

18+

ВАДИМ БЕЛЯЕВ

**Теоретическая культурология
и социокультурная логика
модерна**

ЧАСТЬ ВТОРАЯ



Вадим Беляев

**Теоретическая культурология
и социокультурная логика
модерна. Часть вторая**

«Издательские решения»

Беляев В.

Теоретическая культурология и социокультурная логика модерна.
Часть вторая / В. Беляев — «Издательские решения»,

**НЕЗАКОННОЕ ПОТРЕБЛЕНИЕ НАРКОТИЧЕСКИХ СРЕДСТВ,
ПСИХОТРОПНЫХ ВЕЩЕСТВ, ИХ АНАЛОГОВ ПРИЧИНЯЕТ
ВРЕД ЗДОРОВЬЮ, ИХ НЕЗАКОННЫЙ ОБОРОТ ЗАПРЕЩЕН
И ВЛЕЧЕТ УСТАНОВЛЕННУЮ ЗАКОНОДАТЕЛЬСТВОМ
ОТВЕТСТВЕННОСТЬ.** Монография посвящена реконструкции
социокультурной логики модерна как длительного исторического процесса,
определившего становление современного мира. В центре исследования
находятся не только философские основания модерна, но и те глубокие
преобразования, которые затрагивают формы знания, культуры, техники,
ценностей, общественного устройства и сам способ человеческого
присутствия в мире. Работа проводится через критический анализ важных
позиций теоретической культурологии.

© Беляев В.

© Издательские решения

Содержание

Предисловие	6
Глава 1. Российская цивилизация и социокультурная логика модерна	8
1. Методологическая проблема цивилизационного подхода:	9
Запад как цивилизация или как современный ответ на	
универсальные вызовы	
2. Двойственность понятия «цивилизация» и альтернатива	17
оппозиции «культура — посткультура»	
3. Западный мир как посткультурно-интеркультурная	21
архитектура модерна	
4. Контр-западничество как критика модерна и миф духовно-	29
нравственного превосходства России	
Конец ознакомительного фрагмента.	33

Теоретическая культурология и социокультурная логика модерна Часть вторая

Вадим Беляев

© Вадим Беляев, 2026

ISBN 978-5-0071-1256-7 (т. 2)

ISBN 978-5-0070-7097-3

Создано в интеллектуальной издательской системе Ridero

Предисловие

Вторая часть книги продолжает реконструкцию социокультурной логики модерна, начатую в первой части, и переносит центр внимания на проблемы цивилизационной идентичности, модернизации и глобализации. Если ранее модерн рассматривался преимущественно через преобразование знания, ценностей, культуры, техники и способов человеческого присутствия в мире, то теперь на первый план выходит вопрос о том, как его универсальная логика соотносится с историческим и культурным своеобразием отдельных обществ.

Общая установка этой части состоит в критическом переосмыслении цивилизационного подхода, представляющего различные общества в качестве замкнутых и самодостаточных культурных миров. Такой подход нередко сводит модерн к локальному опыту одного исторического региона и тем самым затрудняет понимание его общечеловеческого содержания. В предлагаемой перспективе модерн интерпретируется не просто как сложившаяся общественная модель, а как система ответов на универсальные жизненные вызовы: закрытость социальных порядков, господство идеологических форм сознания, подчинение индивида системе, конфессиональную разобщенность и ограничение земной преобразовательной активности человека.

Центральное место в книге занимает различие между до-модерновой культурной архитектурой и модерновой посткультурно-интеркультурной логикой. Речь идет не об отрицании культуры и не об устранении исторически сложившихся форм идентичности, а о преодолении их замкнутости и исключительности. Посткультурное пространство понимается как пространство взаимодействия, в котором отдельные культуры перестают претендовать на роль завершенных универсумов и включаются в решение общих для человечества проблем. Поэтому модернизация не обязательно предполагает отказ от культурной специфики: она становится разрушительной лишь тогда, когда принимает насильственные формы и навязывает обществу заранее установленную модель преобразований.

Как и первая часть, настоящее исследование строится в форме критического диалога с работами В. М. Межуева, включенными в монографию «Теоретическая культурология». Однако полемика с отдельными положениями служит здесь основанием для постановки более широких вопросов. Среди них — соотношение культурного своеобразия и универсального развития, смысл цивилизационных различий, границы модернизации, формы глобализации и возможность сохранения социокультурной идентичности в условиях открытого мира.

Первая глава посвящена критическому анализу концепции «русской цивилизации». В ней показывается, что противопоставление России и Запада как самостоятельных цивилизационных миров скрывает более фундаментальное различие между до-модерновой закрытой культурной архитектурой и открытой интеркультурной логикой модерна. Особое внимание уделяется контр-модернистской стратегии, которая сочетает признание технических и социально-экономических достижений современности с утверждением собственного духовного превосходства. В качестве альтернативы традиционной оппозиции культуры и цивилизации предлагается различие культуры и посткультуры, позволяющее увидеть в модерне не выражение отдельной цивилизации, а глобально значимый процесс формирования общего человеческого пространства.

Во второй главе рассматривается взаимосвязь модернизации, глобализации и социокультурной идентичности. Анализируются различные формы модернизационных преобразований, роль научно-технического развития, а также рыночная и культурная модели глобализации. Современное цифровое пространство осмысливается как технологическая основа расширения доступа к культурным продуктам и интеркультурному взаимодействию. Вместе с тем подчеркивается, что модернизация достигает своих целей не через унификацию и принуждение, а

через создание условий для свободного участия различных обществ и культур в решении общечеловеческих задач.

Таким образом, вторая часть книги развивает понимание модерна как незавершенной программы перехода от замкнутых культурных миров к открытому интеркультурному пространству. Ее основная идея состоит в том, что модернизация, глобализация и сохранение социокультурной идентичности не являются взаимоисключающими процессами. Их совместимость определяется способностью общества сохранять культурную специфику, не превращая ее в основание изоляции, и участвовать в создании общего мира, ориентированного на свободу, открытость и активное преобразование действительности.

Глава 1. Российская цивилизация и социокультурная логика модерна

В статье анализируется работа В. М. Межуева «Российская цивилизация» и подвергается критике сама теоретическая рамка, в которой Россия и Запад рассматриваются как особые цивилизационные миры. Автор статьи показывает, что подобная постановка вопроса скрывает более фундаментальное различие: не между «Россией» и «Западом» как самостоятельными цивилизациями, а между до-модерновой «культурной» архитектурой и модерновой посткультурно-интеркультурной логикой.

Центральным понятием анализа становится модерн, понимаемый не как специфически западная цивилизация, а как ответ на универсальные жизненные вызовы: закрытость средневекового общества, господство идеологического мировоззрения, подчинение индивида системе, религиозно-конфессиональную конфликтность и отрицание земной активности человека. Модерн описывается через три ключевых перехода: от «закрытого» общества-универсума к «открытому», от «культурной» социокультурной архитектуры к посткультурно-интеркультурной, от культуры «мостов к трансцендентному» и «человека пассивного» к культуре «прохождения через земную реальность» и «человека активного».

В статье утверждается, что российская контр-западническая традиция, начиная со славянофильства и религиозной философии XIX века и продолжаясь в советских и постсоветских формах, воспроизводит контр-модернистскую логику. Она стремится признать западные достижения в области «цивилизационного тела» — техники, экономики, политики, — но одновременно сохранить или утвердить собственное духовно-нравственное превосходство. Такая позиция, по мнению автора статьи, основывается на неотрефлексированной православно-средневековой модели, в которой «душа» противопоставляется «телу», духовное — земному, коллективное спасение — индивидуальной свободе, а «общее дело» — автономии личности.

Особое внимание уделяется двойственности понятия «цивилизация» у Межуева: оно используется и как мера развитости, и как обозначение культурного своеобразия. Эта двойственность, по мнению автора статьи, порождает противоречия в описании России: она одновременно мыслится как особая цивилизация и как недостаточно развитая по сравнению с Западом. В качестве альтернативы предлагается заменить оппозицию «культура — цивилизация» оппозицией «культура — посткультура», позволяющей увидеть модерн как глобально значимый процесс формирования общечеловеческого пространства.

Статья приходит к выводу, что представление о России как носительнице особой духовной миссии и альтернативы Западу является не столько выражением уникальной цивилизационной специфики, сколько вариантом более широкой контр-модернистской логики. Эта логика характерна не только для России, но и для других обществ, оказавшихся перед вызовом модернизации и стремившихся компенсировать отставание в социально-экономическом развитии утверждением духовно-культурного превосходства.

1. Методологическая проблема цивилизационного подхода: Запад как цивилизация или как современный ответ на универсальные вызовы

Проблема соотношения России и Запада традиционно занимает одно из центральных мест в отечественной философской, историко-культурной и социально-теоретической мысли. На протяжении XIX—XX веков она формулировалась преимущественно через оппозиции самобытности и универсальности, духовности и рациональности, культуры и цивилизации, православно-общинного начала и западного индивидуализма. В этих оппозициях Запад нередко представал как пространство социально-технического, экономического и политического развития, а Россия — как носительница иной, преимущественно духовной, культурной или нравственной правды. Подобная схема сохраняет влияние и в современных дискуссиях о цивилизационной идентичности, хотя сама понятийная рамка, в которой она воспроизводится, нуждается в специальной критической проверке.

Работа В. М. Межуева «Российская цивилизация» представляет значительный интерес именно потому, что в ней предпринята попытка заново осмыслить российскую специфику в категориях цивилизационного анализа. Однако обращение к понятию «цивилизация» неизбежно ставит вопрос о его смысловой определенности. Означает ли цивилизация меру исторической развитости, уровень социально-технической организации и институциональной сложности? Или же она указывает на особый культурно-исторический мир, обладающий собственной системой ценностей, символов и смыслов? Смешение этих значений приводит к теоретической двойственности: Россия может одновременно описываться и как особая цивилизация, равноположенная другим цивилизационным мирам, и как общество, находящееся в отношении незавершенности или недостаточной развитости по сравнению с западным модерном.

