого, сколько в нем традиционного. Целостность традиции видна уже из того обстоятельства, что в ней сцеплены три аксиологических уровня бытия человека: она выступает, во-первых, как реальная система ценностей, во-вторых, как технология формирования жизненных потребностей, в-третьих, как совокупность способов удовлетворения этих потребностей и как сам процесс такого удовлетворения. В маргинальном обществе эти уровни находятся в рассогласованном состоянии, порождая ориентационный кризис личности.

В недрах культуры мы находим некие *первичные смыслы культуры* и соответствующие им изначальные культурные пространства производства человеческого в человеке. Например, любая древняя цивилизация обязательно имела свой духовный сакральный Центр, который часто рассматривался как "центр Мира", как место актуального присутствия Божества. Удивительно, но этому правилу подчинялись даже кочевые народы. Так, у кочевых евреев центром была скиния, которая перемещалась вместе с родом, этот священный "топос" жестко закрепился

Цивилизация: от локального к глобальному Граду

географически лишь тогда, когда завершилось строительство общенационального храма. У древних арабов существовала традиция отводить богам священную территорию, где находился "дом бога"; как правило, это был обработанный камень пирамидальной формы, вокруг которого часто возводилось здание в виде куба – кааба. Для кочевых арабских племен иметь свое культовое сооружение было трудноразрешимой проблемой. Поэтому выделялось общее священное место, охраняемое каким-либо одним оседлым родом. Так, в городе Мекка были собраны идолы 360 божеств разных племен. Это - так называемая мекканская кааба, ставшая позднее главной святыней мусульман. Таким образом, можно сказать, что в основе культуры лежит набор разного типа культурных пространств: центр мира, храм, дом, школа, театр, сад, существование которых возможно только через традицию, т.е. передачу "культурных смыслов" того или иного типа от поколения к поколению.

10. *Мудрость и традиция*

Мудрость является ответом человеческого духа на потрясение, которое переживают люди в своем повседневном бытии перед лицом фундаментальных жизненных проблем, перед лицом тайны и бездны. Культуротворческий порыв и задание мудрости – формирование и поддержание системы ценностей, которую можно положить в основание *традиции*. Осваивая и духовно преобразуя обыденную, "профанную" жизнь людей, традиция заметно расширяет и качественно усложняет топологию человеческого присутствия в мире. Она выстраивает новые координаты бытия человека. Благодаря культурно-родовой памяти раздвигается горизонт пространства истории, включающей прошлое, настоящее и будущее. Жизнь человека в традиции означает преодоление личных временных границ его существования, - включение в наработанные предками реалии и правила, вовлеченность в систему социальных и нормативных отношений внутри данного сообщества, а также его вписанность в природно-космический универсум. В результате возникает относительная независимость опыта сообщества, его норм и стратегических установок по отношению к внешним детерминациям непосредственного настоящего. Эта автономия исторической памяти, которая функционирует как аккумулированная софийность, обеспечивает устойчивость, преемственность и саму возможность выживания. Всякая традиция конституируется благодаря следующим пяти принципам: а) заданности культурного кода, б) передаче смыслов, символов и ценностей, в) непрерывности, г) ценностно-смысловой герметичности, д) иерархии. Благодаря этому традиция оказывается способной сохраняться в веках, оставаясь неизменной по духу и трансформируясь лишь в частности.

Внутренний нерв традиции, обеспечивающий *обратную связь* с ходом истории народа, это ее *сапиентное* начало, которое выступает как земной,

Цивилизация: от локального к глобальному Граду

но одновременно надситуативный смысл жизнедеятельности людей и как ее регулирующий механизм. Традиция и мудрость и в историческом, и в сущностном плане органически связаны друг с другом. С одной стороны, традиция, в которой обмелела река мудрости, теряет свою душу, свою истину, становясь чем-то формальным, безжизненным, редуцированным до чисто внешних (и порой ставшими непонятными индивиду) ритуалов и обрядов. С другой стороны, именно традиция является наиболее адекватной и полноценной формой существования мудрости, ибо она способна аккумулировать, сохранять и обогащать сапиентные способности людей во всем многообразии своих специфических средств – этических, эстетических, коммуникативных, познавательных и т.п. Традиция и мудрость – взаимодополняющие понятия. Это не значит, конечно, что нет сапиентных новаций, еще не закрепленных в традиции. Великий мудрец – это человек, который лучше других осознал значимость традиционного начала в жизни, и одновременно – это великий реформатор, несущий людям новую истину. Традиция и мудрость едины в тенденции, во взаимосвязи. Если эта связь прерывается – традиции вырождаются в лишённые всякого смысла обряды, ритуалы, правила этикета, а мудрость превращается в мыслительные конструкции отдельных личностей, которые могут быть более или менее популярными, более или менее понятными – но, в любом случае, они становятся всего лишь частным явлением.

