

**ГОСУДАРСТВЕННОЕ ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ
КУЛЬТУРЫ
ЛУГАНСКОЙ НАРОДНОЙ РЕСПУБЛИКИ
«ЛУГАНСКАЯ ГОСУДАРСТВЕННАЯ АКАДЕМИЯ КУЛЬТУРЫ И
ИСКУССТВ ИМЕНИ М. МАТУСОВСКОГО»**

На правах рукописи

ИЩЕНКО НИНА СЕРГЕЕВНА

**ЗАКОНОМЕРНОСТИ ТРАНСФОРМАЦИИ РУССКОЙ
КУЛЬТУРЫ В ПРОЦЕССЕ МОДЕРНИЗАЦИИ**

Специальность 09.00.13 – философская антропология, философия
культуры

Диссертация на соискание научной степени
кандидата философских наук

Научный руководитель

Суханцева Виктория Константиновна, доктор философских наук, профессор, заслуженный деятель науки и техники Украины

Патерыкина Валентина Васильевна,
доктор философских наук, профессор

Луганск – 2019

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	3
РАЗДЕЛ 1. ТРАНСФОРМАЦИИ СОЦИОКУЛЬТУРНЫХ СИСТЕМ.....	12
1.1. Чувственно-символический принцип интеграции социокультурного пространства	12
1.2. Трансмиссия культуры в социокультурном времени	27
1.3. Условия сохранения культурной идентичности в социокультурных трансформациях	44
Выводы к разделу 1	53
РАЗДЕЛ 2. ФОРМИРОВАНИЕ МОДЕРНОСТИ В МЕЖКУЛЬТУРНОЙ КОММУНИКАЦИИ	56
2.1. Межкультурное взаимодействие социокультурных систем	56
2.2. Механизмы межкультурной коммуникации	68
2.3. Модерность как предмет межкультурной коммуникации	81
Выводы к разделу 2	92
РАЗДЕЛ 3. ФОРМИРОВАНИЕ РУССКОЙ МОДЕРНОСТИ.....	97
3.1. Архетипические основания зарождения модерности в Европе	97
3.2. Архетипические основания формирования русской модерности	119
3.3. Воссоздание русского культурного архетипа в социокультурной трансформации	138
Выводы к разделу 3	159
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	166
СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ	170

Введение

Актуальность темы исследования. Трансформации культуры представляют собой единственный способ существования исторического процесса. В настоящее время все многообразие культур вовлечено в межкультурную коммуникацию, и межкультурное взаимодействие стало ключевым фактором трансформации культур. Межкультурное взаимодействие создает новые связи между разными народами, но в то же время приводит к культурным конфликтам, которые проявляются в виде терактов, геноцида, войн.

Россия участвует в активном межкультурном взаимодействии с различными культурными регионами, включая западноевропейский. В ходе этого взаимодействия вопрос выживания для русской культуры – выработать собственную социокультурную стратегию, позволяющую сохранить идентичность и при этом реализовать изменения, ведущие к модернизации.

Активизация межкультурного взаимодействия в Новое время произошла под влиянием стран европейского культурного региона, которые инициировали процессы межкультурной коммуникации как один из коммуникаторов. Процессы межкультурного взаимодействия в европейских культурах осмысляются в теории модернизации.

Согласно классической теории модернизации, выработанной в Европе на протяжении XVIII–XIX вв., модернизация – это трансформация общества из традиционного и архаичного, основанного на мифе и религии, в общество модерна, которое основано на рациональности и научности. В теоретических концепциях того времени в идеальном обществе модерна социальное неравенство и нищета, болезни и необразованность, угнетение и война являются следствием иррационального поведения и потому невозможны.

Классическая теория модерности предполагала полную модернизацию всех обществ Земли под влиянием стран Западной Европы. Однако две

мировые войны и многочисленные срывы модернизации в неевропейских странах продемонстрировали несоответствие классической теории модерности эмпирическим фактам и побудили искать ей альтернативу. В последние десятилетия создано несколько теорий межкультурного взаимодействия, в которых положительно оценивается роль автохтонных культурных универсалий традиционных обществ, коммуницирующих с модерными обществами западноевропейского культурного региона. Одной из перспективных теорий такого рода является теория множественных модерностей.

Россия активно взаимодействует с обществами европейского культурного региона, начиная с периода петровских преобразований и до наших дней. Трансформация русской культуры в процессе этого взаимодействия приводит к формированию собственной русской модерности, конкретные закономерности развития которой исследуются в данной работе.

Степень разработанности проблемы исследования. Наиболее значительные обобщающие работы по трансформациям русской социокультуры за все время ее существования созданы И. В. Ионесовым, Л. В. Мельниковой, Ю. В. Никуличевым. Анализ трансформаций русской культуры в разные периоды, начиная с XVII века, проведен в трудах Ю. М. Лотмана, С. А. Нефедова, А. А. Панченко, А. М. Панченко, Б. А. Успенского. Современная русская культура и социальная структура российского общества анализируются в работах С. Г. Кара-Мурзы, Е. В. Силиной. Культурные процессы в российском обществе являются объектом изучения Е. В. Андриенко, А. П. Воеводина, В. П. Гриценко, В. Ю. Даренского, В. Д. Исаева, И. И. Кального, Е. А. Капичиной, Н. И. Лапина, А. Ю. Лустенко, В. Г. Немировского, А. В. Немировской, В. В. Патерыкиной, А. И. Смолика, В. К. Суханцевой, А. Н. Тарасова, С. В. Хоружей.

Трансформации русской культуры происходят в контексте межкультурной коммуникации с европейскими культурами. Народы европейского культурного региона предлагают другим субъектам

коммуникации в качестве предмета коммуникации теорию и практику модерности. Классическая теория модерности разработана в трудах М. Вебера (анализируется Р. Г. Браславским, К. Левитом). Философские обоснования теории прогресса, который завершится модернизацией всех обществ нашей планеты, заложены в философии абсолютного духа Г. В. Ф. Гегеля, разрабатываются в концепции вечного мира И. Канта.

В классической теории модерности все общества планеты, независимо от истории их предшествующего развития, должны трансформироваться из традиционных в общества модерна. В результате модернизации на планете установится однородная культурная среда, в которой доминирует европейская или порожденная ею американская культура. Эта теория получила распространение как теория гомогенизации. На ее основе развилась идеология глобализации, утверждающая, что весь мир с его культурным разнообразием движется к миру единой западной культуры. Теория глобализации изложена в трудах У. Бека на рубеже XX–XXI вв.

Критика теории глобализации привела к возникновению в настоящее время альтернативных теорий межкультурного взаимодействия.

Последние представляют собой теории глокализации, гибридизации, единства в многообразии и множественных модерностей. Глокализация анализируется в работах Р. Робертсона, В. Роудометофа. Концепция гибридизации изложена в трудах Я. Н. Питерсе, в применении к незападным странам теория гибридизации конкретизируется в моделях метиссажа Р. Бабьера. Концепция единства в многообразии предложена современным английским социологом Дж. Деланти. Теория множественных модерностей разрабатывается в трудах Й. Арнасона, Р. Г. Браславского, А. В. Иванова, М. В. Масловского, В. Г. Федотовой, Ш. Эйзенштадта.

В рамках теории множественных модерностей межкультурная коммуникация России и стран европейского культурного региона приводит к формированию русской модерности в результате трансформаций русской культуры. Межкультурное взаимодействие изучают российские авторы

Г. А. Аванесова, А. В. Арутюнов, В. П. Большаков, В. М. Дианова, С. Н. Иконникова, А. П. Садохин. Межкультурное взаимодействие России с европейскими странами в Новое время происходит в режиме диалога культур, структура которого была описана Ю. М. Лотманом и Б. А. Успенским.

Трансформации русской культуры в процессе модернизации идут с сохранением культурной идентичности, которая обеспечивается трансляцией русского культурного архетипа. Культурным архетипом русской культуры является «святое царство», ставший предметом исследования в работах И. А. Василенко, В. Н. Топорова. Архетип «святое царство» встречается, как утверждает В. Н. Топоров, у всех индоевропейских народов, в том числе у народов Западной Европы, где он реализован наряду с архетипом фаустовского человека, который впервые был проанализирован О. Шпенглером.

Объект исследования – трансформация русской культуры в процессе межкультурного взаимодействия.

Предмет исследования – закономерности трансформации русской культуры в процессе модернизации.

Цель исследования – определить влияние архетипических оснований на трансформацию русской культуры.

Достижение поставленной цели предполагает реализацию следующих **задач**:

- определить принцип интеграции социокультурного пространства;
- установить закономерности трансмиссии культуры;
- уточнить понятие социокультурной трансформации;
- создать типологию межкультурного взаимодействия социокультурных систем;
- разработать типологию механизмов межкультурной коммуникации социокультурных систем;
- идентифицировать предмет межкультурной коммуникации европейских культур в межкультурном взаимодействии;

- обнаружить культурные основания европейской модерности;
- найти культурные основания русской модерности;
- выявить архетипические основания социокультурных трансформаций русской социокультуры в межкультурной коммуникации.

Научная новизна исследования. В работе исследована общая закономерность трансформации русской культуры, заключающаяся в воспроизводстве культурного архетипа святого царства на основе панхронной памяти в процессе модернизации. В диссертации показано, что культурный архетип представляет собой чувственно-символический принцип интеграции социокультурного пространства. Исследовано понятие социокультурной трансформации, которая представляет собой направленные социокультурные изменения, затрагивающие всю социокультурную систему и приводящие в результате к качественному изменению социокультуры с сохранением ее идентичности.

Важнейшим фактором социокультурных трансформаций является межкультурное взаимодействие. В диссертационной работе представлена типология межкультурного взаимодействия социокультурных систем, разработана типология механизмов межкультурной коммуникации. Найден предмет межкультурной коммуникации стран европейского культурного региона с русской культурой, определены культурные архетипы европейских культур и русского социокультурного пространства, проанализированы архетипические основания возникновения европейской и русской модерности.