Задача данной статьи состоит в том, чтобы критически рассмотреть цивилизационную рамку анализа России и Запада, выявить ее внутренние противоречия и предложить иной понятийный ход. Вместо оппозиции «культура — цивилизация» здесь предлагается использовать оппозицию «культура — посткультура», позволяющую описать модерн не как внешнюю по отношению к России западную специфику, а как глобально значимый процесс формирования открытого, интеркультурного и общечеловеческого пространства. Именно в этой плоскости становится возможным заново поставить вопрос о содержании западного мира, имеющем не локально-цивилизационный, а универсальный характер.

Итак, я буду анализировать работу В. М. Межуева «Российская цивилизация» из коллективной монографии «Теоретическая культурология»¹. Буду называть В. М. Межуева Автором. Рассмотрим первый параграф: «Цивилизационная идентичность России». Вот его содержание в тезисной форме.

Главная мысль Автора состоит в том, что Россия не может быть однозначно описана ни как полностью западная страна, ни как окончательно сложившаяся особая цивилизация. Ее цивилизационная идентичность остается открытой проблемой, а сама Россия находится в состоянии поиска своего места в мировой истории. Автор отмечает, что понятие «цивилизация» применительно к России долгое время не имело в отечественной историографии глубокого концептуального значения. Российскую историю обычно рассматривали как историю государства, народа или культуры, но не как историю особой цивилизации. Говорить о «Рос-

¹ Теоретическая культурология. — М.: Академический Проект; Екатеринбург: Деловая книга; РИК, 2005.

сии как цивилизации» начали сравнительно недавно, особенно после крупных исторических перемен.

Ранее Россию, особенно в образе СССР, пытались описывать через формационный подход, то есть через идею последовательной смены общественно-экономических формаций. В рамках этой логики СССР представлялся как передовая страна, «первая страна победившего социализма». Однако такая схема оказалась несостоятельной, поскольку стала очевидна отсталость страны по сравнению с развитыми обществами Запада и Востока. После этого возникла идея модернизации России по образцу развитых стран, которую называли «вхождением в современную цивилизацию». Но эта стратегия вызвала вопрос: насколько она учитывает российскую специфику? Именно этот вопрос заставил исследователей обратиться к цивилизационному подходу и рассматривать Россию как особое цивилизационное образование.

Одним из аргументов в пользу такого подхода стала неудача реформ, построенных по западным рецептам. Она показала, что модели и методы, выработанные в западной науке, не всегда работают в российских условиях. Россия как будто не полностью укладывается в схемы, созданные для анализа западного общества. В ней остается нечто, что разрушает расчеты и ожидания реформаторов. Многие объясняют эту «непроницаемость» России для западного анализа тем, что Россия не является органической частью Запада. Западу трудно понять Россию в терминах собственной научной рациональности, как и России часто трудно понять Запад. На первый взгляд, это похоже на встречу разных цивилизаций.

Однако автор подчеркивает, что ситуация сложнее. Россию нельзя просто объявить полностью особой, завершенной и во всем отличной от Запада цивилизацией. Такие попытки предпринимаются разными авторами, которые называют Россию православной, восточнославянской или евразийской цивилизацией. Но автор сомневается, достаточно ли конфессиональных, этнокультурных или геополитических признаков для признания России отдельной цивилизацией. Если бы Россия действительно была полностью самостоятельной и отделенной от Запада цивилизацией, вопрос о ее отношении к Западу не был бы таким болезненным. Но в российском сознании постоянно присутствовали две противоположные темы: самобытность и отсталость. Одни воспринимали отличие России от Запада как проявление ее уникальности, другие — как признак недостаточного развития.

Западническая и славянофильская линии русской мысли показывают двойственность российской идентичности. Западники считали, что Россия должна догонять Европу и «стать Европой». Славянофилы, напротив, видели в отличии России не слабость, а ее особый путь. Но сам факт такого спора говорит о том, что Россия в каком-то смысле близка Европе. Нельзя стремиться стать тем, к чему нет никакой внутренней предрасположенности. Автор делает важный вывод: чтобы сравнивать себя с Европой и ощущать отставание от нее, Россия должна в какой-то мере воспринимать себя как часть европейского мира. Многие неевропейские страны, проходящие модернизацию, не превращают свое отличие от Европы в такую острую национальную проблему. В России же отношение к Западу стало одной из центральных тем общественного сознания.

Столкновение идей самобытности и отсталости показывает, что вопрос о цивилизационной идентичности России не решен. В российском обществе существуют разные представления о том, куда должна двигаться страна: одни ориентируются на современный Запад, другие — на православно-монархическое прошлое, третьи — на советский опыт. Эти разные образы России часто конфликтуют между собой. Поэтому Автор не соглашается с мнением, что Россия уже сложилась как особая цивилизация. Напротив, он считает, что Россия до сих пор ищет свою цивилизационную идентичность и свое место в мировой истории. Этот поиск продолжается несколько столетий и выражается в споре о том, является ли Россия частью Запада или чем-то принципиально иным.

Проанализируем сказанное.

На что я прежде всего хочу обратить внимание? На основания той теоретической позиции, которую задает Автор. Главной проблемой, которую выставляет Автор, является вопрос: можно ли считать Россию особой цивилизацией и может ли она стать Западом? При этом Автор ни разу не поставил вопрос: а чем является сам Запад? Автор не поставил этот вопрос, но ответ на него неявно предполагается. Запад считается особой цивилизацией. Таким образом, неявно вырисовывается диспозиция: есть историческое пространство-время, наполненное разными цивилизациями, которые возникают и исчезают. В этом пространстве находится Запад как особая цивилизация. Вроде бы Россия тоже может считаться одной из цивилизаций, но в ее самосознании постоянно идет борьба между стремлением быть Западом и стремлением быть самобытным миром, особой цивилизацией.

В чем эту диспозицию можно считать методологически ущербной? В том, что она не предполагает возможность говорить о Западе как о том социокультурном мире, который является не самобытной цивилизацией, а той областью, которая предлагает всему миру решения фундаментальных жизненных проблем, отвечает на важные культурно-исторические вызовы. Предлагает ли Запад всему миру решения фундаментальных жизненных проблем? От ответа на этот вопрос зависят все последующие разговоры: о правах Запад на глобализацию и о смысле модернизации незападных культурных миров. Автор говорит о том, что ранее Россию, особенно в образе СССР, пытались описывать через формационный подход, то есть через идею последовательной смены общественно-экономических формаций. В рамках этой логики СССР представлялся как передовая страна, «первая страна победившего социализма». Однако такая схема оказалась несостоятельной, поскольку стала очевидна отсталость страны по сравнению с развитыми обществами Запада и Востока. То есть была возможность рассматривать Россию в совсем другой логике, в логике существования глобальных критериев развитости. Куда делась эта логика? Почему Автор только упоминает о ней, но не рассматривает ее?

Здесь надо вспомнить о том, что позиция Автора высказана в середине нулевых. Достаточно очевидно, что она рассматривает постперестроечную Россию как катастрофическое изменение, как распад системы. И именно это распад становится тем вызовом, на который Автор отвечает своей концепцией. Можно даже говорить о том, что цивилизационная концепция в современном российском контексте в целом является ответом на этот вызов. Для марксистского формационного подхода существовал критерий единого для всех социокультурных систем развития. В этом смысле СССР мог считать себя той областью, которая в максимальной степени реализует критерии развитости. Можно было считать себя находящимися в авангарде мирового развития. Но перестройка открыла возможность увидеть негативную сторону советской системы и собственную неразвитость. Эта неразвитость стала считаться результатом социалистического пути и тоталитарного социального режима. СССР распался, Россия перешла на путь либерализма-капитализма. Но реализация этого пути оказалась негативной по ряду параметров. То есть можно говорить о том, что обе попытки России быть передовой страной провалились по каким-то причинам. Это стало жизненным вызовом. На этот вызов можно было отвечать по-разному. Одним вариантом ответа можно считать стремление продолжать движение в модернизационном направлении. Другим вариантом можно считать стремление видеть себя особой страной, которая не должна никого догонять. Но такая позиция требует утверждения особой онтологии. Нужно не только себя утвердить в качестве особого социокультурного мира, но и ту область, которая является камертоном, — Запад — перестать считать камертоном и сделать одной из специфических цивилизаций. Если сделать именно так, то появится возможность рассматривать Запад как особую цивилизацию со своими специфическими принципами. Глобализацию Запада можно будет считать необоснованным распространением западной цивилизационной модели на все человечество. Каждая незападная страна при этом может считать себя отдельной цивилизацией со своими специфическими принципами, не обязанной следовать западному пути.

Возникают логичные вопросы: можно ли утверждать противоположное? насколько обоснованным может быть утверждение о том, что западный мир является не своеобразным, а общечеловеческим миром? насколько его развитость является общечеловеческой развитостью? Для ответа на эти вопросы нужно сделать принципиально важное допущение. Если мы мыслим историческое социокультурное пространство как наполненное множеством специфических цивилизационных миров, несводимых друг к другу, то специфика каждого из этих миров должна мыслиться как нечто, что существует само по себе, без единого соизмеряющего основания. Но если мы введем такое основание, то у нас появиться и возможность говорить о том, что какой-то мир по определенным параметрам является более развитым. Но здесь понятие «развитый» следует наполнить смыслом, который говорит о решении проблем. Каждую цивилизацию можно считать способом актуализации и решения определенного набора фундаментальных проблем, ответов на вызовы. Именно в этом отношении можно сравнивать различные цивилизационные миры и говорить о том, что такие-то миры ставят и решают такие-то проблемы, а такие-то миры — нет. Если окажется, что есть какой-то мир, который находится в авангарде постановки и решения фундаментальных проблем, то его можно будет считать: 1) общечеловеческим миром (он будет решать не какие-то, а важные для всего человечества проблемы); 2) имеющим права на глобализацию решений этих проблем. При этом не обязательно, чтобы все содержания определенного социокультурного мира имели общечеловеческое знание. Например, западный мир можно считать наполненным и общечеловеческим и культурно-специфическим содержанием. Одно надо отделять от другого. Именно общечеловеческое содержание будет иметь право на глобализацию.

Какие именно содержания западного мира можно считать имеющими общечеловеческий характер? Если ограничить генезис западного мира новоевропейской культурной областью (модерном), то следует задать вопросы: какие именно проблемы и решения сформировали модерн? Мои исследования в этом направлении дают мне возможность говорить о модерне как о системе идеально-типических переходов: 1) от «культурной» социокультурной архитектуры к посткультурно-интеркультурной; 2) от «закрытого» общества-универсума к «открытому»; 3) от культуры «мостов к трансцендентному» и «человека пассивного» к культуре «прохождения через земную реальность» и «человека активного».