11. Понятие общности

Мы видим, что понятие традиции непосредственно связано с другой фундаментальной категорией - с *человеческой общностью*. С некоторой натяжкой все исторические формы общности людей можно разделить на два основных типа - на традиционные и государственно-политические. Общность первого типа - *это большая или малая эксклюзивная группа людей, объединенная в одно целое нормами и ценностями традиции, а также тесными жизненными связями*. Общность второго типа - это различного рода государственные, формальные, бюрократические объединения, связанные с достижением отчужденных, надличностных, внешних для самих людей целей.

В свое время рассматриваемую проблему детально исследовал американский социолог и философ культуры неоконсервативной ориентации Р.А.Нисбет [8, с.381-382]. Согласно этому автору, традиционные общности людей существовали в человеческой истории на протяжении тысяч лет, включая эпоху феодализма. Затем начался интенсивный процесс их вытеснения политическими общностями под влиянием государственных механизмов. Вместо *Gemeinschaft* появился *Gesellschaft*. Причиной глубоких культурных трансформаций последних веков является не конфликт между государством и личностью, а конфликт

Цивилизация: от локального к глобальному Граду

между государством и традиционными общностями. Какие же факторы повлияли на процесс размывания и распада общностей? Р.Нисбет указывает на следующие основные явления: эгалитаризм, гедонизм, десакрализация мира и вульгаризация жизни. Эгалитаризм как стремление людей к равенству выражается в таких качествах, как индивидуализм, эгоцентризм, оригинальничанье, акцентирование на "правах человека" и т.п. Для человека с индивидуалистической психологией характерны такие ценности, как стремление к удовольствиям (чувственный гедонизм), потребительство, комфорт, культ телесности. Что касается десакрализации (и демифологизации) мира, то это выражается прежде всего в размывании религиозных ценностей, в забвении нравственных авторитетов и ритуалов. *Духовная вертикаль с космических масштабов понижается до масштабов отдельного массовидного индивида.* На смену традиционным нормам поведения и ритуалам приходят правовые установления и законы, а также практика судебных решений. В прошлые времена ритуалы выполняли важную охранную функцию - они оберегали от бездуховности и бюрократизации жизни. Государство, суды, чиновничество, полиция все больше вмешиваются в самые интимные сферы человеческого существования - в жизнь семьи, в отношения между родителями и детьми, в мир творчества и т.п. Пытаясь сделать прозрачными для власти сокровенные миры человеческого духа и сердца, бюрократическое государство обрекает личность на выхолащивание ее самости, на стандартизацию и серость. В качестве компенсации духовной безликости власть поощряет пустопорожнее оригинальничанье и дух соревновательности в демонстрации чудачеств и шокирующих способностей, например, кто больше съест бутербродов или перецелует кобр. В таком отчужденном социуме массовое искусство уже не обращается к великим и вечным проблемам бытия, а обеспокоено поиском оригинальности любой ценой в качестве единственного критерия рыночного успеха. Будучи как две капли воды неразличимы между собой в своей духовной серости, авторы поделок стремятся перещеголять себе подобных непохожестью в своем наряде, "прикиде", эпатирующем образе жизни, громкими скандалами. Простота, естественность, серьезность, моральная порядочность объявлены атрибутами скуки, неспособной претендовать на высокий "рейтинг". Рыночный диктат *моды* довершает картину яркой и бесконечно разнообразной серости. Быть подлинно оригинальным в сфере духа - крайняя редкость. Ее не поставишь на поток прибыльного бизнеса. Поэтому она никому в мире рынка не нужна.