Теоретическая и практическая значимость исследования состоит в том, что для прогнозирования стратегий развития процессов социокультурной трансформации этнокультурных общностей в условиях глобального мира необходим анализ закономерностей интеграции социокультурных систем, трансмиссии культуры, а также механизма межкультурного взаимодействия социокультурных систем. Использование категории культурного архетипа для анализа процессов межкультурной коммуникации позволяет привлечь материал философской антропологии для изучения межкультурного взаимодействия

современных обществ. Результаты исследования могут быть применены при культурологической экспертизе объектов культурной памяти, имеющих решающее значение для трансмиссии культуры и сохранения культурного архетипа общества.

Материалы работы могут быть использованы для создания информационной стратегии освещения культурных конфликтов, а также для анализа действий противоборствующих сторон и их методов, для экспертизы информационной и культурной деятельности различных субъектов информационного пространства России и мира, для противодействия манипулятивным технологиям внедрения тоталитарных идеологий, которые возникли в Европе на основании европейского культурного архетипа. В работе предлагаются теоретические основания для создания методики определения и прогнозирования культурных угроз, возникающих в межкультурной коммуникации.

Данные диссертации найдут применение в учебных курсах «Философская антропология», «Философия культуры», «История культуры», «Теория культуры», «История русской культуры», «Межкультурная коммуникация», «Основы межкультурного взаимодействия в современном мире» для студентов средних специальных и высших учебных заведений по философскому и культурологическому направлениям подготовки.

Методология и методы исследования. Методология культурологического исследования не сводится к комплексу методов, а требует определения концепции культуры и символа. Для достижения этой цели в работе используются философские, общенаучные и специальные методы исследования, включая принцип соответствия мышления действительности и принцип восхождения от абстрактного к конкретному.

Методологической основой исследования такого сложного объекта, как общество и его культурные трансформации, является сложившийся в современном гуманитарном знании социокультурный подход, учитывающий антропологическое измерение культуры.

Межкультурное взаимодействие и межкультурная коммуникация социокультурных систем требуют наряду с информационным анализом применения компаративистского подхода и теоретико-культурологической методологии.

Формирование русской модерности в процессе межкультурной коммуникации со странами европейского культурного региона анализируется с помощью философско-культурологической и историко-культурологической методологии.

Положения, выносимые на защиту:

1. Чувственно-символическим принципом интеграции социокультурного пространства является культурный архетип.

2. Социокультурное время является инструментом экспликации культурной памяти, на основе которой происходит трансмиссия культуры.

3. Социокультурная трансформация представляет собой направленные изменения, затрагивающие всю социокультурную систему, с сохранением ее идентичности.

4. Типология межкультурного взаимодействия социокультурных систем отличается от типологии взаимодействия на уровне малых социальных групп. Разработана следующая типология взаимодействия социокультурных систем: сосуществование, культурный синкретизм, столкновение культур.

5. Механизмы межкультурной коммуникации социокультурных систем выстраиваются в следующий ряд: заимствование инокультурных элементов, изоляция, диалог культур.

6. Предметом межкультурной коммуникации стран европейского культурного региона с другими культурами является теория и практика модерности.

7. Архетипическими основаниями европейской модерности являются культурные архетипы «святое царство» и «фаустовский человек».

8. Архетипическим основанием русской модерности является архетип «святого царства».

9. Закономерностью трансформации русской культуры в процессе модернизации является сохранение русского культурного архетипа святого царства и воссоздание его в процессе диалога культур со странами европейского культурного региона.

Степень достоверности и апробация результатов. Достоверность полученных результатов обусловлена методологией исследования. Теоретические и практические положения и выводы представляют собой результат самостоятельной авторской работы. Апробация полученных результатов была осуществлена на международных и республиканских научных и научно-практических конференциях.

Основные положения работы были вынесены для обсуждения на следующих научных и научно-практических конференциях: Международной научно-практической конференции «Русский мир, православие, церковь и государство в XXI веке» (Луганск, 2015); IV Международной научно-практической конференции «Электронное информационное пространство для науки, образования, культуры» (Орел, 2016); Международной научно-практической конференции «Проблема человека в философском и теологическом дискурсах» (Луганск, 2017); X Открытых республиканских Матусовских чтениях (Луганск, 2017); Международной научной конференции студентов и молодых ученых «Донецкие чтения – 2017: Русский мир как цивилизационная основа научно-образовательного и культурного развития Донбасса» (Донецк, 2017); Днях науки – 2017 (Луганск, 2017); Международной научно-практической конференции «Современная культура и образование: история, традиции, новации» (Луганск, 2017); IV Республиканской очно-заочной научно-практической конференции «Чтения молодых ученых» (Горловка, 2018); XI Открытых республиканских Матусовских чтениях (Луганск, 2018); I Междисциплинарной научной конференции с международным участием «Текст и коммуникация в пространстве культуры» (Симферополь, 2018); Международном научном форуме «Образование. Наука. Культура» (Гжель, 2018); Днях науки – 2018 (Луганск, 2018);

I (IX) Международной научно-практической конференции «Межкультурные коммуникации и миротворчество» (Тюмень, 2018); VI Всероссийской научно-практической конференции «Электронное информационное пространство для науки, образования, культуры» (Орел, 2018); круглом столе «Диалектика свободы человека» (Москва, 2018); Международном научном форуме «Образование. Наука. Культура» (Гжель, 2019); круглом столе «Развитие современного мира от индивидуальной свободы к свободе всеобщей» (Москва, 2019); II (X) Международной научно-практической конференции «Межкультурные коммуникации и миротворчество» (Тюмень, 2019); XII Открытых республиканских Матусовских чтениях (Луганск, 2019); круглом столе «Справедливое жизнеустройство как основа осуществления подлинной свободы» (Москва, 2019); Международной научной конференции «Проблемы социализации личности в современном обществе» (Луганск, 2019).

Публикации. Основные положения работы отражены в 36 публикациях, среди них 6 статей, опубликованных в рецензируемых научных журналах, утвержденных ВАК ЛНР, 9 публикаций в профессиональных журналах и научных сборниках, 21 публикация в сборниках материалов научных республиканских и международных конференций.

Структура работы. Диссертация состоит из введения, трех разделов (по три подраздела), заключения, библиографии, которая насчитывает 207 источников. Полный объем диссертации – 192 страницы (169 – основной текст).

РАЗДЕЛ 1. ТРАНСФОРМАЦИИ СОЦИОКУЛЬТУРНЫХ СИСТЕМ

1.1. Чувственно-символический принцип интеграции социокультурного пространства

Общество представляет собой самый сложный из объектов, которые изучают гуманитарные науки. Содержательный аспект жизни общества выражается в культуре этого общества. Культурная деятельность всегда имеет социальный аспект, а социальные нормы являются частью культурных. Эти взаимосвязанные стороны жизнедеятельности человека объединяет социокультурное пространство. Социокультурное пространство – это способ представить общество в единстве его социальных и культурных аспектов. Такая целостность рассматривается как социокультура, а системное единство всех ее элементов представляет собой социокультурную систему или социокультурный континуум.

Рассмотрим ближе, что такое культура и как она реализуется в социальном и культурном пространстве общества.

Понятие культуры является базовым для целого ряда гуманитарных наук. Из определения культуры следуют основные теории культурологии, этнологии, этнографии, философии культуры и философской антропологии.

На современном этапе в науке существует более пятисот определений понятия культура [129 с. 659], некоторые исследователи полагают, что их не менее восьмисот [36, с. 38] или более тысячи [45, с. 16].

Впервые слово «культура» употреблено не в прямом своем смысле «возделывание сельскохозяйственных растений» в работе Цицерона «Тускуланские беседы» [36, с. 33], которая подытоживала его занятия философией и была написана в 45 г. до н. э. в период правления Цезаря, когда бывший помпеянец Цицерон вынужден был отойти от политики. Вот это знаменитое место: «...А чтобы продолжить сравнение, добавлю: как плодородное поле без возделывания не даст урожая, так и душа. А

возделывание души – это и есть философия: она выпалывает в душе пороки, prepares души к приятию посева и ввергает ей – сеет, так сказать – только те семена, которые, вызрев, приносят обильнейший урожай» [196, с. 252]. Из этого первоначального сравнения до наших дней сохранилось только общее направление мысли, представление о культуре как о человеческой деятельности, нацеленной на связь с неприродным, идеальным миром, который на данном этапе развития гуманитарных наук можно интерпретировать как недетерминированную биологически сферу доступных человеку смыслов.

Потребность в понятии культуры возникает в XVIII веке, когда результаты Великих географических открытий стали активно осмысляться в европейской гуманитарной науке. XVIII – XIX вв. – время господства линейного взгляда на историю, который выражается в прогрессизме, в представлении о том, что все народы должны пройти одни и те же стадии развития, повторяя путь европейских, так называемых исторических народов. В это время культура по большей части понимается как развитость, продвинутость на едином для всех пути, как то, что мы сейчас назвали бы цивилизованность и воспитанность, но отмечаемые по единой для всех народов шкале. В этом ключе трактуют культуру Вико, Гердер и особенно Монтескье в XVIII в., а в XIX в. делаются первые попытки использовать это понятие как научный термин в работах сторонников эволюционистского направления (К. Маркс, Л. Г. Морган, Г. Спенсер, Э. Б. Тайлор) [129, с. 659].

Наибольшее распространение понятие культура получает в XX веке. Этот термин пробивает себе путь в полемике с эволюционистами и прогрессистами, чьи позиции были значительно поколеблены двумя мировыми войнами, в ходе которых европейские, то есть самые прогрессивные и культурные народы убивали друг друга и уничтожали собственные культурные достижения.

Несмотря на глобальные потрясения XX века и включение множества народов в единую культуру человечества, культурный стандарт по-прежнему задается европейским культурным регионом, и гуманитарных наук это касается в первую очередь. Поэтому разочарование европейцев в своих прежних

основаниях привело к появлению и расцвету наук о культуре, в частности культурологии и культурной антропологии. Работы К. Клакхона, Б. Малиновского, А. Редклифф-Брауна, П. А. Сорокина, Л. Уайта, М. Дж. Херсковица, оказались востребованы вследствие прихода постмодерна на смену модерну и связанному с ним историческому оптимизму.