Переход от «закрытого» общества-универсума к «открытому» можно описать следующим образом. «Закрытое» общество является тем, системная структура которого предзадана человеку высшей сущностью или изначальной структурой мироздания. Каждый отдельный человек получает место в этой структуре, логике которого он должен следовать. Системная структура имеет иерархическое строение. Таким образом, каждый человек имеет предзаданное ему место служения в иерархии. Если сделать проекцию этой логики на универсум, то мы получим «закрытый» универсум, который тоже является иерархическим, где нижележащие слои служат вышележащим. Таким образом, мы получаем глобальную иерархическую систему, которая пронизывает все уровни земного и сверхземного мира. Далее, если мы представим, что такая иерархия получает негативный смысл (того, что отнимает человеческую свободу), то создается вызов, ответ на который (структурное отрицание вызывающей ситуации) направляет к «открытому» обществу-универсуму. Системная структура в нем считается не предзаданной элементам мира (индивидам — в случае общества). Элементы мира своей активностью создают системы общества и природы. Каждому отдельному человеку не предзадана его позиция в системе общества. Каждый отдельный человек может изменять себя и мир вокруг себя. Социальный универсум становится тем, что находится в постоянном изменении, в процессе бесконечной эволюции. Таким же постоянно эволюционирующим представляется и природный универсум. Элементы мира в нем находятся в активном состоянии, разрушая старые системные формы и создавая новые.

Переход от культуры «мостов к трансцендентному» и «человека пассивного» к культуре «прохождения через земную реальность» и «человека активного» является другим фундаментальным переходом модерна. Для средневекового самосознания человеческая активность находится под стратегическим подозрением. Человек своей активностью вносит в мир хаос. По ветхозаветной логике Бог создал мир совершенным, но человек своей несанкционированной активностью разрушил исходную гармонию мира. За это он был сослан в земную реальность. Ему остается только искать путь к утраченному раю. Позитивный земной путь человечества должен быть таким возвращением. Но для этого человек должен жить по тем законам, которые для него установил Бог. Возвращение к утраченному раю возможно только для того человека, который отрицает в себе свой волюнтаризм и становится стратегически «человеком пассивным». Он не занимается изменением общества и природы. Он занимается только приведением себя в соответствие с принципами праведности. Теперь представим, что это состояние становится жизненным вызовом. Человек ощущает себя запертым в границы, отчужденным от своей творческой сущности. Ответ на такой вызов должен направлять к формированию культуры «прохождения через земную реальность» и «человека активного». Творчество утверждается в качестве главного качества человека. Общество и мир не считаются совершенными. Они становятся подлежащими изменению в направлении, позволяющему человеку развивать свою творческую природу.

Переход от «культурной» социокультурной архитектуры к посткультурно-интеркультурной является следующим глобальным переходом модерна. Средневековую социокультурную архитектуру можно представить как ту, которая наполнена системами типа «культура» (в кавычках). Она предполагает, что самосознание систем построено так, что каждая из них считает себя центром мироздания, окружённой идеологическими врагами. Каждая система считает себя носительницей абсолютной мировоззренческой истины. Все другие системы как носительницы других истин оказываются в области идеологического отрицания, которое переходит в борьбу с оружием в руках. Если представить себе, что такое положение дел становится жизненным вызовом, то ответ на него должен направлять к утверждению посткультуры как того мировоззренческого основания, которое позволит множеству культур существовать в рамках единого для всех, общечеловеческого жизненного и ценностно-истинностного пространства. Такое пространство можно строить разными способами. Мировые религии показывают тот способ, по которому человечеству предлагается глобальный монотеистический проект, который упраздняет политеизм и разделение человечества на «культурные» системы как различные политеистические системы. Утверждаемые при этом единые жизненные формы можно считать вариантом посткультурных, общечеловеческих форм. Но в ситуации формирования модерна в качестве «культурных» систем выступали те социокультурные миры, самосознание которых было основано на конфессиях монотеизма. Таким образом, монотеистический вариант разрешения проблемы оказывался закрыт. Но открытым оказывался путь, который утверждал единую для всех реальность в рамках земного мира. Земная реальность была той реальностью, которая едина для всех «культурных» систем. Общечеловеческое можно было построить на основе земного мира и глобальной этической программы. Можно считать, что конкретным выражением негатива «культурной» социокультурной архитектуры для рождающегося модерна стала эпоха религиозных войн после Реформации. Она в максимально возможной форме показала конфликтность «культурного» самосознания и направила к посткультурно-интеркультурному решению проблему на безрелигиозной основе. Вестфальский мир, оформивший завершение эпохи религиозных войн, утвердил интеркультурную архитектуру мира, состоящую из двух слоев. На одном — посткультурном — уровне утверждались принципы свободы совести и веротерпимости, а на другом располагались остаточные «культурные» организованности, которые должны были существовать под условием ненарушения посткульту-

турного уровня. Дальнейшее развертывание модерна можно представить как развертывание интеркультурной архитектуры с постоянным увеличением посткультурной составляющей.

Теперь можно вернуться к разговору о соотношении России и Запада, о том, насколько то или другое можно считать специфической цивилизацией. Какое значение в этой логике имеет культуроцентристский дискурс? Рассмотрим это на примере контр-модернистской логики. Модерн можно рассматривать как последовательное (через множество конкретных реформ и революций) осуществление тех стратегических переходов, которые я задал. Причем логично считать, что до-модерновая архитектура не уходила без сопротивления. Следует говорить о про-модерновом и контр-модернистском содержании развертывающегося модерна. Если про-модерновая составляющая утверждала «открытое» общества, культуру «прохождения через земную реальность» и «человека активного» и посткультурно-интеркультурную архитектуру, то контр-модерновая составляющая утверждала новые варианты «закрытого» общества, культуру «мостов к трансцендентному» и «человека пассивного» и новые варианты «культурной» архитектуры. Каждая из про-модерновых революций пыталась придать логике «открытости» стратегический характер. Каждая из контр-модернистских контрреволюций старалась удерживать логику «закрытости». Даже если логика «открытости» признавалась на тактическом уровне, на стратегическом уровне утверждалась логика «закрытости».

Именно в рамках этой борьбы с принципами модерна и стало формироваться то самосознание, которое можно назвать культуроцентристским и которое так или иначе создавало представление о том, что такая-то «культурная» система является специфическим миром, который борется с обезличивающим ростом «цивилизации». В роли такой цивилизации вступал обобщенно понимаемый Запад в его посткультурном содержании. Рассмотрим это на примере России. Формирование культуроцентристского самосознания происходит в XIX веке. В этот период создаются те типы самосознания (условные западники и контр-западники), которые становятся парадигмами отношения к Западу. Западники делали акцент на том, что Россия является неразвитой страной, которая должна пройти через логику всемирного воспитания человеческого рода. Если выражаться в моих терминах, то западники видели те вызовы, на которые отвечает посткультурная составляющая модерна, находили эти вызовы внутри России и предлагали на них ответить тем способом, который утверждал Запад. Контр-западники утверждали не просто наличие у России своего особого пути. Они утверждали, что российский путь является подлинным путем. Западный же путь утверждался как неподлинный. Понять смысл этой «неподлинности» довольно просто. Контр-западники утверждались на платформе религиозного мировоззрения. Запад для них был не просто особым миром, а тем миром, который последовательно отказывался от христианского мировоззрения и переходил к мировоззрению секулярному. Запад рассматривался как то мировое движение, которое глобализирует секулярное отношение к миру, которое расформировывает иерархическое строение мира, которое делает человека погруженным в свой индивидуализм и волюнтаризм. Именно поэтому утверждение России в качестве особой цивилизации было не просто утверждением ее особого пути. Это было утверждением ее выделенного пути, который сохраняет подлинное христианство и продолжает нести его миру. У России в том или ином варианте появляется мировая миссия, которая в XVI веке была названа «Москва — Третий Рим». Таким образом, можно говорить, что западники видели в западном мире выражение ответов на важные для всего человечества жизненные вызовы. Предложение следовать Западу в этом смысле выглядело как предложение акцентировать те же вызовы и отвечать на них сходным образом. Если здесь и мыслилась какая-то российская специфика, то она не должна была становиться стратегически значимой. Западники предлагали двигаться в русле модерновой посткультурной революции. Контр-западники воспринимали Запад как отход от духовно-нравственного содержания, которое мыслилось прежде всего в его религиозной версии. Запад рассматривался как глобальное впадение в бездуховность и безнравственность. Можно говорить, что контр-западники были

контр-модернистами. На тактическом уровне они могли принимать эмансипации модерна, но на стратегическом уровне они утверждали средневековую архитектуру.

Причем следует сказать, что так себя осознавал не только российский контр-модерн. Все европейские страны, которые так или иначе оказывались в сходном с Россией положении (например, Германия, Италия, Испания, Португалия), внутри себя имели как про-модерновые, так и контр-модерновые стратегии самосознания. Все европейские контр-модернисты («контр-западники») мыслили развертывающийся модерн как движение в бездуховном и безнравственном направлении, как глобальное приземление человечества. Причем каждая из таких стран воспроизводила внутри себя на стратегическом уровне логику «культурного» самосознания. Каждая из таких стран утверждала себя в качестве острова духовности и нравственности.

Эту формулу контр-модернистского самосознания можно перевести в более общую форму. Она будет воспроизводить контр-модернистскую формулу, но на безрелигиозном основании. Можно назвать это формулой секулярного контр-модерна. Суть его будет такая же, что и у религиозного варианта, но только духовность и нравственность будут утверждаться в обобщенной форме. В частном случае это будет чисто секулярная духовность и нравственность.