Из всех ценностей, которые достаются индивиду от прошлых поколений сегодня, пожалуй, больше всего ценится личное *наследство*, ибо многие полагают, что последнее есть не что иное, как неожиданно свалившееся богатство каких-то ранее живших людей. И вопрос только в том, как это богатство промотать. Такое сугубо меркантильное,

Цивилизация: от локального к глобальному Граду

потребительское понимание феномена наследства существовало, разумеется, не всегда. Так, в Древней Греции, где дух традиции был очень силен, общество строго следило за тем, как дети распоряжаются наследством своих умерших родителей и родственников. Известен случай из жизни знаменитого философа Демокрита, получившего большое наследство от своего отца. Имея материальный достаток и томимый жаждой знания, молодой философ посещает Вавилон, Персию, Египет, где проходит курс обучения у мудрецов, жрецов и магов. Однако, возвратившись на родину, он встречает неблагоприятный прием, ибо выглядит мотом в глазах общественности. Чтобы восстановить уважение к себе окружающих, великий мыслитель публично читает отрывки из своей новой книги "Мирострой". Греки, ценившие интеллектуальные занятия и уважавшие ученость, после этого признали за Демокритом моральное право именно таким образом распорядиться с отцовским наследством.

В мире традиции наследство - прежде всего духовная ценность, ибо речь идет о наследовании *дела* своих предков, результатов их труда, их замыслов и целей. Поэтому наследство - это всегда великое задание и ответственность. И не важно, в какой конкретной форме оно досталось потомку - в виде ли сада с домом или незаконченного дела отца - в любом случае то, что ты получаешь, дается не для мотовства, а для продолжения семейной традиции, ее духа и ценностей.

Для социальных общностей традиционного типа было характерно то, что жизнь отдельного эмпирического индивида в социуме была расписана благодаря системе традиций, как роли в пьесе. Традиции и моральные установления достаточно жестко предопределили, что должен делать человек в детстве, что в юности, что в зрелом возрасте и старости. Эта система установлений задавала смысложизненную матрицу, определяла и наполняла жизнь индивида на каждом его возрастном отрезке определенным смыслом и целью, задавала образ и стиль жизни. С распадом традиционных обществ стала отмирать или существенно трансформироваться вся система ценностей, образ и стиль жизни отдельных социальных групп и индивидов. Вообще ценности личности – это только потенциальные составляющие человеческого поведения, которые реализуются при наличии определенных условий и обстоятельств. И здесь очень важно, возникают ли нужные условия случайно или существует постоянно действующий механизм реализации ценностей. Таким механизмом и является система традиций. Таким образом, традиции не только задают систему ценностей, но и выступают как механизм их реализации.

Нельзя сказать, что в посттрадиционном обществе отмирают все традиции, проверенные веками нравственные регуляторы поведения, вообще исконно присущие народу культурные нормы и образцы. Но, во-первых, эти традиции и нормы сохраняются лишь в усеченном виде, лишь

Цивилизация: от локального к глобальному Граду

частично, во-вторых, они не являются общеобязательными, универсальными для того или иного общества, в-третьих, возникает релятивность в их толковании и применении. Отсюда – массовидный процесс практически полного выхода из под влияния и контроля традиции (возникновение маргинальности, преступность, наркомания, распущенность и т.п.).

Феномен традиции не следует ассоциировать только с архаичными обществами. Традиционность – одна из фундаментальных характеристик жизнедеятельности людей. В истории наиболее полно она наблюдалась, конечно, в таких формах общности, как родовая община, этническая группа, "большая семья" и выделившаяся из нее "нуклеарная" семья. Но традиция могла реализовываться и в форме религиозного братства, крестьянской общины, коммуны, рабочей артели, монастырской братии, творческого коллектива и т.д. Важно также иметь в виду, что во многих случаях традиция может охватывать не все стороны человеческого бытия, а лишь некоторые из них, так что индивид одновременно оказывается вовлеченным в несколько традиций – религиозную, спортивную, научную и т.п. Это значит, что в одних случаях традиция воплощается в тех или иных формах культуры достаточно полно и тотально, в других случаях – лишь частично, лишь в той или иной степени. *Элементы традиционной духовности* живут в каждом народе, большом и малом, в каждой стране, выступая в виде глубинных национальных чувств, моральных норм, мировоззренческих установок и т.п.