В предметном содержании понятия культура выделяются два устойчивых предиката: быть содержанием социальной жизни людей и быть созданным искусственно [129, с. 662]. Все феномены, каким бы то ни было образом имеющие отношение хотя бы к одному из этих предикатов, являются культурными.

Таким образом, существует два основных способа рассматривать культуру общества как целого. Один подход базируется на социальном действии, а другой – на изучении культурных фактов, то есть предметов разного рода, созданных людьми.

Социальным действием Макс Вебер называет любое действие человека, которое для него имеет смысл и соотносится с действиями других людей [30, с. 603]. Социальное действие реализуется в социуме. Российский философ и социолог А. Г. Дугин определяет социум как то целое, дробление которого в пределе дает индивида [57, с. 25]. Социум обладает свойствами, которые не выводятся из свойств отдельного индивида, и для работы с этими характеристиками вводится понятие культуры как конститuenty социального действия.

В американской культурной антропологии XX века культура понималась как особая форма поведения людей [см. напр. 107, с. 17]. На данном этапе развития культурной антропологии считается, что любая форма поведения человека в обществе является культурной. Даже те виды поведения, которые отрицают культурные нормы и стремятся их разрушить, все равно определяются культурой, против которой они выступают. Только в рамках культуры могут существовать такие явления как антисистема или контркультура [84, с. 79 – 80].

Школа социальных действий и систем Т. Парсонса считает культурное всего лишь одним из срезов социального действия. Культурное позволяет анализировать ценности общества, так же как биологическое позволяет анализировать потребности организма, психологическое выполняет ту же функцию для нужд индивида, социальное используется для анализа общественных институтов [129, с. 661].

Системный подход к культуре реализован в работах антропологов К. Клакхона, А. Кребера, Л. Уайта и др. В рамках системных представлений считается, что категория «общество» характеризует структурный аспект совместной жизни людей, а категория «культура» указывает на содержательное наполнение этой жизни. Хотя культура материализована во множестве объективированных форм, созданных в прошлом и существующих в настоящем, реально культура существует только во взаимодействии различных субъектов [129, с. 662], то есть в социальном действии.

Социальное действие осуществляется различными социальными общностями, функционирующими в рамках какого-либо социума. М. И. Еникеев определяет социальную общность как совокупность индивидов, которая приобретает целостность как субъект определенного социального действия [59, с. 226]. Развитая структурированная форма социальной общности называется социальной группой. Особенностью социальной группы является устойчивая внутригрупповая организация, обеспечивающая достижение общих социально-значимых целей группы. Основная функция социальной группы – регуляция поведения людей для реализации интересов группы [59, с. 228].

Культура при таком подходе выступает как система норм, ценностей и культурных феноменов, обеспечивающих единство действий разных социальных групп, формируя тем самым социум как единое целое. Единицами исследования в данном случае выступают типы социального взаимодействия, которые исторически сложились в данном обществе, а также механизмы их сохранения и воспроизводства.

Нормы, ценности и образцы социального действия, которые разными способами регулируют все виды человеческих отношений в каком-то обществе, можно анализировать с помощью категории социального пространства, которое дает срез социальной структуры общества в данный момент.

Представление об обществе как о пространстве лежит в основе социальных наук. Прежде чем исследовать социальную динамику, в социологии выделяют постоянную часть общества и описывают ее как синхронный срез, единовременную картину. Такое статическое изображение общества представляет собой социальную структуру и анализируется как социальное пространство [57, с. 172].

Социальное пространство – это система социальных отношений между людьми данного общества [161, с. 29]. Социальное отношение не является субъективным, это объективная структура, существующая независимо от воли и сознания людей. Социальное отношение можно рассматривать как механизм, статистически порождающий наличное распределение различий в социальном пространстве [81]. Основными социальными отношениями, которые конструируют социальное пространство, являются отношения собственности и производства [20, с. 221].

Социальное пространство не является простой совокупностью мест и положений [Там же]. Оно характеризуется структурностью, протяженностью, сосуществованием и координацией имеющихся в нем элементов [197, с. 50].

Социальное пространство является результатом целого ряда действий, совершенных в прошлом [96, с. 84]. Эти действия определяются социальными отношениями и совершаются различными субъектами социального действия, имеющими систематически взаимосвязанные свойства [27, с. 76]. Позиция данного субъекта в социальном пространстве определяется его позициями в различных системах – экономической, культурной, социальной и символической [26, с. 16]. Перемещение в социальном пространстве требует усилий, выражается в совершенной работе и измеряется затраченным

временем. Расстояние в социальном пространстве также измеряется временем [26, с. 18].

Структура социального пространства складывается из устойчивых зон человеческих взаимоотношений, которые определяются в различных контекстах: как взаимодействие индивида с миром и как социальное взаимодействие с окружающими людьми, по крайней мере, в трех кругах – ближайшем, близком; приближенном; дальнем [90, с. 108]. Свойства социального пространства определяются его структурой. Многообразием социальных отношений (родственные, служебные, соседские и так далее) обусловлена многомерность социального пространства [161, с. 29].

Таким образом, структура социальных отношений данного общества представляет собой его социальное пространство.

Второй подход требует анализировать совместную деятельность людей с точки зрения созданных людьми искусственных объектов, которые называются культурными фактами. Другое название культурного факта – культурный объект [131, с. 398].

Культурные факты создаются в процессе развития любой культуры, и делятся на артефакты, являющиеся материальным продуктом человеческой деятельности, и ментифакты – ценности, цели, когнитивные модели, технологии, нормативные образования и так далее.

В современной культурной антропологии артефакт признается единицей анализа культурных аспектов общественной жизни и определяется как материальный продукт человеческой деятельности, то есть орудие, сооружение, средство и так далее [152, с. 350]. Однако опыт человечества показывает, что облик культуры и человека определяется не столько материальными предметами, сколько идеальным миром: правила поведения, социального взаимодействия, освоения природы носят нематериальный характер. Для обозначения таких объектов, как нормы и ценности, паттерны и парадигмы, эстетические и социальные идеалы предлагается использовать термин

ментифакт. Таким образом, культурный факт существует в социокультурном пространстве либо как артефакт, либо как ментифакт.

Второй подход к определению культурных фактов предполагает, что к артефактам относятся не только материальные предметы, но также объекты сферы идеального и символического, нормы и ценности, парадигмы и паттерны поведения [132, с. 363].

Таким образом, культурный факт представляет собой элементарную единицу изучения культуры, и все прочие искусственные образования могут быть сведены к системам артефактов, ментифактов или их комбинаций [Там же].

Искусственный характер деления на материальные и ментальные объекты, и соответственно на материальную и духовную культуру осознается разными исследователями. В частности, Ю. М. Резник прямо выступает против номиналистической традиции отрицать онтологический приоритет идеального: «...чтобы познать культуру и ее структуру, необходимо, наконец, освободиться от предубеждения, что следует различать «материальную культуру» и «духовную культуру». Культура всегда духовна, а точнее – идеальна. Предметы и формы культуры имеют идеальную природу и символическое материальное или предметное воплощение... В состав культуры входят не сами предметные формы или компоненты деятельности как таковые, а типичные способы поведения и мышления, при помощи которых эта деятельность конструируется и направляется...» [151, с. 677].

При втором подходе к анализу культуры используется понятие культурной единицы. Культурная единица – это социальная общность, о которой можно говорить как о некоем целом [132, с. 368]. Культурная единица состоит из культурного ядра, субкультур и маргинальных групп [132, с. 369]. В отечественной культурологии наряду с термином культурная единица используется также термин культурная система или культурная конфигурация. Таким образом, культурная система представляет собой культурный коррелят социальной группы.

Для характеристики культурных систем используются такие категории как культурная черта, паттерны культуры (культурные темы), а также эстетические идеалы.

Культурная черта – это характеристика культуры, выраженная в способе деятельности, эстетических идеалах, суждениях о реальности, определенных ритуалах и сопровождающих эту деятельность артефактах. Культурная черта воспроизводится в рамках культуры из поколения в поколение [132, с. 367].

Паттерн культуры представляет собой устойчивую систему культурных черт, выражающую стереотип поведения, сложившийся в рамках данной культуры. Паттерн включает в себя механизм воспроизведения специфических для культуры характеристик. Паттерны осваиваются каждым человеком данной культуры в процессе социализации и применяются в зависимости от индивидуальных предпочтений в ходе повседневной жизни. Культурные паттерны могут обозначаться с помощью особых культурных категорий: привычное, повседневное, значительное, чудесное, телесное и так далее.

Паттерн иначе называется культурной темой. Культурные темы отличаются в разных культурах. Одни культуры построены вокруг таких тем, как социальная справедливость и меритократия, в других культурах конституирующее значение имеют индивидуальная ответственность, денежный успех и свобода выбора, существуют культуры, где базовой является культурная тема воинской доблести и так далее [91, с. 33]

Культурная тема выделяет, объединяет и воспроизводит во времени свойственную данному обществу систему представлений о ключевых, важных для самоидентификации моментах, к которым относятся нерешенные проблемы общественной жизни, видение прошлого, общественные идеалы [132, с. 368]. Культурные темы составляют основу для консолидации разных социальных групп в кризисных ситуациях, поэтому культурные темы присутствуют во всей истории данного общества до тех пор, пока оно сохраняет свою культурную идентичность. Культурные темы актуализируются в периоды общественных

потрясений, революций, социальных взрывов, но наличествуют в общественном сознании постоянно в виде устойчивой системы ментифактов.

Определяющую роль в культуре играет эстетическая деятельность, в ходе которой происходит формирование, выработка и трансляция в обществе социально-значимых эмоций путем участия индивидов в эстетических процессах, которые представляют собой целенаправленное знаково-символическое (искусственное) моделирование социальных эмоций. Эстетическим идеалом может быть любой социально-политический, нравственный, религиозный идеал, оформленный (изображенный) эстетически в художественно-образной форме в искусстве [35, с. 129]. В эстетическом идеале выражаются эмоциональные нормы, принятые в данном обществе и влияющие на социально-значимое поведение людей.