Теперь посмотрим на путь России в XIX — XXI веках, на то, как в этом пути выражалось стремление быть или не быть особой цивилизацией. Контр-западники XIX века вполне четко выражали контр-модернистскую логику. Россия представлялась не просто миром, который идет по особому пути, а миром, который продолжает выполнять православную миссию. По отношению к Западу, который мыслился как католический, затем протестантский, затем безрелигиозный и атеистический, Россия утверждалась как остров подлинной религиозной духовности. То же было и в отношении религиозной духовности Востока. Здесь можно говорить, что отношение к Западу приближалось к тому противопоставлению «культуры» и «цивилизации», которое потом выразит Шпенглер. За западным миром признавалось «цивилизационное» превосходство, но за Востоком признавалось превосходство духовно-нравственное. Именно так и будут впоследствии разводиться понятия «культура» и «цивилизация».

Революционная эпоха начала XX века продвинула Россию в направлении реализации в ней принципов «цивилизации». Это верно и в отношении буржуазного и в отношении коммунистического вариантов революции. Марксистский проект в максимальной степени утверждал «цивилизационный» характер преобразований. Можно говорить, что этот вариант концептуализации исторического развития человечества (смена общественно-экономических формаций) выделял в культурно-историческом пространстве его посткультурную составляющую. Советская система могла осознавать себя как авангард посткультурного развития человечества. С точки зрения перехода к культуре «прохождения через земную реальность» и «человека активного», советская система вполне направляла человека на земное и делала его активным преобразователем общества и природы. На уровне идеологии утверждалось атеистически-материалистическое мировоззрение. С точки зрения перехода к посткультурно-интеркультурной архитектуры, эта система утверждала радикальный интернационализм. Культурные особенности сохранялись, но им не придавалось стратегического значения. Посткультурная основа утверждалась как та, на основе которой можно объединить человечество, ранее разделенное национальными культурами. Предполагалось, что главными ценностями объединенного человечества должны стать те, которые можно назвать посткультурными: общее деятельностное развитие на основе науки и техники; коммунистический тип социального построения. С точки зрения перехода к «открытому» обществу-универсуму предполагалось, что общество и универсум должны строиться снизу-вверх, через активность элементов мира. Можно говорить о том, что советская система (а в более общем виде — социалистическая часть мира) была противопоставлена капиталистической части как один вариант посткультурной стратегии другому варианту.

Кризис советской системы и ее распад осознавался в двух стратегически различных вариантах. Эти варианты в целом воспроизводили противостояние западников и контр-западников XIX века. Западники рассматривали кризис как результат недостаточно последовательной реализации посткультурных принципов (в частности, принципов «открытого» общества). Контр-западники рассматривали кризис как результат неадекватного направления развития, отпадения от религиозно-нравственного основания. Причем контр-западнический вариант осознания кризиса мыслился в двух вариантах: религиозном и безрелигиозном. В религиозном варианте Россия снова утверждалась как имеющая православную духовную миссию. В безрелигиозном варианте тоже утверждалась духовная миссия, но в обобщенном виде. Можно говорить, что контр-западнический вариант воспроизводит противопоставление «культура — цивилизация» (где цивилизация понимается как посткультура). За Западом признаются «цивилизационные» достижения, но в том или ином варианте утверждается, что они достигнуты за счет редуцирования «культурной» составляющей. Запад рассматривается как потерявший дух, духовность.

2. Двойственность понятия «цивилизация» и альтернатива оппозиции «культура — посткультура»

Рассмотрим следующий параграф: «Границы цивилизаций». Вот содержание его первой части в тезисной форме.

Главная мысль текста: Автор рассматривает понятие цивилизации, критикует попытки свести цивилизацию только к религии, анализирует место России в цивилизационной типологии и показывает внутренние пределы западной цивилизации как универсальной модели для всего человечества.

В современной науке цивилизация понимается как крупная и устойчивая социально-историческая общность, обладающая собственными границами в общественной и духовной жизни. По Хантингтону, цивилизация — это высший уровень культурной идентичности людей. Различия между цивилизациями глубже, чем различия между идеологиями и политическими режимами: они затрагивают представления о Боге, человеке, обществе, государстве, семье, свободе, равенстве, иерархии, правах и обязанностях.

Автор признает, что религия действительно является важнейшим отличительным признаком цивилизаций. Великие цивилизации складывались вокруг определенного религиозного культа: христианства, ислама, буддизма, индуизма. Религиозные границы особенно устойчивы, потому что разные веры трудно совместить в одной системе: каждая из них претендует на абсолютность и универсальность. Однако Автор считает спорным отождествление цивилизации с культурой или религией. Такая типология не всегда объясняет реальное историческое развитие. Особенно это видно на примере Запада: его цивилизация возникла не только из христианства, но и из античного греко-римского наследия. Кроме того, современный Запад прошел через секуляризацию, то есть отделение культуры и власти от религиозных оснований.

В связи с этим Автор поднимает вопрос о месте России. Тойнби относил Россию к восточно-православной цивилизации, наследнице Византии. Но Автор сомневается, что в России действительно сложилась полноценная православная цивилизация. Православие, безусловно, лежит у истоков русской духовности и культуры, но оно не создало в России полностью соответствующего себе цивилизационного порядка. Автор оспаривает связь православия с самодержавием и тоталитаризмом. То, что православие в Византии и России часто подчинялось государству, скорее свидетельствует не о завершенности цивилизации, а о незавершенности развития и сохранении элементов варварства. Поэтому Россию можно назвать православной цивилизацией скорее как замысел, чем как осуществленный результат.

Шпенглеровская идея «псевдоморфоза» используется для объяснения противоречивости российской истории. Россия после Петра предстает как соединение старорусской религиозности с чуждыми западноевропейскими формами империи, барокко, Просвещения и культуры XIX века. Это внутреннее напряжение порождало в России одновременно стремление к Европе и ненависть к ней. Такая раздвоенность, по мнению Автора, не позволяет говорить о России как о завершенной и уверенной в себе цивилизации.

Проанализируем сказанное.

Самым главным, что следует акцентировать относительно дискурса Автора, является двойственность понятия «цивилизация». Оно используется в двух прямо противоположных значениях: 1) как степень развитости; 2) как принцип своеобразия внутреннего мира. Каждое из этих значений акцентирует свой принцип. Развитасть говорит о критериях, которые должны быть едиными для всех цивилизаций. Невозможно говорить о развитости, не сопоставляя между собой разные цивилизации и не выделяя общих принципов развитости. Своеобразие направлено в противоположном направлении. Оно говорит о критерии, по которому можно

каждую цивилизацию считать уже «завершенной», «развитой». Разумеется, что здесь развитость понимается по-другому, как развитость на основе своих специфических принципов.

Если иметь это в виду, то не покажется странным, что образ России у Автора постоянно двоятся. С одной стороны, он вроде бы хочет видеть Россию специфической цивилизацией. Но с точки зрения общего критерия развитости она оказывается уступающей Западу. В этом смысле Россия оказывается «недостаточно цивилизованной». На основе этого Автор не принимает представление о том, что Россия является православной цивилизацией. Российская социокультурная реальность слишком наполнена для него негативно понимаемым политическим наследством Византии. В этом смысле Россия не является развитой. Если православная цивилизация и может состояться в Росси, то в будущем, а не в прошлом. Модернизация России при Петре I может рассматриваться как движение в направлении развитости, но оно не принимается той частью общества, которое хочет видеть себя отдельным миром, наполненным своими высшими принципами.

С моей точки зрения, для более четкого видения сути всех этих конфликтов идентификации нужно утвердить не противопоставление «культура — цивилизация», а противопоставление «культура — посткультура». Причем здесь, как я говорил ранее, можно соединить с понятием «культура» принцип не просто своеобразия собственного социокультурного мира, а принцип его выделенности. Можно назвать это принципом «культурной исключительности». Если так, то именно религия будет в максимальной степени выражать суть культуры. Религия обладает двумя принципиальными для этой роли характеристиками. Она дает и универсальное видение мира, и уникальное место для той социокультурной области, на которой она «расположена». Если культурная система имеет государственную религию, то религиозная самоидентификация этой культуры будет максимально соответствовать принципу «культурной исключительности». Поэтому вполне понятно, почему Тойнби сделал именно религию основанием деления социокультурного пространства на цивилизации. Религии в максимальной степени реализуют направленность на то, чтобы быть не просто особенными, а исключительными. Одновременно это дает понимание логики, по которой Хантингтон утверждал непримиримость конфликта цивилизаций. Если цивилизация максимально реализует принцип «культурной исключительности», то это неизбежно станет основанием для непримиримой конфликтности, которая может перерасти в войны с оружием в руках.

В качестве принципа, который можно противопоставить конфликту так понимаемых цивилизаций, будет принцип посткультурности. Ранее я говорил о модерне как о переходе от «культурной» социокультурной архитектуры к посткультурно-интеркультурной. Утверждение посткультуры как раз и будет ответом на вызов негатива «культурной» социокультурной архитектуры по размерностям «система — индивид» и «система — система». По первой размерности «культура» как система превращает каждого индивида внутри себя в «человека системы», создает идеологическое общество, в котором «сверху и для всех» установлена система предельных представлений о мире (будем считать, что это — религия) и институциональный контроль над сознанием. По второй размерности «культура» создает борьбу социокультурных систем всех против всех, в которой индивид становится расходным материалом. В результате ответа на этот вызов (структурного отрицания вызывающей ситуации) должна формироваться посткультурно-интеркультурная архитектура. Она имеет двухслойное строение. На первом уровне находятся принципы и жизненные формы, которые имеют посткультурно-общечеловеческий характер. А на втором уровне располагаются культурные организации, трансформированные так, чтобы они не нарушали общечеловеческих принципов.