Важнейшим признаком традиции, как особого вида социокультурной реальности, является специфический *тип сознания*, который условно можно было назвать "родовое сознание". Везде, где живет дух традиции, частично или полно обнаруживает свое скрытое присутствие и родовое сознание. Речь идет об удивительной способности того или иного индивида остро ощущать свою причастность ко всем ценностным и событийным элементам жизни общины. В частности, это означает умение индивида переживать успехи и поражения, радости и горе других соплеменников как свои собственные. В рамках современной западной цивилизации это свойство обнаруживает себя во все более усеченном виде. По-видимому, атавизм родового сознания прорывается в "феномене болельщиков" – футбольных, хоккейных, бейсбольных и т.п., когда большие группы людей эмоционально объединяет временная сопричастность к событиям и "мы" вместо "я" становится источником почти забытых чувств и переживаний. Заметен он и в жизни семьи, когда ее члены волнуются друг за друга, с полной отдачей готовы помочь друг другу в сложных ситуациях, радуются каждому успеху другого. Совершенно очевидно, что сам факт существования какой-либо конкретной семьи в наше время вовсе автоматически не предполагает, что в ней царит атмосфера подлинной духовности, мира и гармонии. Это как

Цивилизация: от локального к глобальному Граду

раз и означает, что родовое сознание есть особое свойство именно "мира традиции" с ее особой структурой нравственного сознания.

Но в посттрадиционную эпоху в любом случае – живет ли индивид частично в поле традиции или практически исключен из него – он оказывается в совершенно новой культурно-исторической ситуации: на него сваливается непосильная экзистенциальная задача за свою короткую индивидуальную жизнь выработать для себя какие-то разумные и эффективные нормы поведения, ценностные установки, образ и стиль жизни. Другими словами, эмпирическому индивиду обстоятельства предлагают решить проблему, которая может быть под силу лишь всему обществу в течение многих поколений. Если учесть к тому же, что человек на своем жизненном пути занят не только поиском "смысла жизни", но и изнуряющей тело и мозг работой, то возможности выработать для себя аутентичную "философию индивидуальной жизни" сужается до минимума. Личность оказывается "заброшенной" в этот мир, отчужденной от общества, от труда, культуры и самого себя. Возникает ориентационный кризис, утрата смысла жизни. Отсюда ясно, что современное человечество на новом витке исторического развития естественным образом должно обратиться к новой социокультурной парадигме, в которой приоритет отдается таким категориям, как выживание, человеческие качества, традиция, ценность жизни, мудрость.

Сноски и комментарии:

1. Лазарев Ф.В., Аль Факи Мохамед Фадель Ахмед. Между Востоком и Западом: куда идет мировая история? // Культура народов Причерноморья. – Симферополь, 2001, № 20. – С. 165-172.
2. Подробнее см.: Панарин А.С. Глобальное политическое прогнозирование. - М., Алгоритм, 2000.
3. Долматова Н.В., Джумок Г.А., Захарчук Л.М., Таланов В.М. Принцип священности жизни и экологическое образование // «Творча спадщина В.І.Вернадського і сучасність» («Вернадські читання»): Доповіді і повідомлення 3-ї Міжнародної наукової конференції 22-24 травня 2003 р. у м.Донецьку / Під ред. Л.О.Алексеевої. - Донецьк: ДонНТУ, 2003. - С.51-53.
4. Там же. - С. 51.
5. Медоуз Д.Х., Медоуз Д.Л. и др. Пределы роста. Доклад по проекту Римского клуба. – М.: Изд-во МГУ, 1991.
6. Наше общее будущее. Доклад Международной комиссии по окружающей среде и развитию (МКОСР). – М.: Прогресс, 1989. - С. 50.
7. Генон Р. Очерки о традиции и метафизике. – С.-Пб., 2000.
8. См.: Зубелевич Я. Что деструктивно влияет на духовные общности? Ответ Роберта Нисбета // Людина-світ-культура. Матеріали Міжнародної наукової конференції. – К.: Центр навчальної літератури, 2004. - С. 381-382.

ПОСЛЕСЛОВИЕ

Проведенное коллективное исследование комплекса социокультурных проблем, которые возникли на векторе перехода локальных цивилизаций к существованию онтологически дискретного человечества в логике глобального Града, выявило несколько эвристичных научных наблюдений и предварительных обобщений.