Таким образом, для культурной системы характерны устойчивые совокупности культурных тем и эстетических норм, которые воспроизводятся во времени. Максимальная концентрация и взаимосвязанность культурных систем или конфигураций представляет собой ядро культуры. Воспроизводство культурного ядра обеспечивает сохранение культуры во времени (трансмиссию культуры) [171, с. 234]

Кроме ядра в состав культуры входят субкультуры, которые имеют собственные культурные черты, не противоречащие содержанию культурного ядра. Субкультуры также могут особым образом комбинировать присущие ядру культуры культурные черты, однако культурные темы и конфигурации субкультура всегда берет из ядра. Маргинальные группы представляют собой особые субкультуры, реализующие культурные темы, которые противоречат содержанию культурного ядра. Взаимодействие этих культурных подсистем с ядром культуры обеспечивает богатство и разнообразие бытующих в обществе культурных форм, появление новых культурных черт и норм культуры вместо старых, а также изменение культуры с сохранением ее культурного ядра.

Для анализа культуры разных культурных систем, вплоть до целого общества, используют понятие культурного пространства. Категория

культурного пространства рядоположна с категорией культуры, связана со всеми другими категориями культурологии и выступает по отношению к ним как более широкое и интегрирующее понятие [197, с. 51].

Культурное пространство – это система культурных фактов данной культуры. Важно подчеркнуть, что культурное пространство не простоместилище культурных фактов, а динамическая система взаимодействующих элементов. Иногда культура и культурное пространство практически отождествляются, однако основной акцент при анализе культурного пространства делается на соотношении и взаимодействии его элементов и на осмыслении его границ [197, с. 52].

Культурное пространство крайне неоднородно и складывается из множества подпространств. Оно имеет территориальную протяженность, в нем выделены культурные центры и периферия, столицы и провинции, городские и сельские поселения [171, с. 438]. Таким образом, культурное пространство центрируется географически, хотя не сводится к географическому пространству [195, с. 11].

Культурное пространство сочетает в себе историческую преемственность, непрерывность и дискретность. Оно создано многовековой деятельностью человека, однако обращаясь к культурному пространству, мы рассматриваем эту деятельность как систему артефактов, которые существуют в выбранный нами период [171, с. 439].

Таким образом, культурное пространство есть срез культуры на данном этапе ее развития, то есть статическая, а не динамическая характеристика культуры [197, с. 52].

Невозможность исследовать культурные реалии в отрыве от социальных приводит к появлению понятия социокультурное пространство. Методологические и эпистемологические возможности категорий «культурный» и «социальный» ограничены, поэтому для осмысления процессов общественно-культурного развития в их целостности, с учетом исторического и современного контекста, используется понятие

«социокультурный». Категория «социокультурное пространство» позволяет раскрыть онтологическое единство социума и культуры [195, с. 15].

Категория социокультурного пространства по сравнению с культурным пространством представляет собой более полное, многофакторное и многомерное проявление реальности. Отличие от культурного пространства выявляется тогда, когда речь идет о границах социокультурного пространства: возможны случаи, когда они очерчены более четко, чем собственно культурная специфика [197, с. 53].

Социокультурное пространство – это интегральный феномен, сочетающий ключевые параметры социального и культурного развития общества. Его следует рассматривать с позиций содержания и структуры [195, с. 15].

В содержании социокультурного пространства можно выделить следующие наиболее значимые элементы: культурные темы, эстетические нормы и типы социального взаимодействия. В структурном плане эти элементы представлены на трех уровнях: социальном, ценностно-символическом и информационно-коммуникативном [179].

Проблеме интеграции культуры в единое целое уделял большое внимание американский социолог русского происхождения П. А. Сорокин, который в своей работе «Социальная и культурная динамика» (1937 – 1941 гг.) выделяет четыре принципа культурной интеграции: механическое соседство, интеграция под влиянием внешнего фактора, причинно-функциональное единство, логико-смысловая интеграция [164, с. 35 и сл.].

Механическое единство предметов культуры не имеет никакой внутренней связи, не обусловлено ни внутренней, ни внешней причиной, и является случайным скоплением случайных вещей. Примером такого культурного единства для Сорокина является свалка.

Единство, обеспеченное внешним фактором, несколько более сложно и связно, однако не имеет внутренней причины соединяться в систему и распадается при уничтожении внешнего фактора. Как пример такого единства

П. А. Сорокин приводит быт русского севера: в деревне на русском севере люди ходят на лыжах, пьют водку и собираются по вечерам на посиделки. Нет никакой внутренней связи, которая объединяла бы лыжи, водку и посиделки, это совокупность существует, пока существуют долгие зимние вечера в русской деревне, где больше нечем заняться.

Причинно-функциональное единство обеспечено утилитарной прагматической связью между целью и ее достижением, планом и его выполнением, ролью, которую играет какой-то элемент культуры в системе, и проектами, которые он помогает реализовать. П. А. Сорокин приводит в пример детали автомобиля, которые воспринимаются как груда железа, когда лежат рядом, и как функциональное единство, когда из них собран автомобиль. Также причинно-функционально связаны банки на Уолл-Стрит и капиталистическое общество США, деятельность которых они обеспечивают; парламентская система Англии и конституционная монархия, которая функционирует в этой стране.

Логически-интегрированное единство представляет собой систему объектов культуры, объединенных некой логической взаимосвязью, единым законом, который постигается разумом и соединяет разные сферы жизни общества. Сорокин приводит следующий пример высокоинтегрированной культуры, представляющей собой логико-смысловое единство. Для Сорокина такова культура европейская:

«Нельзя доказать с помощью слов – какими бы точными эти слова ни были – внутренне единство и сверхинтеграцию Шартрского собора, грегорианского песнопения, музыкальных композиций Баха, Моцарта и Бетховена, трагедий Шекспира, статуй Фидия, картин Дюрера, Рафаэля или Рембрандта и многих других логико-смысловых единств. Но, не поддаваясь словесному описанию, это высшее единство тем не менее ощущается как таковое компетентными знатоками, причем столь же несомненно, как если бы оно могло быть проанализировано с математической или логической точностью» [164, с. 41].

Каким образом может быть объединена в единое целое культура какого-то народа? Характерная черта культуры народа как целого – наличие механизмов самосохранения и трансляции во времени, которое называется трансмиссией. Трансмиссия или воспроизводство культуры – это межпоколенческая трансляция культуры «посредством социализации и инкультурации молодого поколения, освоения им совокупного социокультурного опыта, усвоение традиций и способов коммуникаций, освоение культурного наследия, характерного для данного общества, что, в свою очередь, и является процедурой воспроизводства этого общества как целостной, устойчивой и специфической человеческой общности» [171, с. 234].

Рассмотрим четыре формы культурной интеграции, которые предлагает Сорокин. Механическая совокупность и объединение под внешним влиянием очевидно не способны обеспечить трансмиссию культуры, и потому не могут быть формой интеграции такой культурной общности, как народ. Причинно-функциональный и логико-смысловой принципы интеграции могут связать воедино социокультурные подсистемы общества, однако не могут охватить всё общество целиком. Анализ Сорокина и здесь сохраняет силу: не все культуры интегрированы такими способами. Однако помимо причинно-функционального и логико-смыслового принципа объединения культуры в систему существует еще одна возможность, которую Сорокин не учел в своем анализе, а именно: объединить всю культуру данного общества может образ. В гуманитарной науке двадцатого века такие образы получили название культурных архетипов.

Спектр интерпретаций категории «архетип» в современном культурфилософском знании проанализирован в диссертации Е. А. Колчановой «"Архетип" как категория философии культуры». Исследовательница рассматривает концепции архетипа в натурализме, герменевтике, постпозитивизме, феноменологии, прагматизме, аксиологии и других науках. После анализа разных направлений современного гуманитарного знания, Е. А. Колчанова приходит к выводу, что «общим для различных

культурфилософских парадигм является использование категории «архетип» для обозначения предельных оснований культуры, наиболее устойчивых, базовых ее первоэлементов. В этом значении категория «архетип» может котироваться как культурфилософская универсалия, создающая основу для межпарадигмального диалога» [86].

На образную природу культурного архетипа указывает российский исследователь М. Н. Любавин, который определяет культурные архетипы как архаические первообразы, символически представляющие человека, его место в мире и обществе, воплощая ценностные ориентации, задающие образцы жизнедеятельности людей [106].

Культурный архетип закрепляет свойства культурной целостности и задает варианты социокультурных стратегий. Культурные архетипы близки платоновским идеям, и в антропологическом аспекте архетип представляет собой идею того человека, которого воспитывает общество, а также идеальные модели социального и культурного действия, которые он может выполнять, оставаясь в рамках родной культуры. Таким образом, культурный архетип есть интегрирующий принцип социокультурного пространства, задающий спектр вариантов его допустимых изменений.

Чувственно-символический характер архетипа позволяет выражать онтологические основания культуры разными способами, то есть задает множество вариантов реализации одного образа. Кроме того, архетип позволяет поднимать статус индивидуального действия в рамках культуры до общезначимого, преодолевая и тем самым связывая разные уровни реальности. Разные варианты реализации культурного архетипа обеспечивают как единство культуры в синхронном срезе, так и ее трансмиссию во времени. Реализация культурного архетипа в социальном действии личности анализируется Ксенией Касьяновой в рамках категории социального архетипа. В основе социокультурного типа лежит некая система предметов или идей, которые в сознании каждого носителя определенной культуры связаны с интенсивно окрашенной гаммой эмоций. Появление в сознании любого из этих предметов

приводит в движение всю связанную с ним гамму чувств, что в свою очередь является импульсом к более или менее типичному действию. Цепочку «предмет – действие» Касьянова называет социальным архетипом [80].