Если теперь модерн рассматривать как формирование мировой посткультурно-интеркультурной архитектуры, то понятным будет акцентирование борьбы западников и контрзападников в российской истории, начиная с реформ Петра I. Западники будут нести принципы не другой цивилизации (что можно было бы считать принесением другой религии),

а принципы посткультурно-интеркультурной архитектуры. Если говорить в самом общем смысле, то нужно было создать посткультурно-общечеловеческое пространство как внутреннюю основу России, по отношению к которому православие должно было стать одним из «культурных» принципов. Если понимать, что это подрывает «культурное» самосознание, которое как раз для своего утверждения требует и принципа своеобразия и принципа исключительности, то понятна та бескомпромиссная борьба, которую должны были развертывать контр-западники против западников и Запада. Это борьба между принципами «культурности» и «посткультурности». Со стороны западников это борьба за мировое посткультурное основание, в которое Россия должна себя поставить, сделав свои культурные принципы относительными. При этом западный мир не должен рассматриваться как единая цивилизация. Запад, разделённый со времени Реформации на множество конфессиональных христианских зон и формирующихся национальных государств, должен восприниматься как именно интеркультурная зона, где множество культур основано либо на религиозных принципах, либо на принципах нации, либо на том и другом. Такое представление о Западе совсем по-другому ставит его стратегическое значение. Борьба западников и контр-западников в этом смысле становится борьбой между «культурной» и «посткультурной» стратегиями. «Культуры» выступают как носительницы принципа культурной исключительности. Причем это связано еще и с общим уровнем развития. Те социокультурные системы, которые в смысле общего развития находятся на откровенно низком уровне вполне логично должны пытаться компенсировать эту разницу разницей в «культурном» развитии. Каждая из таких систем должна утверждать западный мир не как посткультуру, а как специфическую культуру, которая отошла от религиозно-духовных принципов и в этом смысле находится на более низком уровне духовного развития.

Если посмотреть на Европу второй половины XIX века, то можно увидеть период формирования национальных культур, точнее продолжение этого периода. Создание объединённой Италии и объединённой Германии стало частью этого процесса. Первую мировую войну можно рассматривать как мировую войну культур как национально-религиозных миров. На одном уровне это была война колониальных империй. Но на другом уровне это была война именно «культур». Некоторые теоретики начала XX века, видя, насколько Европа стала развитой и объединённой на основе того, что можно было бы назвать посткультурным основанием, утверждали невозможность мировой войны, так как эта война никому не была выгодна. Но война тем не менее состоялась. Можно считать, что одним из факторов, которые сделали эту войну возможной, стал фактор «культурной» организации. Самосознание каждого из вступивших в войну государств было во многом «культурным», то есть основанным на принципе культурной исключительности. После завершения мировой войны часть государств оказалась проигравшей стороной. Можно считать, что общий мировой ответ на Первую мировую войну направлял человечество к новой волне посткультурных преобразований. Но часть человечества оказалась под влиянием новой версии «культурного» самосознания. Выражением этого можно считать идеологию фашизма. Это было общеевропейской волной. В тех странах, которые оказались либо во многом неразвитыми, либо потерпевшими сокрушительное поражение, возникло идеологическое движение за восстановление сильного государства и идеологии, которая признала бы посткультурную неразвитость, но развитость духовную, культурную. Фашизм предполагал для страны, в которой он развертывается, ее превосходство в отношении духа и культуры. Развертывание европейского и мирового фашизма можно считать рецидивом «культурного» самосознания. Вторая мировая война во многом стала войной не между нациями, а между системами с «культурной» организацией и системами с посткультурной организацией. Можно сказать, что это была война между «культурой» и посткультурой. Россия в этой войне выступала как посткультурная система. Марксизм можно рассматривать как идеологию, которая утверждает интеркультурную архитектуру с сильной посткультурной составляющей. Распад СССР оказался одновременно и тем, фактором, который во многом скомпрометировал

принципы посткультурности. Россия оказалась в положении, которое стимулирует актуализацию «культурного» самосознания: пусть мы недостаточно развитые в цивилизационном отношении, но мы обладаем превосходством в культурном, духовно-нравственном отношении.

3. Западный мир как посткультурно-интеркультурная архитектура модерна

Продолжим рассмотрение параграфа «Границы цивилизаций». Вот содержание его второй части в тезисной форме.

Автор переходит к проблеме Запада. Западная цивилизация отличается тем, что мыслит себя не просто одной из многих цивилизаций, а универсальной моделью будущего человечества. В отличие от цивилизаций Востока, которые воспринимаются как разные человеческие миры, Запад склонен видеть мировую историю как движение к единству, интеграции и прогрессу.

Идея универсальной цивилизации, единого человечества, по мнению Автора, родилась именно на Западе. Ее можно связать с «римской идеей»: стремлением объединить разные народы в рамках общего порядка. В дальнейшем Запад считал себя силой, способной преодолеть варварство и предложить миру единственную форму общечеловеческой интеграции.

Основанием западной универсальности стала не столько религия, сколько научная рациональность, техника, производство и формальное право. Запад создал светские формы жизни, которые представил как наиболее приемлемые для всего человечества. Поэтому процессы модернизации и глобализации часто трактуются им как вестернизация, то есть распространение западного образца общества.

Но Автор подчеркивает, что западная цивилизация не может быть безоговорочно признана универсальной моделью будущего. Ее развитие выявило серьезные внутренние противоречия. Индустриальная цивилизация породила конфликт с природой и культурой. Экологический кризис и духовный кризис показывают пределы западной модели развития.

Экологический тупик связан с тем, что западный тип индустриального и потребительского общества невозможно распространить на весь мир без разрушительных последствий. Природных ресурсов недостаточно для того, чтобы все народы жили по западным стандартам потребления. Поэтому универсализация западного образа жизни ведет к экологической опасности.

Культурный тупик выражается в обездуховлении жизни. Уже в XIX веке на Западе заговорили о «смерти Бога», нигилизме и трагедии культуры. Рационализация, прагматизм, утилитаризм, материальные интересы вытеснили религиозные, нравственные и идеальные ценности. Центр жизни переместился из духовной сферы в материальную.

Автор также критикует массовое общество. Идея гражданского общества, возникшая в эпоху Просвещения, в современных условиях превращается в общество масс и потребления. Вместо автономной личности возникает обезличенное «мы», а разум становится не средством свободы, а инструментом подчинения человека экономическим и организационным структурам. В массовом обществе возрастает власть управленческих, финансовых, корпоративных и информационных структур. При внешнем демократизме реальная власть переходит к элитам, которые способны манипулировать сознанием людей через средства массовой информации. Поэтому СМИ как «четвертая власть» в данном контексте понимаются не как гарантия демократии, а как механизм влияния. Главной ценностью массового общества становится не свобода, а власть и потребление. Личная и духовная свобода сужается, но человеку предлагается компенсация в виде потребительской свободы. В обществе потребления «иметь» становится равнозначным «быть».

В завершение Автор критикует современный глобализм как форму расширения западной модели. По его мнению, глобализация на практике часто означает не равное объединение человечества, а распространение западных идей, ценностей и институтов на остальной мир.

Запад стремится не столько поднять все страны до своего уровня, сколько подчинить мировое сообщество целям собственного сохранения и влияния.

Проанализируем сказанное.

Тот способ зрения на западный мир, который демонстрирует Автор, с моей точки зрения, нуждается в серьезной корректировке. Главный пункт, относительно которого позицию Автора можно критиковать, является его представление о единстве запада как цивилизации. (Цивилизация здесь понимается как особый мир, основанный на специфических принципах.) Поскольку я предлагаю противопоставление «культура — посткультура», то в моей терминологии Автор утверждает Запад как единую «культурную» систему. И это как раз является объектом моей критики. Говоря о Западе, Автор рассматривает новоевропейский мир. Но именно этот мир следует рассматривать не как единый в своих принципах, а как множественный, не как единую культуру, а как множество культур. Единым запад можно было считать в тот момент, когда Римская империя еще была единой и когда христианство было установлено в качестве ее единственной государственной религии. В целом таким временем является период перед распадом Римской империи. Но далее наступает эпоха, которая разделяет римское государство на западную и восточную части. При этом происходит и деление христианства на западную и восточную ветви. Со временем нарастает конфликт между католицизмом и православием и становится возможным говорить уже о двух европейских культурах: западно-римской и восточно-римской. Автор акцентирует внимание на том, что религия не может считаться единственным фактором, конституирующим цивилизацию. Но логично говорить не просто о системе факторов, а о тех факторах, которые достаточны для того, чтобы отделить одну культуру от другой. В случае с эволюцией римского мира разница между религиями может считаться вполне достаточной, чтобы говорить о двух различных культурах. Каждая из таких культур была основана на «культурном» самосознании, считающим свою систему центром мира и носителем мировой истины. Поэтому западный мир в сумме восточноевропейской и западноевропейской областей уже не может считаться единой культурой. Дальнейшим фактором культурного разделения внутри европейского мира стала Реформация. Она расколола до этого единое конфессиональное пространство западноевропейской области и превратила его из одной культуры во множество культур. Каждая из таких культур несла в себе «культурное» самосознание и была противопоставлена всем остальным культурам.

Если мы именно так посмотрим на эволюцию западного мира, то у нас: 1) не будет оснований считать его единой культурной системой («цивилизацией»); 2) у нас появятся основания говорить о процессе формирования посткультурно-интеркультурной архитектуры и соответствующего типа самосознания. Контекстом, который можно считать генетическим по отношению к посткультурному самосознанию можно считать эпоху религиозных войн после Реформации. В других терминах, это была эпоха культурных войн, где культуры специфицировались на основе религиозных конфессий. Вестфальский мир, который завершил эпоху религиозных войн и сформировал первый вариант интеркультуры, утвердил в качестве посткультурно-общечеловеческих принципы веротерпимости и свободы вероисповедания. Дальнейшее разворачивание модерна можно считать разворачиванием интеркультурной архитектуры с постоянным увеличением посткультурной составляющей. Модерновый мир (как интеркультурный мир) стал ответом на фундаментальные жизненные вызовы, которые можно назвать вызовами негатива «культурной» социокультурной архитектуры. В той мере, в какой речь здесь может идти о мировой до-модерновой архитектуре, в той мере, в какой можно говорить о мировом средневековье, демонстрировавшем негатив «культурной» архитектуры, модерновый ответ имеет мировое значение. Этот ответ имеет право на глобализацию. Глобализация модерна в этом отношении может быть признана позитивным процессом.

Но нельзя сказать, что формирование и разворачивание интеркультурной архитектуры внутри самого модерна была бесконфликтной. Первоначально (после эпохи религиозных войн)

до формирования национальных государств можно было говорить о том, что спецификацией культурных систем внутри европейского мира была религия. В дальнейшем к этому добавилась та спецификация, которая связана с понятием «нация». Формирование наций создало новый вариант «культурных» систем и соответствующих самосознаний. Взаимное противопоставление «культур» превратилось в противопоставление национальных (или национально-религиозных) миров. Такой тип противопоставления нашел себе максимальное выражение в Первой мировой войне. На одном из фундаментальных планов это война может считаться войной национальных «культур». Как и следовало ожидать, послевоенное европейское самосознание во многом двигалось в направлении расширения посткультурного пространства. Но кризисное положение части государств стало фактором актуализации внутри них «культурного» самосознания, основано на так или иначе понимаемой культурной исключительности. Это привело ко Второй мировой войне. Послевоенный этап разворачивания модерна можно считать стремлением преодолеть и этот тип противопоставления друг другу социокультурных систем через усиление и глобализацию посткультурной составляющей.