Во-первых, в этот переходный период («мегатренд») необходимо осознать сам факт происходящих изменений классических форм существования цивилизаций. Проблемный узел здесь состоит в том, что онтологический спецификум локальных цивилизаций – в социальных науках эпохи Модерна – категориально определялся через привязку к определенным качествам сложноорганизованных обществ: хозяйственным формам и способам их взаимодействия с природным окружением («месторазвитием» – П.Н.Савицкий); характером труда и вариантами распределения совокупного коллективного продукта; организации городского существования людских сообществ; приоритетам в сфере культурного творчества, в частности, гуманитарно-ориентированного (этико-правового) и технико-технологического профиля; специфической организации «ценностно-смыслового универсума» (С.Б.Крымский), который стимулировал поиски места той или иной локальной цивилизации в историческом процессе. Эти категориальные версии и возникающие на их основе типологические критерии фиксации и дескрипции разнообразия цивилизаций, в определенной степени были перспективными с точки зрения понимания устройства сложноорганизованных обществ, артикуляции их локальной специфики. Можно отметить, что в такой категориальной сетке дискурс о локальных цивилизациях был во-многом статичным.

Поэтому в значительно меньшей степени классическая цивилилогия преуспела в распознавании интриг «телодвижений» «локализованных человечеств» (В.Л.Цимбурский), нашедших свое место в пространстве и в потоке времени. В лучшем случае, эти «телодвижения» были концептуализированы на основе органицистских принципов (Н.Я.Данилевский, К.Н.Леонтьев, О.Шпенглер), либо сводились к способности высших религий трансцендировать физический универсум (А.Дж.Тойнби), нарушая локально-циклическую логику. Но с другой стороны, логика развития «универсальных государств», и, в частности, имперского по своим амбициям Запада, привела к формуле структурирования истории: *West and the rest*. Тем самым транслокальное творчество локальных цивилизаций было поставлено в зависимость от их отношения к глобализационному проекту западной цивилизации.

Цивилизация: от локального к глобальному Граду

Глобализация исторического процесса, или выход цивилизационных потоков на принципиально иной уровень существования – описываемый в логике сосуществования и взаимозависимости, дал новые импульсы для анализа морфологии, структуры и динамики макромира. Предлагаемая авторами монографии проективная гипотеза, касающаяся онтологии и праксеологии всех существующих цивилизаций, акцентирует внимание на «градо-строительных» конструкциях, на принципах создания общества средствами определенного культурного комплекса, - из отдельного культурно-исторического угла Истории. При этом, не остается без внимания то обстоятельство, что логика цивилизационных изменений западной цивилизации, которая начиная с XV ст. стала логикой транслокального, экспансионистского типа, разворачивала экономические, военно-политические и, в последнюю очередь, религиозные патерны. В действительности эта логика имплицировала не только трансляцию культурных ценностей и социальных институтов в «семантическое» и «социальное» пространство других цивилизаций, а презентировала специфический цивилизационный проект (создания определенного качества социоформы с капиталистической матрицей производственной деятельности и общения, с правоограждающими индивида инстанциями, политическими институтами и технологиями их построения, функционирования и модернизации, с дифференцированной системой культуры, с личной верой и ответственностью).

Но реализация этого проекта с прицелом на попадание в современность (относительно традиционного социального устройства и соответствующих ему ценностно-мотивационных основ культуры) оказалась не столь позитивной как то грезилось его творцам. Она закончилась тем, что З.Бауман обозначил «расплавлением твердых тел» и переходом к «легкости» и «текучести» [1]. Эта онтологическая и ценностная аберрация проявилось в переформулировке проективного задания, то ли в редакции идеологов Рах Americana, то ли в проекте Единой Европы. Она дала о себе знать во внешнем западной цивилизации мире, а именно: в проблемах модернизации, ставших полностью-или-частично зависимых иных культурно-цивилизационных, комплексов. И это несмотря на универсальные целевые установки идеологии Просвещения, которая не несла в себе формально-рациональных противоречий. Содержательно их выявлено, о чем свидетельствует трагический опыт XX столетия, большое количество (хотя бы при проведении модернизации в СССР, Китае, Индии, государства Латинской Америки и Африки). Такие «издержки», тем не менее, понадобились Западу для коррекции своего пути и соответствующего отношения к «попутчикам».

Однако, как считают авторы монографии, без взвешенного решения проблемы соотношения традиции и новации, в том числе на уровне каждого из существующих локальных интервалов, с присущей им

Цивилизация: от локального к глобальному Граду

механикой соединения традиций и новаций, заложенной в кодах цивилизаций, глобализация не будет успешной. Положительный опыт синтеза традиции и новаторства, автохтонных культурных комплексов и западных институтов, технологий и ценностей имеют немногие (современные Япония, Китай, Индия, Бразилия).