Таким образом, культурный архетип обозначает базовую первооснову культуры, интегрирующий принцип, связывающий разные сферы культуры. Культурный архетип имеет образную природу и выступает как принцип интеграции разных сфер культуры в социокультурном пространстве.

К основным функциям социокультурного пространства относят функцию аккультурации, социализации и коммуникации [93]. Это значит, что в социокультурном пространстве происходит взаимодействие культур и смена культурных элементов, а также передача культурно-исторического опыта и все виды передачи информации.

Важными функциями социокультурного пространства являются также функции моделирования/трансформации.

Социокультурное пространство обладает свойством формирования моделей, так как оно задает определенный формат проявления и функционирования культурных феноменов. Созданные в социокультуре модели определяют масштаб действия, способы существования и взаимосвязи элементов и подсистем социокультуры. В формировании моделей выражается стремление культуры соотнести со своими конститутивными принципами любое явление, как возникшее на ее основе, так и привнесенное извне.

Обратная сторона этой функции – трансформационная. Она проявляется в тех зонах социокультуры, где происходит соприкосновение с другими социокультурными пространствами или же как реакция на внутрикультурные смысловые изменения. Трансформационный потенциал обеспечивает саморазвитие, самоизменение как социокультурной системы в целом, так и ее элементов [93].

Итак, социокультурное пространство объединяет культурный и социальный аспект человеческой деятельности в рамках социальной группы любого уровня вплоть до общества в целом (социокультурной системы).

Социокультурное пространство обеспечивает воспроизводство (трансмиссию) культуры и задает допустимые пределы изменений, возможных при сохранении целостности социокультурной системы, реализуя функцию смыслообразования в культуре. Социокультурное пространство есть способ реализации культурных архетипов, в символической форме выражающих онтологические основания культуры [75].

Любые функции социокультурного пространства могут реализовываться только во времени, поэтому в социокультурном пространстве, представляющем собою единовременный срез социокультуры, эти возможности содержатся в скрытом виде. Это значит, что для полноценной их характеристики требуется анализ социокультурного времени, который будет дан в следующем подразделе.

1.2. Трансмиссия культуры в социокультурном времени

Сохранение культурной идентичности общества при различных исторических изменениях обеспечивается трансмиссией культуры. Если изменения не затрагивают многих подсистем общества и происходят медленно, передача культурного наследия новым поколениям не затруднена и совершается в традиционных формах социализации и инкультурации. В случаях, когда изменения происходят быстро и затрагивают множество подсистем социокультурного пространства, динамика изменения социокультурного пространства может быть резкой и приводить к деструкции культурного ядра. Скорость изменений социокультурного пространства определяется социокультурным временем.

Общество не является статическим равновесием своих компонентов, а представляет собой развертывающееся динамическое единство элементов системы. Социокультурное пространство дает синхронный срез социокультуры

в какой-то период, и этот синхронный срез может пониматься как статический. В то же время статический срез социокультуры является научной абстракцией, вспомогательной схемой, облегчающей рассмотрение элементов социокультуры в первом приближении. Р. Якобсон пишет, что «статический срез – фикция: это лишь вспомогательный научный прием, а не специфический способ существования» [101, с. 458]. Статика сложных социокультурных систем представляет собой застывшую динамику. Подсистемы социокультурного пространства содержат динамические процессы в снятом виде как связи элементов социокультуры.

Динамическая структура может строиться как некоторое количество статичных срезов, которые находятся в определенном отношении друг к другу [101, с. 479]. Именно в закономерностях таких отношений проявляется работа динамической структуры.

Изменение структуры социокультурной системы может восприниматься наблюдателем как спонтанные, необъяснимые сдвиги, нарушающие с точки зрения старой структуры принадлежности культурную логику или принцип причинности. Если фиксировать только причинные связи, абстрагируясь от структуры близости, то легко может оказаться, что из-за изменения этой структуры характеристики социокультурного пространства придется группировать по-другому, то есть конструировать причинно-следственные ряды, отличающиеся от прежних. «А поскольку одномерная логика временности «не видит» второго измерения – пространственности, постольку подобные реконструкции квалифицируются исследователем как субъективные и необоснованные, а их возможная логика оказывается для него недоступной. Невозможно дать всестороннее одномерное описание социального мира: ни пространственность-упорядоченность, ни временность-изменчивость, взятые сами по себе, изолированно друг от друга, не исчерпывают вариацию социальных различий» [81]. Таким образом, для полного анализа социокультуры и ее изменений требуется учитывать не только пространственные, но и временные ее характеристики.

Процессы культурного и социального развития очень сложны и разворачиваются в несколько различающихся хронологических измерениях [195, с. 18]. Синтез этих двух сфер дается в понятии социокультурного времени. Социокультурное время порождается всеми видами социальных и культурных взаимодействий в социуме и является интегральной динамической характеристикой социокультурной системы. Рассмотрим социальное время, время культуры и время социокультуры, их сущность и характеристики.

Социальное время современные авторы определяют как время синхронной деятельности больших групп людей [12]. Тавтологии в определении можно избежать, если определить социальное время как количество действий, совершаемых людьми в процессе совместной деятельности.

Социальное время тем самым характеризует деятельность социальных групп любой величины вплоть до общества в целом и представляется собой в этом случае интуитивное ощущение течения социальной жизни, переживаемое современниками [161, с. 29].

В рамках социокультурного подхода современниками нужно считать людей одного общества и одной культуры на одном и том же этапе ее развития. Социальное время зависит от интенсивности социальных изменений и характеризует скорость общественных перемен в социуме.

В антропологии о необходимости особого времени для характеристики общественных изменений впервые заявили Мертон и Сорокин в 1937 году. «Для облегчения и обогащения исследований в области социальной динамики концепция социального времени должна стать помощницей, если не наследницей времени астрономического... Обычные процедуры сводятся к корреляции между астрономическими (или календарными) и социальными феноменами. Однако каковы теоретические предпосылки, неявные или явно выраженные, ожидать корреляции между астрономическими и социальными последовательностями событий? И наконец, каково возможное значение таких корреляций, когда они будут обнаружены?» [5, р. 629] *(перевод наш – Н. И.)*.

Для исследования временных аспектов социокультуры Сорокин предлагает использовать социальное время.

Использование социального времени реализовало в антропологии и тем самым в культурологии те философские концепции времени, которые создавались в конце XIX – начале XX века.

Противопоставление астрономического времени и времени жизни является центральным в философии А. Бергсона, который впервые выразил собственное понимание времени в докторской диссертации «Опыт о непосредственных данных сознания» (1889) [128, с. 21]. В этой работе Бергсон доказывал, что время, воспринимаемое живым организмом, является не дискретным, а непрерывным, изменчивым и качественным. В противоположность астрономическому времени, время жизни, которое Бергсон называл длительностью («durée»), может восприниматься только интуитивно, оно не измеряется методами позитивных наук, никогда не является чем-то законченным, а существует в постоянном изменении, как активная творческая жизнь личности. Проблема времени остается центральной для философа во всем его творчестве.

Концепция психологического времени Бергсона была очень популярна в Европе в первой трети XX века [128, с. 27]. Она оказалась созвучной идеям О. Шпенглера, В. Дильтея, Г. Зиммеля, Э. Гуссерля и М. Хайдеггера [22, с. 110]. Таким образом, появление концепции социального времени для исследования общественных процессов было естественным в европейских культурах начала XX века.

Время является социальным фактором в объяснении структуры социокультурного пространства и идущих там процессов [13, с. 18]. Социальное время делает явной каузальную связь между элементами социокультурного пространства, которое представляет общество как целое.

Согласно П. А. Сорокину, родовым феноменом для любой социальной общности, включая социокультурную систему, является социальное взаимодействие [165, с. 190]. Социальное время как определенная

характеристика социума обусловлено деятельностью человека в рамках социума. Обусловленность социального времени человеческой деятельностью позволяет рассматривать все ее виды как порожденные временем и порождающие его в своих процессах [167, с. 71]. Следовательно, каждой социальной группе как определенной форме социального взаимодействия свойственно свое социальное время.

Ж. Гурвич выделяет 8 типов социального времени, каждое из которых имеет свою структуру, свойства и направление, диктующие специфические способы восприятия [57, с. 149 – 150], но этим не исчерпывается разнообразие социальных времен. Социальных времен в одном обществе столько, сколько видов социального взаимодействия. В то же время существуют интегральные характеристики социокультурной системы, которые регулируют социальный аспект развития общества как целого.

Поскольку все отношения в обществе имеют культурную природу, невозможно ограничиться только социальным временем для полной характеристики социокультуры. Анализ культурных процессов возможен с помощью времени культуры.

Время культуры характеризует смену состояний культуры в целом и всех ее элементов [56]. Отличительными чертами времени культуры являются: непрерывное движение смыслов; возможность движения в обоих направлениях от точки отсчета; существование смыслов в ситуации одновременности; существование не актуализированных смыслов в латентном виде и их возможная актуализация в определенный момент [66, с. 8 – 13].

В большинстве известных в истории обществ социальные и культурные образцы поведения задаются мифами, которые воспроизводятся в деятельности общества с периодичностью, основанной на природных и социальных законах. Для таких культур временем культуры является время мифологическое.

Мифологическое время конституирует повторяющуюся социальную и культурную деятельность, то есть является циклическим. Первым из европейских ученых обратил внимание на цикличность мифологического

времени Э. Кассирер в работе «Философия символических форм» (1925) [144, с. 313]. Ряд социальных взаимодействий развивается по законам циклического времени во всех обществах, однако наряду с циклическим временем в некоторых обществах может существовать и линейное [144, с. 314].

Линейность и цикличность являются полярными вариантами направления времени. Направленность времени – важная характеристика, которая возникает при описании изменений сложной структуры для концептуализации движения. Направленность времени Гумилев считал универсальной характеристикой любого этноса [47]. Согласно концепции С. М. Широкогорова и Ю. В. Бромлея, этнос является социокультурной общностью, которая сложилась исторически [138, с. 924 – 925]. Таким образом, направленность времени может служить характеристикой любой социокультурной системы.