Автор говорит о том, что идея универсальной цивилизации, единого человечества родилась именно на Западе. Ее можно связать с «римской идеей»: стремлением объединить разные народы в рамках общего порядка. Но, во-первых, «римская идея» является не более чем имперской идеей. То есть можно говорить, что все империи так или иначе предлагали миру способ объединения. А во-вторых, способ мирового объединения можно увидеть в мировых религиях. Последнее особенно важно, так как логику западного универсализма можно считать трансформацией христианской идеи мирового объединения, которая реализовывалась на безрелигиозной основе. Рассмотрим христианскую идею со времени ее возникновения. Как можно рассмотреть евангелическую логику? Что она предлагает человечеству? Ее можно рассматривать как мировую освобождающе-объединяющую революцию. Она предполагала освобождение индивидуального человека от власти социально-культурных систем и объединения на основе универсалистской этики и монотеистической веры. Человечество из множества культурных систем, разделённых социальными и религиозными границами, должно было превратиться в единую мировую религиозную коммуну. Таково предложение изначального, до-системного христианства. Но что произошло с ним позже? Оно превратилось в системное христианство. Этот процесс, с одной стороны, превращает единое евангелическое учение в набор догматических религиозных систем, каждая из которых имеет свои метафизические принципы, отличные от других. С другой стороны, каждая из конфессий становится государственной религией какой-то социальной системы. Вместо единой и глобально направленной революции появляется множество социокультурных систем, каждая из которых имеет свой вариант мирового освобождения-объединения, причем связанный с определенной социальной системой. Человечество оказывается заново разделённым на социально-культурные системы-противопоставления. Каждая из таких систем может претендовать на основу глобализации.

Но что можно увидеть, если считать, что такое состояние стало новым жизненным вызовом, который снова направлял к мировой освобождающе-объединяющей революции? Можно увидеть модерн (новоевропейскую культуру) как ответ на этот вызов. Я говорил о том, что уже эпоха религиозных войн после Реформации создала вызов борьбы культурных систем на основе христианских конфессий. Это тот самый вызов, который был создан разделением христианства на конфессии и соединением их с социальными системами. Логично считать, что этот вызов в качестве ответа воспроизвел логику мировой освобождающе-объединяющей революции евангелического христианства, но в безрелигиозной форме. Религиозная форма, утверждающая монотеизм в противоположность политеизму, была возможна как стратегическое решение в языческом мире. В мире, где все конфликтующие религии основаны на монотеизме, уже невозможно воспроизвести прошлое решение. Но возможно актуализировать то решение, которое утверждает освобождающе-объединяющую революцию на безрелигиозной

основе. Земная жизнь является тем, что является единым для всех конфликтующих культур. Если в качестве принципа конфликтности выступает религия, то самое радикальное решение должно состоять в том, чтобы объединиться на основе земных жизненных форм, на основе ненарушения посткультурно-общечеловеческого мира на основе земной реальности.

Эпохой, которая совершила это вариант революции, можно считать Просвещение. Оно предложило новый вариант мировой освобождающе-объединяющей революции. Лозунг Великой французской революции «свобода, равенство, братство» выражает это пафос в его самой краткой форме. Предполагается, что человечество можно освободить от власти над ним социально-культурных систем и объединить на основе каких-то новых принципов. В идеальном смысле человечество должно превратиться в коммуну. Таков предельный, контр-системный вариант этой революции. Но он соединился с логикой социальной системности и снова воспроизвёл деление человечества на социально-культурные организованности.

В другой терминологии эту освобождающе-объединяющую революцию можно называть посткультурной революцией, так как ее пафос направлен на освобождение индивидуального человека от власти над ним социально-культурных систем. Евангелическая революция христианства может быть названа мировой посткультурной революцией. Поглощение этой революции социальной системностью можно считать процессом, противоположным ее пафосу. Переход от «культурной» социокультурной архитектуры к посткультурно-интеркультурной можно считать выражением современного варианта мировой посткультурной революции.

Именно пафос мирового освобождения-объединения можно видеть в современном посткультурно-интеркультурном пафосе. Здесь важно акцентировать, что этот пафос не является абстрактной «западной идеей», от которой можно отказаться. Во-первых, это пафос, который по-своему выражен во всех империях, продемонстрированных историей. Но имперский пафос изначально не является пафосом объединения. Логично считать, что все империи разворачивались на основе пафоса захвата. Если к этому добавлялся пафос объединения, то он был на втором плане. Но пафос мировых посткультурных революций можно считать именно пафосом, направленным на мировое освобождение-объединение. Кроме того, этот пафос можно видеть выраженным не только в изначальном христианстве, но и в изначальных версиях всех мировых религий. Каждую из них можно считать направленностью на мировое освобождение-объединение. Если это так, то у современного варианта этой направленности есть не специфически европейский, а мировой смысл. Этот смысл связан не со спецификой европейской культурной зоны, а с фундаментальным делением человечества на «культурные» системы. Пафос мирового освобождения-объединения является фундаментальным, но новоевропейское культурное пространство оказалось тем, которое первым в истории восприняло вызов борьбы «культурных» систем и сформировало посткультурно-интеркультурную логику ответа на него.

Если мы именно так посмотрим на модерн, то у нас не будет представления о том, что мы имеем дело со специфической западной идеей. Мы увидим в средневековом Западе реализацию той самой мировой посткультурной революции, которую можно увидеть в мировом средневековье в той мере, в какой ее культуры будут основаны на той или иной конфессии мировой религии. В новоевропейском Западе мы увидим ту версию посткультурной революции, которая отвечает на вызов разделенности человечества на системы с конфессиями мировых религий в качестве государственных. А в обобщенном смысле мы увидим ответ на негатив «культурной» социокультурной архитектуры во всех ее вариантах: и религиозных, и безрелигиозных.

Теперь посмотрим на анализ негативных сторон западного мира, который проводит Автор. У этого анализа можно видеть тот недостаток, что он не рассматривает негативные содержания как выражение позитивных направленностей, доведенных до предела по формуле «наши недостатки являются продолжением наших достоинств». У Автора акцентируются два вида кризиса современного западного мира: индустриальная цивилизация породила конфликт с

природой и культурой. Экологический кризис и духовный кризис показывают пределы западной модели развития.

Рассмотрим сначала «духовный кризис». Вернемся к тем стратегическим направляющим модерна, о которых я говорил. Это переход от «закрытого» общества-универсума к «открытому», переход от «культурной» социокультурной архитектуры к посткультурно-интеркультурной и переход от культуры «мостов к трансцендентному» и «человека пассивного» к культуре прохождению через земную реальность» и «человека активного». Для Автора (и для всех контр-модернистских идеологов) максимальным выражением духовного кризиса модерна является критика религии, а в предельном варианте — отказ от религии. Но ведь этот процесс является логичным следствием из описанных переходов в ситуации, когда исходная культура является религиозной и религия находится в положении идеологической инстанции, обосновывающей текущее положение вещей в обществе и универсуме. Рассмотрим переход к «открытому» обществу-универсуму. Если средневековое общество было «закрытым», то есть тем, что предзадано человеку, если логика «закрытости» обосновывалась религиозной идеологией, то движение к «открытости» с неизбежностью должно было становиться критикой и религиозной идеологии и самой религии. Развертывание модерна можно представить как последовательность шагов «открывания». На каждом таком шаге нужно было проводить очередной шаг по отвоевыванию у наличной социально-идеологической системы каких-то эмансипаций. Чем больше религия становилась консервативной силой, тем больше она становилась объектом критики. «Открывание» общества и универсума с неизбежностью должно было выполняться через те или иные критические по отношению к религии шаги.

То же самое можно говорить и о переходе от культуры «мостов к трансцендентному» и «человека пассивного» к культуре прохождению через земную реальность» и «человека активного». С точки зрения ветхозаветной логики, человек является существом, смысл существования которого находится за пределами земной реальности. Земной мир является только подготовкой к сверхземному существованию. В земном мире человек оказался в результате проявления своей негативно понимаемо активности. В изначальном райском состоянии человек не смог удержаться от своего волюнтаризма. За это он обречен жить в мире земных страданий, возвращаясь к утраченному раю. Это возвращение осуществляется через подчинение своей жизни божественным заповедям. Возвращение к утраченному раю для человека проходит через жертвоприношение своей свободы. Для такой метафизики земной мир является не более чем проходным моментом. На этом построено отношение к земному миру в средневековой культуре. Деятельностное (теоретическое и практическое) развитие в земном отношении является здесь тратой сил в необязательном направлении, в стратегическом смысле отклоняющее человека от его служения Богу. Если мы представим, что человек воспринимает вызовы своей зависимости от природного мира (эпидемии болезней, стихийные бедствия, космические события и т.п.) как фундаментальные и хочет ответить на них, то религиозная культура будет препятствовать этому. Религиозная культура будет не просто тем, что имеет логику «мостов к трансцендентному», а то, что принуждает к этому. Для поворота к земному нужно преодолеть это принуждение, нужно бороться за другой тип культуры. В этом процессе нарастает критика религии, которая превращается в утверждение человека как того, кто создает религии и религиозные идеологии. Так происходит то самое «убийство Бога», о котором говорит Автор.

О том, как именно происходит критика религии в переходе от «культурной» социокультурной архитектуры к посткультурно-интеркультурной, я уже в целом сказал. Борьба религиозных конфессий христианства, соединенных с социально-системной логикой, должна была не только выделять земную реальность в качестве посткультурной, но и критиковать соединение религиозных конфессий с социальными системами. В переделе это превращалось в критику

религии как таковой. В марксистском варианте этой критики утверждается атеистически-материалистическое мировоззрение.