В свою очередь, постмодернизация культуры и социальных практик на Западе - а затем и по всему экономическому, политическому, информационно зависимому миру - которая квалифицируется как контр-Просвещение (А.С.Панарин), поставила вопрос о доброкачественности исторических практик западной цивилизации. В терминах цивилилогии – вопрос о состоянии ее цивилизационного кода, а также центральную культурную тему, которая – при всей технологической мощи – обращена на материю Истории. В свете этого тезиса приобретает значение традиция как аккумулированная Мудрость культурно-исторического творчества каждого из интервалов, в том числе в современных энтропийных социальных условиях.

Специальный анализ социокультурных оснований западной цивилизации, в частности, ее идеи культуры, из которой выводится и ценностно обосновывается социальная организация, показал, что западный социум реализует модель *компьютерного технолого-системно-контролируемого* типа. Она опирается на идеологию *электронно-компьютерного глобализма*, поскольку ее фундамент образуют корыстные интересы транснациональных корпораций, большинство из которых принадлежат – в качестве субъектов экономического и политического действия, т.е. внутренних субъектов – к западной цивилизации. Характерной особенностью этой модели является то, что посредством электронно-информационных сетей финансовые элиты оказывают влияние на экономическое поведение и образ жизни миллионов людей, чаще всего не подозревающих, что их переделали в марионеток финансово-промышленных кругов. Эта новая власть проявляется, прежде всего, в типе социального кодирования, а именно, в *информационных кодах*, при помощи которых и само западное общество, а теперь и инициированный им глобальный кондоминиум, организует соответствующие институты, а люди творят свою жизнь в соответствии с предписанными рыночной экономикой моделями поведения и технологическими алгоритмами.

Таким образом, в технически сориентированном обществе созданы своеобразные априорные рамки для формирования смысла существования отдельного человека и различных социальных групп. Общественные отношения подразумевают здесь человека-объекта, с определенным набором ментальных и психологических характеристик. Эта содержательная переориентация стала возможной по причине того, что в «техническом государстве» господствуют соответствующие цивилизационному коду *технократические приоритеты*. Перспектива и

Цивилизация: от локального к глобальному Граду

судьба этого общества, которое захватывает глобальный масштаб, является предметом всесторонней манипуляции за счет упразднения референций пре-модерна и модерна.

Во-вторых, культурологическая транскрипция проблемы актуальных цивилизационных кодов, в том числе, кода западной цивилизации, показала: «капиталистическая машина» принципиально отличается от предшествующих «машин» - «территориальной» и «тоталитарной» - самой процедурой тотального раскодирования потоков желаний. Если Модерн в идеологической оболочке Просвещения обязывал к мировоззренческому и практическому индивидуализму и атеизму, то протестантские движения толковали жизнь в терминах мирской аскезы, т.е. максимальной экономии сил для прорыва в оптимальное историческое (трансисторическое) состояние. Иначе говоря, Модерн нес в себе альтернативы на уровне хозяйственной и других видов деятельности. Постмодерн, напротив ориентирует на индивидуализм, помноженный на крайний эвдемонизм, на удовлетворение всех желаний без оглядки на этические или другие ограничения, в том числе на «возвышенный исторический опыт» (Ф.Р. Анкерсмит). Онтология этого мира становится «вечным настоящим», где единственные референции – это удовлетворенные желания.

Овладевая этими трансформациями, культура постмодерна, в соответствии с Ж. Делезом и Ф. Гваттари, детерриторизовывает потоки желаний, адресуя их всем и каждому. С точки зрения технологий, капиталистический социум создает из человека «шизика» как «субъекта раскодированных потоков в теле без органов». Так появляется фигура Эдипа («тела-без-органов»), этой самопорождающей, само-детермируемой системы. В цивилизационной плоскости шизоидность (как итог подобных антропологических трансформаций) проявляется в том, что модель Эдипа предполагает не только гибкий переход от культурного кода одной цивилизации к коду другой. (Например, в современных мегаполисах можно встретить раскодированные и миксированные формы и символы разнообразных культур – китайских ресторанчиков, африканского искусства, кальянных клубов, божков индуистского пантеона). Раскодирование и перебор этих кодов – прерогатива Эдипа, его свободного выбора, который, между прочим, не предполагает никакой ответственности за сохранение «использованных» – в игровом модусе - культурно-исторических приобретений.