Цикличность времени реализуется в повторяемости социальных и культурных процессов. Цикличным является время мифа, время культуры всех архаичных обществ. Линейным является время истории, которое появилось в борьбе со временем космологическим, то есть циклическим временем мифа [174, с. 165].

Как демонстрирует в своих работах В. Н. Топоров, космологическое время мифа является циклическим и неоднородным. Космологическое время представляет собой постоянное повторение одного-единственного центрального события миротворения, а именно того события, которое выделило космос из хаоса, создало упорядоченные структуры на месте бесструктурной вневременной бескачественной смеси всего со всем. Это событие космологического плана представлено в разных культурах как отделение неба от земли, появление мира из мирового яйца, победа над чудовищем, воплощающим хаос, и создание земли и неба из его частей [173, с. 397–400]. В дальнейшем бытии коллектива, живущего в космологическом времени, миф воспроизводит в слове, а ритуал – в действии именно это первое событие, что и обеспечивает существование Вселенной и данного коллектива.

Эта древнейшая стадия мифических представлений отражена в текстах, которые имеют определенную структуру, не повторяющуюся более ни в каких древних жанрах, а именно: ритуальные тексты такого рода являются диалогами, в которых одна сторона задает вопросы о происхождении мира, а другая сторона на них отвечает. Вопросы зачастую формулируются в виде загадок. Загадки в любом коллективе относятся к самому архаичному слою культуры, выражая космологический миф как в системе образов, так и в ситуациях, когда считается уместным загадывать и разгадывать загадки (это выделенные временные моменты, как правило, проводы старого и наступление нового года, то есть время совершения ритуала в древности) [175, с. 108 и сл.]. Архаичные тексты диалогического характера использовались для обучения жрецов и шаманов, представляя собой ритуальную запись состязания в мудрости, цена проигрыша в котором – смерть [174, с. 188].

Влияние этих представлений на формирование истории и исторического времени чрезвычайно велико [174, с. 173]. Первые историки античности Геродот и Фукидид понимали историю как сведения, получаемые путем расспросов, и объясняющие причины всех событий [174, с. 171 – 172; 175, с. 143 и сл.]. Время истории понимается как время распрямления хотя бы последнего космологического цикла, что возможно при десакрализации Пространства и Времени, которые ранее воспринимались как боги (в греческой традиции Земля – Гея, Небо – Уран, Время – Хронос). Именно в десакрализованной зоне первоначально возникает линейное историческое время [174, с. 176].

Преемственность между историческими и космологическими описаниями мира проявляется в нисходящем направлении истории: течение исторического времени уводит мир от первоначального космического события устройства мира, которое мыслится как образец, единственная настоящая реальность, гармония всех структурных элементов [174, с. 178, 199].

В средиземноморском культурном пространстве выпрямление времени происходит в иудейской традиции [174, с. 181] и воспринимается христианской

культурой. Такое мировидение не уникально. Как указывает в своем исследовании М. Бойс, зороастрийцы жили в линейном времени до христианства [24, с. 35]. Работы М. С. Стеблин-Каменского показывают, что скандинавы жили в линейном времени помимо христианства [166, с. 44 – 46]. Однако именно христианство в соединении с греческой рациональностью и римским имперским менталитетом сформировало динамичную и экспансивную концепцию линейного времени.

Циклическое и линейное время выступают как два крайних значения, между которыми помещаются все остальные варианты социокультурного времени. Линейность времени означает его необратимость, направленность, неповторимость каждого момента. В социокультурном аспекте это значит, что линейное время постоянно приносит перемены, вызывает к жизни феномены, которых раньше не было, меняет структуру общества и культуры, формируя новые ценности, типы социального взаимодействия и эстетические идеалы.

Линейное время предполагает причинно-следственную связь между событиями истории и оформляет события прошлого и будущего как следствия каких-то предшествующих событий, ни одно из которых не может быть последним. Космологическое время в свою очередь предполагает, что все события истории повторяют какое-то одно изначальное событие, оформившее космос и его структуру, и потому между событиями как они даны человеку нет причинно-следственной связи, а связаны они через общее первособытие, которое по-разному реализуют во времени [182, с. 26 и сл.]. Время социокультуры организовано как космологическое и циклическое, оно создается системой наиболее значимых для данной культуры событий, которые регулируют как культурную в узком смысле слова, так и социальную сферу.

Социальное время, время культуры и время социокультуры помимо направленности имеют и другие общие характеристики: гетерогенность, континуальность, каузальную эффективность и статичность [66, с. 12 – 13]. Подробно эти характеристики анализируются в исследовании И. М. Савельевой и А. В. Полетаева «История и время. В поисках утраченного».

Гетерогенность (качественная неоднородность) социокультурного времени предполагает, что каждый момент времени имеет собственную наполненность, задаваемую параметрами социума. Также не существует никаких фиксированных промежутков времени, каждый промежуток заполняется произвольно, в зависимости от социального действия и социокультурных характеристик субъекта этого действия [153, с. 81].

Континуальность социокультурного времени предполагает его динамическую непрерывность. «Динамическая структура времени состоит из двух элементов: памяти и ожиданий. Благодаря им текущий момент времени связан со всеми остальными через восприятие индивида. Прошлое и будущее определяются настоящим и не существуют вне его, но точно так же текущий момент времени не может существовать без прошлого и будущего, ибо именно они и образуют настоящее» [153, с. 82]. При переходе от индивида к социальной группе и обществу в целом динамическая структура времени складывается из социальной памяти и фоновых ожиданий. Социальная память и фоновые ожидания задаются историей и культурой общества [63, с. 148].

Поскольку социокультурное время имеет собственную природу, отличную от природы вещей мира, само течение времени может быть причиной изменений. Причинная (каузальная) эффективность социокультурного времени предполагает, что течение времени без других дополнительных факторов является причиной изменений состояния системы. «В соответствии с принципом каузальной эффективности состояние системы в определенный момент зависит от состояния системы в предшествующий момент времени – например, наши сегодняшние представления о будущем непосредственно влияют на это будущее» [153, с. 83].

Самой значимой и дискуссионной характеристикой времени является его статичность. «Статическая концепция времени предполагает реальное и в определенном смысле одновременное существование событий прошлого, настоящего и будущего, рассматривая становление и исчезновение материальных объектов как иллюзию, возникающую в момент осознания того

или иного изменения» [153, с. 80]. Статическую концепцию времени впервые высказал Платон в «Тимее», и в дальнейшем она разрабатывалась в трудах платоновской Академии всю античную эпоху с IV в. до н. э. вплоть до VI в. н. э., когда последний оплот языческой философии, Афинская академия, была закрыта указом византийского императора Юстиниана Великого в 529 году.

Статическое время в платоновской философии называется вечностью. Вечность понимается как целокупный охват всех содержательных моментов, а время – как образ вечности в нашем мире. Даже если существование мира будет длиться бесконечно во времени, оно не будет вечным, так как не будет содержать сразу всех своих моментов. Такая смысловая цельность возможна только для Бога, в нашем же мире все события только временны.

Стоическая школа разделяла представления платоников о том, что время мира есть лишь мера движения мира и не существует без мира как такового [182, с. 61]. Полная философская разработка статической концепции времени завершена неоплатониками на излете существования античной культуры, в частности много внимания вопросам логического осмысления времени уделяет Плотин.

В рамках статической концепции предполагается, что каждому событию соответствует конкретная единственная точка на шкале времени, и все эти точки можно обозревать как некое пространство. Таким образом, прошлое и будущее существуют реально, их кажущаяся недоступность для человека вызвана всего лишь особенностями человеческого восприятия [182, с. 41]. Такого рода ограничения присущи человеку как таковому, но они не являются существенными для Бога, а также для людей в особых состояниях духа, практикующих специальные техники расширения сознания. Так, Плотин, основатель неоплатонизма в III веке, продумавший статическую концепцию времени до логического конца, четыре раза за свою жизнь испытывал божественный экстаз, позволяющий ему сливаться с Единым и тем самым со всем его содержимым, включая события прошлого и будущего в их

сосуществовании, и эти моменты выхода за пределы чувственного сознания Плотин считал наивысшими в своей жизни [38, с. 115].

В противоположность статическому времени, то есть вечности, время мира является динамическим. Динамическая концепция времени полагает реально существующими лишь события настоящего времени, рассматривая события прошлого и будущего как реально уже или еще не существующие [117, с. 101]. Такое понимание времени впервые философски разработано в «Физике» Аристотеля (кн. IV, гл. 10 – 11). Здесь философ пишет, что время кажется не причастным существованию, поскольку одна часть его прошла и ее уже нет, а другая еще не наступила и ее еще нет, а целое, состоящее из частей, которых нет, представляется не существующим [15, с. 145 – 146]. Таким образом, время в динамической концепции сводится к вечно меняющемуся мигу между двумя не существующими сферами – прошлым и будущим.

Прошлое единообразно уходит из бытия, а будущее еще не вступило в реальность. Осмысление времени как единственного мига, не обладающего качественной спецификой, выражается в характеристике гомогенности, которая подразумевает качественную однородность времени. Отрезки времени в динамической концепции пусты, не имеют собственных свойств, и различаются только событиями, которые помещаются в это время, наполняют его. Гомогенность времени естественно предполагает существование абсолютной шкалы времени, задающей неизменный временной интервал между точками. Время в этом случае не имеет собственной меры, оно измеряется происходящими событиями [153, с. 81].

Динамически существующий миг, единственное «теперь» не может пробегать в конечный период времени бесконечное количество мгновений. Таким образом, время в динамической концепции должно быть не континуально, а дискретно, то есть принимать ограниченное число значений.

Проблема дискретности времени была впервые поставлена Зеноном Элейским в его знаменитых апориях. В частности, апория «Стрела» прямо указывает на концепцию дискретности, как она представлена у современных

исследователей, а именно: любой процесс можно представить как «совокупность состояний изменяющегося предмета, каждое из которых должно обладать строго определенной пространственно-временной локализацией. В соответствии с этим каждый движущийся предмет находится либо там, где он еще находится, либо там, куда он движется. Это предполагает невозможность его нахождения в некотором переходном состоянии, ибо если предмет не там, где он пока есть, и не там, где он, переместившись, окажется, то он должен был бы находиться и здесь и там, а это невозможно» [109, с. 49–50].