Теперь можно рассмотреть критику Автором западного мира как массового общества. Автор акцентирует, что идея гражданского общества, возникшая в эпоху Просвещения, в современных условиях превращается в общество масс и потребления. Вместо автономной личности возникает обезличенное «мы», а разум становится не средством свободы, а инструментом подчинения человека экономическим и организационным структурам. Что можно видеть в такой критике? В целом здесь видно, что Автор находится на позиции просвещенческого варианта мировой освобождающе-объединяющей революции. Эта революция предполагала освобождение индивидуального человека от власти над ним разного рода социальных и культурных системностей. А что можно видеть в развитом модерне XX века? Модерновое общество под действием процессов индустриальной революции становится освобождённым от множества традиционных связей, которые во многом идут от аграрного общества. С одной стороны, в этом можно видеть освобождение человека для более производительного труда. Происходит переселение людей из деревни в город. Тем самым создаются большие контингенты людей, которые находятся во «взвешенном состоянии». Развиваются средства массовой информации и средства коммуникации. Общества превращаются в то, что Автор называет массовым обществом, то есть обществом готовым для массовых организационных действий. Все это соединяется с идеологиями XIX — XX веков: национализмом, либерализмом, коммунизмом и др. Массовые контингенты становятся субъектом и объектом политического воздействия. Каждая из идеологий, используя средства массовой информации, старается привлечь массы на свою сторону. Если именно в этом смысле понимать массовое общество, то оно будет результатом процесса, проходящего в логике перехода к «открытому» обществу. В идеале человек должен становиться максимально самостоятельным «я». Но в массовом обществе у него появляется та составляющая, которая соединяет его с другими в рамках тех или иных социально-политических выборов. В этом смысле каждый отдельный человек становится частью «мы». Причем степень того, насколько человек становится частью «мы», зависит от политической идеологии. В этом смысле Запад как социокультурная область является в наименьшей степени поглощенным теми идеологиями, которые максимально стараются сделать каждого отдельного человека частью «мы». В этом смысле критика Автора должна быть направлена скорее на Восток и Россию в ее советском варианте.

Вроде бы все это является неизбежным следствием расформирования традиционных миров и формирования тех миров, которые образуются через коллективные выборы. Видеть массовое общество как нечто исключительно негативное можно только явно или неявно отказываясь от рассмотрения его позитивных сторон. Но есть здесь и специфическая точка зрения, которая противопоставляет описанным массовым процессам идеальную составляющую просвещенческой освобождающе-объединяющей революции. Эта революция максимально акцентировала индивидуального человека, его «я». Она старалась освободить это «я» от власти над ним системных реальностей. И если считать, что массовое общество является продуктом поглощения системами освобождающе-объединяющей революции, то вполне можно эту революцию противопоставлять текущему положению дел. Но эта критика будет иметь ровно такой же смысл, какой имеет критика системного христианства со стороны евангелической революции. Эта революция освобождала «я», делала его максимально автономным, а системные реальности так или иначе вписывают «я» в те или иные порядки «мы». Критику Автора в этом смысле можно рассматривать как вариант постмодернистской критики.

Критика современного мира как общества потребления является в общем случае критикой культуры «продолжения через земную реальность» со стороны культуры «мостов к трансцендентному». Последняя является тем путем, который последовательно отворачивает человека от земной реальности, превращает человеческое существование в этой реальности в того

или иного рода аскезу. В той мере, в какой аскеза рассматривается как идеологическое проявление, быть земным означает быть свободным. Если негатив культуры «мостов к трансцендентному» по размерностям «система — индивид» проявляется в построении идеологического общества, принуждающего к аскетическому отношению ко всему земному, если негатив этой культуры по размерности «система — система» проявляется в идеологических войнах, где каждая система борется за свое специфическое понимание «мостов к трансцендентному», то это становится фундаментальным вызовом, ответ на который направляет человека к земной реальности как к свободе. Чем больше идеологическое общество принуждало к сверхземному, тем больше земной мир становился стратегической альтернативой, актуализация которой зависела от накопления критической массы стремлений освободиться от идеологического общества. К земному миру направляла и та очевидность, что сверхземной мир не помогает человеку в его борьбе с природой. Для средневекового человека сверхземной мир был «суммой технологии». Все свои дела он обставлял обращением к высшим силам за помощью. Чем больше возникало стихийных бедствий, неурожаев, эпидемий болезней и т.п., тем больше эта «сумма технологии» выглядела неэффективной. Вызов этой неэффективности в качестве ответа направлял к исследованию логики земной реальности, к погружению в земной мир, к прохождению через земной мир.

Кроме всего этого можно видеть и другой механизм, который приводит модерн к логике «общества потребления». В той мере, в какой расформировывалось аграрное общество и формировалось индустриальное, в той мере, в какой развёртывался современный либерально-эгалитарный процесс стоял вопрос о том, как освобождающимся людским массам сообразовываться в конструктивное социальное целое. Самым первым вариантом, который создавала логика мировой освобождающе-объединяющей революции, был вариант универсалистской этики. Но очень быстро пришло осознание того, что этический способ объединения слишком слаб в своих практических возможностях. В качестве альтернативы ему была выдвинута стратегия разделения труда и построения общества как экономической системы, в которой каждый отдельный человек, реализует свои интересы через реализацию интересов других. При общем стратегическом направлении общества на земную реальность эта система должна была делать человека земным человеком. Можно сказать, что здесь реализуется формула «быть означает иметь». Но эту формулу прежде всего следует понимать в позитивном смысле. Человек познает земную реальность не для абстрактного познания. В той мере, в какой человек является земным существом, он должен разворачивать свои деятельностные возможности через земное. Он должен менять свой способ существования в земном. В этом смысле «быть» означает «иметь». Иметь другие способы существования в земном мире. Для так или иначе понимаемого аскетизма (который основывается на противопоставлении «духовного» «материальному») погружение в земную реальность воспринимается как негативное, как переход от «быть» к «иметь».

Что касается поведения западных стран как тех, кто хочет господствовать над миром, то в этом нет какой-либо культурной специфики. Можно считать, что такова логика социокультурных систем как таковых. Здесь можно говорить о логике «вечного капитализма» (см. мою монографию «„Вечный капитализм“ и логика модерна»²). Это те стремления к власти и собственности, которые демонстрирует человеческая природа от древности до современности. На протяжении истории постоянно предпринимались попытки исправить человека в этом отношении. Философские системы и мировые религии пытались задать иной тип отношения между людьми, искоренить человеческий эгоизм. Но пока это исправление не реализовалось. Это надо иметь в виду, так как очень легко, находясь на платформе исправляющего (допустим,

² Беляев В. А. «Вечный капитализм» и логика модерна: Через критику концепции «Трёх великих трансформаций глобального капитализма». Книга 1: Методологические основания анализа. Первая и вторая фазы модернизации и глобализации. — М.: URSS, 2021; Беляев В. А. «Вечный капитализм» и логика модерна: Через критику концепции «Трёх великих трансформаций глобального капитализма». Книга 2: Третья фаза модернизации и глобализации. — М.: URSS, 2021.

христианского) мировоззрения критиковать западный мир за эгоизм. Как будто незападный мир в этом отношении чем-то отличается от западного.

4. Контр-западничество как критика модерна и миф духовно-нравственного превосходства России

Рассмотрим следующий параграф: «Душа и тело цивилизации». Вот содержание его первой части в тезисной форме.

Главная мысль Автора состоит в том, что Россия в русской общественной мысли редко понималась как самостоятельная цивилизация; скорее она осмыслялась через сложное, противоречивое отношение к Западу, стремление учиться у него, но не копировать его механически.

Понятие «цивилизация» пришло в Россию из Европы в XIX веке и сначала связывалось прежде всего с Европой, ее институтами, гражданским обществом, правовым государством, наукой и техническим прогрессом. При этом термин «культура» вошел в употребление позже. Для западников цивилизация означала европейский путь развития, а для славянофилов это понятие было подозрительным, потому что ассоциировалось с внешним, рациональным, буржуазным устройством жизни. Им ближе было понятие «просвещение» в религиозно-нравственном смысле.

И западники, и славянофилы, несмотря на различия, видели отрицательные стороны западной цивилизации. «Главным итогом ее развития стало для них „мещанство“ — диктатура обезличенной в своих желаниях и потребностях массы. Вот уж для кого буржуазный Запад никак не мог быть приравнен к христианской цивилизации. Цивилизация — да, но не христианская, а скорее антихристовая. Одержавший в ней победу „мещанский дух“ был для них даже не Западом, а его изменой самому себе, своим христианским началам и истокам. Отсюда и консервативное желание оградить Россию от „тлетворного влияния Запада“, и поиск „русской идеи“ в противоположность буржуазному партикуляризму и национализму, и обращение к социализму — от атеистического до христианского, от крестьянского до пролетарского»³.

Отсюда возник русский поиск собственного пути. Россия хотела взять у Запада лучшее, но избежать его недостатков и построить более справедливую, нравственную и человечную форму жизни. Автор признает, что в этом поиске было много утопизма, но именно он определил своеобразие русской культуры и ее духовную значимость.

Проанализируем сказанное.

Что можно увидеть в так выраженной позиции критиков западной «цивилизации»? Автор здесь использует слово «цивилизация» для обозначения тех аспектов современного мира, которые относятся к «посткультурной» революции. Я уже говорил о том, что Автор использует слово «цивилизация» в двух противоположных значениях. В одном случае «цивилизация» означает своеобразный социокультурный мир. В другом случае оно означает преодоление варварства. Причем под варварством Автор понимает социальную, политическую и экономическую неразвитость. С моей точки зрения, использование слова «цивилизация» во втором значении в разговоре о «русской цивилизации» скрывает важные аспекты.

Основная мысль, которую Автор хочет удержать, состоит в том, что в XIX — XX веках западный мир показал развитость в цивилизационном отношении, но одновременно продемонстрировал падение в духовно-нравственном отношении. Это падение было зафиксировано всеми русскими идеологами: и контр-западниками и самими западниками. Они увидели цивилизацию, но не христианскую, а антихристову. Для контр-западников XIX века система понятий, которая здесь используется, вполне адекватна задаче критики «цивилизации». Но для рефлексии начала XXI века эта система понятий выглядит архаичной, скрывающей принципиально важные дифференциации. Я уже говорил, что модерн нельзя описать как абстрактное

³ Теоретическая культурология. — М.: Академический Проект; Екатеринбург: Деловая книга; РИК, 2005. С. 200.