С другой стороны, важно понять ту опасность, которую воплощает в себе «машина желаний», этот демиург вещей и смыслов. Все незападное человечество пытаются рационально убедить (вспомним Ф. Фукуяму) в том, что результаты западного проекта находятся за пределами мировоззренческой критики. Более того, цивилизационный код Запада распространяется, тиражируется и протекционистски «вживляется» в социокультурные системы народов Востока и Юга. Поэтому, авторами

Цивилизация: от локального к глобальному Граду

монографии было обращено внимание на то, что вторжение в жизнь современных незападных цивилизаций *структурных элементов, идеологии и ценностей* западного мира, которые репрезентируют код Запада на уровне глобального Града, приводит к нигилизму и разрушению социальных конфигураций иных цивилизаций, перестройки их культурной системы, в том числе, профанации имманентных им кодов. Последние – в пределах цивилизационного бытия – всегда «отвечали» за постановку центральной культурной темы, легитимацию ценностных установок и целевых перспектив.

Современный этап истории, связанный с поздним вступлением государств и цивилизаций в научно-техническую гонку, инициированную Модерном, продемонстрировал то, что обращаясь к своему цивилизационному коду отдельные акторы и локальная цивилизация в целом может создать уникальный алгоритм вхождения в постсовременность. Так, не отходя от культивирования локальных («внутриинтервальных» культурных ценностей) – с одной стороны, и заимствуя технологии и ценности постмодернового общества – с другой, некоторые цивилизации Востока пошли самостоятельным путем. Исторический опыт Японии, Китая и «тихоокеанских тигров», бережно относящихся к своему «ценностно-смысловому универсуму» – при проведении социокультурной модернизации, показывает: подобная установка вовсе не является утопией. Поэтому авторы монографии отстаивают тезис о том, что западный путь развития в ценностном отношении, как минимум, дуалистичен: он несет в себе как универсальные элементы, так и специфические, присущие только исторической динамике западной цивилизации.

Наконец, интервальная методология позволяет утверждать: исследуя специфику каждой цивилизации как отдельного интервала, необходимо найти внутри каждого из них имманентные «всечеловеческие» (Н.Я.Данилевский) ценностные перспективы. Лишь на основании этих перспектив становится возможным универсальный по форме и содержанию глобальный Град, сегодняшняя проективность которого, в полной мере, может быть квалифицирована как авантюрная. Вектор движения к универсальной конструкции, по мнению авторов, должен пролегать через полилоговые методы взаимодействия между цивилизациями, включая судьбу всего человечества при переходе в модус будущего.

Ссылки и комментарии:

1. Бауман З. Текущая современность/ Пер. с англ. под ред. Ю.В.Аскочакова. – СПб.: Питер, 2008.

Наукове видання

ЦИВІЛІЗАЦІЯ: ВІД ЛОКАЛЬНОГО ДО ГЛОБАЛЬНОГО ГРАДУ

Колективна монографія

(російською мовою)

В оформленні обкладинки використано репродукцію Пітера Брейгеля-старшого „Вавілонська вежа” (1563).

Фаховий редактор: Додонов Р.О.
Художній редактор: Муза Д.Є.
Технічний редактор: Рагозіна Т.Е.
Коректура: Рижова Г.Л., Репіна А.Г.

ISBN 966-8248-17-1

Издательство ООО Технопарк ДонГТУ УНИТЕХ
Свидетельство о внесении субъекта издательского дела в государственный реестр издателей, изготовителей и распространителей издательской продукции: серия ДК, № 1017 от 21.08.2002.

83000, г.Донецк, ул. АретмаЮ 58, 1.311, т. (062) 304-90-19

Підписано до друку 25.02.2008. Формат 29,7х42 ¼
Умовн. друк. арк. 13,62. Друк лазерний. Зам. № 335. Наклад 300 прим.

Віддруковано у друкарні „Норд Комп’ютер” на цифрових лазерних
видавничих комплексах Rank Xerox DocuTech 135 і DocuColor 2060.

Україна, м.Донецьк, 83003, вул. Разенкова, 6,
Тел.: (062) 389-73-82, 389-73-86