Представление о дискретности времени подразумевает так называемую математическую непрерывность, понимаемую как непрерывную делимость. Это значит, что «на какие бы малые промежутки мы ни делили время, один промежуток или точка всегда отделены от других, и между ними есть некоторое расстояние. Т. е. каждая точка времени отделена (изолирована) от других (точно так же, как не пересекаются точки на числовой прямой)» [153, с. 82]. Дискретность времени делает невозможным движение в таком пространстве, что и показал Зенон своим рассуждением, которое иллюстрирует тезис Парменида о неподвижном бытии.

Поскольку время не обладает качественной спецификой, моменты его равноценны и одинаковы. Отсюда следует, что причина любых изменений системы должна лежать в ее элементах, но не может находиться во времени. Таким образом, время является причинно нейтральным. Причинная (каузальная) нейтральность времени означает независимость течения времени от его содержания. Само течение времени не вызывает изменений системы, и исследователю безразлично, сравнивать ли разные состояния в пространстве или во времени [153, с. 83].

Перечисленные свойства дискретного времени являются характеристиками абсолютного времени. Соответствующие учения разрабатывались в европейской науке XVII века как результат исследования астрономических процессов и утверждения в культуре атомистических концепций темпоральной дискретности, возникших в античности и введенных в

широкий научный оборот философами Нового времени. Социокультурным фактором, обеспечившим доминирование этой концепции в общественном сознании западноевропейских народов, является утверждение буржуазного индивидуализма во всех сферах культуры Нового времени [88, с. 266 – 273]. Такое астрономическое или абсолютное время называется еще ньютонианским.

В философском плане противником Ньютона по вопросу о природе времени был Лейбниц, который высказал в своих работах идею о том, что время не имеет собственного существования в отсутствие вещей мира. Эту концепцию времени Лейбниц развивал в полемике с Ньютоном, которая имела место в последние годы жизни Лейбница и не была завершена из-за смерти философа. Таким образом, излагаемая Лейбницем теория времени является результатом его многолетних размышлений по теме и подлинным итогом его философских изысканий. Свои идеи Лейбниц отстаивает в длившейся два года переписке с англичанином Кларком, единомышленником Ньютона, горячо защищавшим философскую систему учителя. Письма Кларка написаны после консультаций с Ньютоном по всем важным философским вопросам [162, с. 601 – 602]. Отвечая Кларку, Лейбниц утверждает, что время есть не что иное как порядок происходящих событий, и поэтому не имеет смысла вопрос, сколько времени прошло, пока события не начали происходить (третье письмо, п. 6, четвертое письмо, п. 16) [95, с. 442, с. 452]. Таким образом, время существует столько, сколько существует мир, и не дольше. Время не влияет на происходящие события в силу того, что не имеет собственной природы.

Победа Ньютона в полемике привела к господству концепции абсолютного времени, которое может существовать в отсутствие любых наполняющих его физических тел и процессов, не зависит от наполняющих его событий. Таким образом, абсолютное время Ньютона является каузально-нейтральным, что сближает его с учением Лейбница. Мы не можем согласиться с Савельевой и Полетаевым в том, что астрономическое время является статическим [153, с. 80 – 81, 83]. Статичность времени предполагает одновременное сосуществование настоящего, прошлого и будущего,

возможность менять направление движения в таком времени, и недоступность прошлого и будущего для человека объясняет некими ограничениями человеческой природы, но не онтическим устройством мироздания. Это совершенно неверно для ньютоновской физики. В классической механике реально существует только один миг между прошлым и будущим, другие времена недоступны человеку не в силу дефектов восприятия, а в силу именно такого устройства вселенной. Механика использует модель обратимых механических процессов, которые теоретически могут идти в разные стороны вдоль временной шкалы, однако всегда подчеркивается, что это только модель, используемая для унификации описания разных процессов кинематики (ускорение и торможение, движение в противоположные стороны и так далее). Классическая физика строго отличает модель как способ упростить описание физической задачи от существующей структуры бытия, которая адекватно выражается не статической, а динамической моделью времени.

Тем не менее, последовательно проведенная статическая концепция времени встречается не только у философов и теологов, но и у современных ученых. Вот как описывает статическую концепцию времени Ю. Б. Молчанов: «...Чем отличается в смысле статуса реального существования Бородинское сражение, произошедшее в 1812 г., от битвы за Москву в 1941 г.? И то и другое событие сейчас уже в прошлом, т. е. с точки зрения динамической концепции нереально, но когда-то оба они были такой же реальностью, как и переживаемый нами сейчас момент настоящего времени... Где у нас доказательство того, что на каких-то интервалах мирового пространственно-временного континуума они не остаются реальностью? Что там не гремят пушки и не льется кровь? Только то, что мы их не воспринимаем? Но это как раз доказывает субъективный характер момента настоящего времени, как на этом настаивает статическая концепция» [117, с. 118 – 119].

В естественных науках статическая концепция времени критикуется с тех пор, как теория относительности Эйнштейна сделала такие представления популярными в широких кругах образованной публики [23, с. 65 и сл.]. Кризис

индивидуализма и разложение порожденных им культурных форм в XX веке приводит к пересмотру универсальной значимости концепции абсолютного или астрономического времени. В естественных науках концепция абсолютного времени Ньютона неприменима, и течение времени зависит от системы отсчета. В каждой системе отсчета время является динамическим. Время же социокультуры является статическим, то есть все его смыслы и события явлены некоторым образом одновременно и целиком [12].

Социокультурное время может выражаться, познаваться и транслироваться каждой социокультурной общностью в виде времени художественного произведения. Время художественного произведения концептуализируется в понятии хронотопа, которое ввел в науку Бахтин.

В хронотопе соединяются существенные черты пространства и времени, которые определяют жанровую принадлежность художественного произведения [19, с. 11]. Изобразительное значение хронотопа заключается в том, что будучи материализацией времени в пространстве, он является центром изобразительной конкретизации всего произведения [19, с. 176]. В пределах одного произведения и шире, в рамках одного общества, могут сосуществовать разные хронотопы, взаимодействие которых и выражается в искусстве.

Смысловые моменты общественной и духовной жизни как таковые не поддаются пространственным и временным определениям, однако в процессе осмысления (индивидуального и коллективного) они включаются как в сферу пространства-времени, так и в смысловую сферу, принимая при этом знаковую форму. Происходит это только посредством хронотопа [19, с. 192], который отражает таким образом структуру как социального, так и культурного пространства данного общества. Итак, хронотоп выражает внутреннюю связь восприятия времени и пространства, которая лежит в основе художественных систем в разные исторические эпохи [49, с. 116].

Бахтин описывает хронотоп некоторых жанров европейской литературы. Например, хронотоп рыцарского романа – это чудесный мир в волшебном времени. В XIX веке возникает несколько новых хронотопов: замок у

романтиков, салон-гостиная и провинциальный городок у реалистов. Большой хронотоп складывается из множества малых (порог, дорога, встреча) [19, с. 177 – 182]

Усложнение социальной динамики общества постмодерна вызвало к жизни концепции нелинейного времени, которые отражают усложнение структуры времени, его поливариантность и полиальтернативность [13, с. 18].

Движение смыслов во времени представляет собой культурную трансмиссию. Трансмиссия или воспроизводство культуры – это межпоколенческая трансляция культуры «посредством социализации и инкультурации молодого поколения, освоения им совокупного социокультурного опыта, усвоение традиций и способов коммуникаций, освоение культурного наследия, характерного для данного общества, что, в свою очередь, и является процедурой воспроизводства этого общества как целостной, устойчивой и специфической человеческой общности» [171, с. 234].

Культурная трансмиссия возможна благодаря социальной памяти. Социальная память – это коллективный феномен, интегрирующий социальный опыт, групповые идентичности и коммуникацию. Социальная память включает в себя и культурную память, которая представляет собой способ конструирования реальности, инструмент социализации и идентификации различных социальных субъектов [44]. Социальная память может быть ретроспективной и текущей. Ретроспективная социальная память представляет собой культурное наследие, в то время как текущая социальная память включает в себя языки социальной коммуникации, мировоззрение, социальные нормы, технологические умения [108].

Социальная память является частью памяти культуры, которую Ю. М. Лотман определяет как пространство общей памяти, то есть культурное пространство, в рамках которого некоторые смысловые формы могут существовать и актуализироваться [103, с. 200]. Актуализация культурных форм рассматриваемой культуры совершается в пределах некоторой смысловой постоянной, которая обеспечивается как существованием одних и тех же

текстов, так и непрерывностью способов понимания или закономерным характером их трансформации.

Память культуры представляет собой динамическую структуру. На одном полюсе этой структуры существует единство памяти как системы образов и кодов, которые понятны всем носителям данной культуры, другой же полюс определяется индивидуализацией памяти, то есть созданием субкультур с собственной системой образов, причем дробление субкультур осуществляется вплоть до атомарного индивида.

Наряду с этой структурой действует еще один механизм функционирования памяти как памяти технической и памяти творческой. Техническая память представляет собой хранилище готовых текстов и результатов культурной деятельности. Творческая же память включает в себя как механизмы создания новых текстов, так и способы актуализации уже существующих культурных объектов. Культурная память в этом смысле панхронна, то есть включает в себя тексты не только недавнего времени, но вообще все тексты данной культуры, и будучи панхронной, культурная память противостоит времени, сохраняя прошедшее как пребывающее, сохраняя как элементы культурного пространства, так и возможность их актуализации [103, с. 201].

Определяющей для закрепления элемента социокультурного пространства в культурной памяти является эмоциональная сторона явления или процесса, которая формируется в ходе эстетической деятельности индивида в обществе. Таким образом, неслучайно, что важнейшие социокультурные смыслы сохраняются с помощью произведений искусства [142, с. 216]. Эмоциональный элемент культурной памяти включает в себя эстетические оценки и воспроизводится в виде эстетических идеалов.