развитие цивилизации. Революция модерна — это фундаментальная социокультурная революция, суть которой можно описать с помощью системы идеально-типических переходов: 1) от «закрытого» общества-универсума к «открытому», 2) от «культурной» социокультурной архитектуры к посткультурно-интеркультурной, 3) от культуры «мостов к трансцендентному» и «человека пассивного» к культуре «прохождения через земную реальность» и «человека активного». Каждый из этих переходов является ответом на фундаментальный вызов негатива предыдущего состояния. Именно совокупность этих переходов образует ту социокультурную архитектуру, которую можно назвать модерном. Совокупность этих переходов образует то, что можно назвать западной цивилизацией. Но, как я уже говорил, это плохое название для них. Оно скрывает суть модерновой революции, которая непосредственно связана со средневековой религиозной культурой. В целом адекватней называть модерновую «цивилизацию» посткультурно-интеркультурной архитектурой. Если мы сделаем именно так, то у нас сразу же актуализируется то, что эта «цивилизация» основана на посткультурной революции, создающей глобальное пространство общечеловеческих принципов и жизненных форм. Это пространство предназначено для создания условий конструктивного сосуществования множества «культурных» систем.

Как в этом случае будет выглядеть контр-западническая идеология? Посмотрим на это через анализ модерновых переходов. Возьмём для начала переход к посткультурно-интеркультурной архитектуре. Как он будет выглядеть для контр-западников? Они не будут рассматривать его как ответ на важный жизненный вызов. Они не будут видеть интеркультурной архитектуры. Они не будут рассматривать посткультурную составляющую этой архитектуры как построение общечеловеческого мира, в рамках которого им надо располагать себя и Россию. Общечеловеческое в рамках модерновой посткультурной революции будет располагаться в рамках земной реальности. Поэтому общечеловеческий мир для контр-западников будет не более чем земным миром. Множество общечеловеческих жизненных форм будет рассматриваться как мировое «мещанство», отказ от духовных революций.

Что на это могли бы возразить условные западники, понимающие логику посткультурной революции? Они могли бы сказать: «Вы не видите всех тех негативных сторон духовных революций, которые продемонстрировала история. История наполнена мировыми нравственными революциями. Но это не просто абстрактные нравственные революции. Эти революции соединены с логикой социальной системности. Поэтому нравственные революции становятся борьбой социальных систем. И даже та борьба систем, которая инициирована материальными интересами, в этих системах обосновывается борьбой между духовными мирами. Если принять в качестве глобального вызова борьбу материализованных духовных миров, то ответом на нее будет именно самоограничение, признание того, что духовная борьба не должна превращаться в борьбу социально-материальных систем. Западный мир в его теперешнем состоянии является результатом такого признания. Эпоха религиозных войн после Реформации стала конкретным выражением вызова борьбы „культурных“, „духовных“ систем. Ответом на нее стала эпоха „духовного успокоения“, признания того, что борьба материализованных духовных миров является показателем не духовной высоты, а духовного срыва. Успокоенный таким образом человек воспринимается вами как „мещанин“, как тот, кто погружен в материальный мир. Вы не видите позитива западного „мещанства“, вы все еще находитесь во власти логики мировой духовной революции. Тем самым вы проходите мимо глобального вызова, создаваемого этой логикой. Вы создаете возможность повторения этого вызова».

Кроме того, вызов негатива «культурной» архитектур имеет и внутрисистемную размерность. Это вызов негатива «идеологического» общества. «Культурные» системы можно рассматривать как идеологические общества, в которых «сверху и для всех» установлена система предельных представлений о мире (мировоззрение) и институциональный контроль над сознанием. Для нерerefлексивного контр-западника Россия наполнена православными веру-

ющими. Этот факт воспринимается как результат определенной духовной направленности России. Но в «культурных» системах как идеологических обществах факт верования является продуктом институционального принуждения. Те, кто так или иначе оказывают сопротивление, становятся объектом социальных санкций. В этом направлении действует сам контекст «культурной» системы. Трудно быть неверующим или неправославно верующим в контексте, где все являются православными верующими. Если принять структуру идеологического общества в качестве глобального вызова, то ответом на него должно будет стать пост-идеологическое общество, в котором нет «сверху и для всех» установленного мировоззрения и институционального контроля над сознанием. В нем должна быть установлена «пост-идеологическая идеология», суть которой состоит в создании системы конструктивного сосуществования представителей различных мировоззрений. В той мере, в какой современный мир оказывается построенным на пост-идеологическом основании, он выглядит отказавшимся от мировых духовных революций, от всех возможных видов принуждения к определенному мировоззрению. Это можно рассматривать как негативное качество. Нерелексивные контр-западники именно так и делают. Стоит задать вопрос: является ли Россия XIX — XX века идеологическим обществом? Можно говорить о степени проявленности тех признаков идеологизированности, о которых я сказал. Но в достаточной степени очевидно, что Россия в указанный период является идеологическим обществом.

Итак, западное «мещанство» в позитивном смысле является ответом на вызов «культуры» как идеологического общества. Если это считать негативным феноменом, то такая позиция будет означать готовность воспроизводить идеологическое общество. Автор пишет: «Для всей русской мысли свойственно двойственное отношение к Европе, сочетавшее в себе признание ее несомненных заслуг в области науки, техники, народного просвещения, политических свобод с неприятием выродившейся в „мещанство“ цивилизации... Это и послужило причиной русского поиска собственного пути развития. Взять у Запада все ценное, но не повторять его, а пойти дальше — в сторону более справедливой, гуманной, нравственно оправданной формы жизни — так можно определить смысл этого поиска. Россия как бы искала для себя путь модернизации, не отрицающий опыт Запада, но и не слепо копирующий его. Можно много говорить об идеализме и утопизме такого поиска, но именно он определил культурное своеобразие России, ее духовное величие»⁴. В этой декларации практически нет отрицательных характеристик. Но чем реально оказался поиск и построение «более справедливой, гуманной, нравственно оправданной формы жизни»? Это очень хорошо видно на примере построения Советской России. Построение «нравственно оправданной формы жизни» превратилось в гражданскую войну. И эта война может быть вполне охарактеризована как идеологическая, даже религиозная. Это означало, что противоборствующие стороны рассматривали друг друга как противников мировой истины. Во всяком случае, со стороны большевиков было именно так. Во имя этой истины можно было приносить любые жертвы. Не только во время гражданской войны, но и во время последующего социокультурного строительства. Сталинистский период СССР — это (в одном из своих источников) выражение мировой духовно-нравственной революции, которая превращается в непримиримую борьбу с врагами веры. Советская идеология не просто хотела преодолеть негативные черты западной цивилизации. Она хотела именно мировой духовно-нравственной революции, хотя духовность и нравственность понимались исключительно секулярно. Отсюда аскетизм советского общества. Оно не должно было погружаться в материальное благополучие. Его целью должно было становиться духовное движение. Это и стало одним из спецификаций того кризиса, который охватил поздний СССР. С одной стороны, идеология провозглашала атеистическое и материалистическое мировоззрение. А с другой стороны, идеология утверждала духовно-нравственный аскетизм. Нужно было двигаться к глобальной

⁴ Теоретическая культурология. — М.: Академический Проект; Екатеринбург: Деловая книга; РИК, 2005. С. 200.

нематериальной цели. Советская система, не сумев конкурировать с Западом относительно социально-материальных форм жизни, утверждала пафос духовно-нравственного превосходства над ним.

В этом смысле можно прочертить линию, соединяющую средневековье и XX век. Еще тогда, когда западный мир не был современным, допетровская Русь утверждалась на принципе духовно-нравственного превосходства над ним. Православная вера как таковая давала такое основание. После падения Византии русское самосознание утвердилось на идее Москвы — Третьего Рима. В этом пока что не было ничего больше традиционного «культурного» самосознания, того самого, ответом на которое и станет модерн. Логика такого самосознания держится на представлении, что твоя социокультурная система основана на истинном мировоззрении, по отношению к которому все остальные мировоззрения являются его антагонистами. В этом смысле православие противопоставляла себя не только католицизму и протестантизму, но и всем другим верованиям. Отношение к Западу как к истинностному антагонисту можно было выразить практически так же, как это делали контр-западники XIX века. Уже в позднем средневековье, эпохе Возрождения и Реформации можно было увидеть разницу между отношением православия и католицизма-протестантизма к материально-социальному миру. Запад уже тогда выглядел как слишком погруженный в материальное. XIX век, по сути, не ввел в этом отношении ничего принципиально нового. На всем протяжении развертывания модерна можно было видеть контр-модернистское противостояние. Это противостояние выражалось не только в России. Оно выражалось во всех странах, которые так или иначе могли себя противопоставлять «бездуховной цивилизации». Для России странами, принадлежащими к этой цивилизации, были все западные страны. Для ряда западных стран (например, Германии, Италии и Испании) в этот список могли входить Англия и Франция. В той мере, в какой самосознание этих «культурных» стран в XIX веке было в целом контр-модернистским, они поддерживали ту же самую логику «духовно-нравственного превосходства» над Западом. Вполне можно утверждать, что это было именно контр-модернистским вариантом самосознания. С этим типом самосознания сочетался тот аспект социокультурного самосознания, который исходил из понятия «нация». Подъем национального самосознания в XIX веке был связан с формированием национальных государств. Национализм действовал генерализирующим образом по отношению к внутрисистемному плану: нужно было создавать принципы и институты единой нации. Он же действовал индивидуализирующим образом во внесистемном отношении. Каждая нация утверждала себя как специфический мир, непохожий на другие миры. Но националистический и контр-модернистский типы самосознания легко сочетались. При этом получалось интегральное самосознание, которое: 1) утверждало свой специфический культурный мир и 2) утверждало свой культурный мир как выделенный. Если иметь в виду, что контр-модернистская выделенность по отношению к условному Западу задавалась как духовно-нравственное превосходство, то именно это превосходство в итоге и утверждалось. Во второй половине XIX — первой половине XX века можно было видеть ряд идентификаций, которые показывали именно это сочетание: акцент на своей специфичности и одновременно утверждение своего превосходства.

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «Литрес».

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

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