Итак, общество в целом можно представить, как социокультурную систему. Статической характеристикой социокультурной системы выступает социокультурное пространство и его подсистемы – социальное и культурное пространство, а динамической характеристикой социокультурной системы

является социокультурное время, которое задает параметры изменений в социокультуре. Именно социокультурное время является основой функционирования панхронной памяти культуры, одновременно включающей в себя все объекты культурного пространства и механизмы их функционирования. Трансмиссия культуры осуществляется на основе сохраняющейся культурной памяти, которая содержит в латентном виде культурные элементы и способы их создания. Усвоение новыми поколениями этих культурных механизмов обеспечивает воспроизводство культуры во времени.

1.3. Условия сохранения культурной идентичности в социокультурных трансформациях

Социокультурные трансформации изучаются современной российской гуманитарной наукой довольно активно, теме посвящаются статьи, диссертации и монографии. В то же время огромный материал, который дает российская действительность, как в историческом, так и в современном плане, не структурируется общепринятым принципом, и по поводу концептуального оформления данных ведутся дискуссии. Анализ современных подходов рассматривается в нашей статье «Проблемы теоретического осмысления социокультурных трансформаций» [72].

Современные российские исследователи определяют социокультурную динамику как «исторический процесс, ход которого определяется трансформацией социальных институтов и ценностей в направлении изменений от традиционного общества к обществу современного типа» [60, с. 75].

Мы не можем согласиться с этим определением, потому что на наш взгляд, в этом случае понятие неправомерно сужается. Если считать социокультурной динамикой только развитие, ведущее к обществу

современного типа, из поля зрения выпадает вся история традиционных обществ, не создавших общество западного типа, которое и понимается под современным. Можно включить эти социокультурные системы в рассмотрение, если считать, что все общества развиваются по одним и тем же универсальным законам и приходят в результате к одному и тому же современному типу общества, однако линейный прогрессизм дискредитирован как ходом исторических событий в XX – XXI вв. (мировые войны, срывы модернизации, деградация сложных социокультурных систем), так и теоретическими исследованиями в гуманитарной сфере (концепции неклассической рациональности, теория множественных модерностей).

В исследовании социокультурной динамики мы предлагаем обратиться к наследию П. А. Сорокина, который занимался вопросами общественного развития в четырехтомном труде «Социальная и культурная динамика» (1937 – 1941) и является основоположником этого направления гуманитарной мысли.

В понятие социокультурной динамики Сорокин включает все социокультурные процессы, которые происходят в обществе. При этом Сорокин считает синонимами понятия изменение и процесс, называя процессом любую модификацию каких-либо качеств субъекта процесса [164, с. 98]. Анализ процесса, который дает П. А. Сорокин, применим к социокультурному изменению как таковому.

При анализе социокультурного процесса Сорокин выделяет четыре его характеристики: логическое подлежащее – субъект изменений, а также временные отношения, пространственные отношения и направление изменений [164, с. 98].

Без субъекта изменений мы не можем говорить о том, что изменяется именно выбранная для рассмотрения единица. В любых переменах должно быть неизменное ядро, сохраняющее идентичность. Наличие такой неизменяемой основы и дает возможность проводить анализ.

Пространственная характеристика изменений по Сорокину двойственна – пространство может быть как географическим, так и социальным [164, с. 100].

Очевидно, что эту характеристику можно развернуть шире, чем это делает Сорокин, и рассматривать изменения в социокультурном пространстве, которое фундировано географически, но к географическому пространству не сводится, а социальное пространство включает в себя как составную часть.

Временную характеристику изменений Сорокин считает необходимой. Напомним, что именно Сорокин ввел в науку понятие социального времени, то есть он понимает время не астрономически, а как меру социального движения в обществе.

Направление же процесса – самая важная из характеристик процесса, которая отличает хаотические изменения от закономерных и позволяет выделить общие тенденции, которые только и делают возможным использование категории процесса.

Таким образом, анализ Сорокиным социокультурных изменений не потерял своей научной значимости. В случае социокультурных систем субъектом изменений является социокультура как целое, изменения происходят в социокультурном пространстве и социокультурном времени, а направление изменений позволяет обнаружить закономерности социокультурной динамики и рассматривать такие общие процессы как развитие, деградация, стагнация, деструкция.

Понятие развития одно из самых сложных в гуманитарных науках. Оно относится к числу фундаментальных и с трудом может быть обосновано через что-то еще более фундаментальное и простое. Развитие представляет собой диалектическое единство стабильной основы и модифицируемых акциденций. Важнейшим в понятии развития является сохранение идентичности при изменении внешних форм. Можно также понимать развитие как усложнение, а именно рост технического оснащения и самосознания общества [36, с. 147 – 148], однако противоречия этих процессов слишком значительны, чтобы можно было на этом остановиться. История показывает, что усложнение форм духовной жизни может быть признаком угасающей рафинированной культуры на излете ее существования, а простота форм слишком часто оказывается

проявлением жизненности и залогом длительного существования субъекта культуры. Таким образом, использование категории «развитие» при анализе социокультурной динамики требует учета разных факторов в зависимости от конкретного наполнения в каждом отдельном случае.

Деградацию общества современные исследователи соответственно определяют как понижение уровня сложности, примитивизация социокультурных систем, которые ведут к архаизации и примитивизации сознания [194]. «Понижение уровня сложности, развитости, системно-иерархической структурированности, полифункциональности какой-либо социокультурной системы в целом, отдельных ее элементов или подсистем» считается признаком деградации и социокультурного кризиса, однако слишком сложные и иерархизированные социальные системы склонны к жесткости и не способны в критической ситуации обеспечить нужную социальную мобильность, что и приводит к их гибели. Так, мусульманские государства и русские княжества начала XIII века имели гораздо более сложную иерархию, чем родовое устройство монголов, равно как и Византийская империя накануне крестовых походов была устроена сложнее, чем феодальная вольница крестоносцев, но высокий уровень сложности привел эти социокультурные системы если не к полной гибели, то к длительному кризису и существованию под иноземным господством, что никак нельзя считать положением, противоположным деградации. Таким образом, здесь исследователь сталкивается с той же проблемой, что и при анализе развития, а именно: такие формальные критерии как усложнение и упрощение не позволяют адекватно описывать сложные процессы в социокультурных системах, и всегда требуют привлечения дополнительных данных.

Понятие социокультурной стагнации тоже не отличается четкостью. Н. И. Лапин, член-корреспондент РАН, руководитель Центра социокультурных изменений Института философии РАН, не определяет социокультурную стагнацию, а использует это понятие скорее как антиценность, в противоположность инновации, модернизации, развитию и так далее [94].

Социокультурная стагнация понимается как некоторая культурная корреляция экономической стагнации, как синоним застоя и стабильности, как этап социокультурной деградации [94;122; 194]. Таким образом, хотя категория и востребована, на данном этапе она требует более серьезной теоретической разработки.

Отработка терминологических оттенков в употреблении понятия деструкция тоже не завершена [160, с. 106]. Разные науки о человеке и обществе считают деструкцию частью своего предметного поля, и определяют ее по-разному. В применении к обществу в целом деструкция определяется как результат деградации социальных форм, которая сопровождается архаизацией и примитивизацией культурной сферы [194]. Результатом социокультурной деструкции социокультурной системы является полное разрушение общества, однако вопрос с его культурой не столь определен – многие культурные формы продолжают жить в отрыве от породивших их социальных отношений, включаясь в другие социокультурные системы.

Даже полная деструкция социальной сферы может не сопровождаться полным уничтожением культуры. Как показали исследования американского антрополога М. Дж. Херсковица, изложенные им в книге «The Myth of the Negro Past» в 1941 году, даже рабы, то есть люди, полностью оторванные от своего общества, занимающие самые нижние ступени в новом обществе, куда их включили насильно, сохраняют свою культуру и не являются белым листом и чистой доской, как это предполагалось ранее [2]. Таким образом, социокультурная деструкция, как и другие категории социокультурной динамики, столь же многозначное понятие, как и культура в целом, и представляет собой широкое поле для исследования.

Рассмотренные процессы социокультурной динамики выделяются по формальным признакам (упрощение/усложнение, создание/деструкция) в отвлечении от собственно культурного содержания процесса. Попытка адекватно описать вектор культурного развития общества предпринимается с помощью понятия социокультурная трансформация.

Понятие социокультурной трансформации также многозначно и сложно. Нам удалось выделить два основных определения, которые задают спектр возможных вариантов использования этого термина. Первое из них представлено в докторской диссертации Е. А. Ерохиной, второе – в статьях А. Н. Тарасова.

Е. А. Ерохина понимает социокультурную динамику как единство двух процессов: «цивилизационного процесса и социокультурной трансформации конкретного (отдельного) общества. Понятие цивилизационного процесса отражает преобразование географического пространства в социокультурное в результате деятельного освоения определенной территории. Понятие социокультурной трансформации отражает преобразование свойств (качеств) отдельного общества под влиянием исторического процесса» [60, с. 18 – 19].

Социокультурная трансформация в работе Е. А. Ерохиной представляет собой движение общества от традиции к современности, то есть является линейным прогрессом социальных форм, имеющим универсальное значение. Цивилизационный же процесс отражает локальную специфику социокультурной трансформации, то есть выражает то особенное, что привносит данная цивилизация в общее движение по единому пути развития.

«Социально-историческая трансформация конкретных обществ... представляет собой систему, которая включает две стороны: усложнение и упрощение, прогресс и регресс, изменчивость и устойчивость» [60, с. 52]. Это возвращение к определению процесса, которое дано П. А. Сорокиным, и подтверждение того, что формальные критерии не позволяют адекватно выразить культурные процессы. Поэтому Е. А. Ерохина задает направление изменений: социокультурная трансформация есть движение от традиции к модерности, то есть процесс, с начала Нового времени имеющий несомненную положительную ценность в рамках европейской культуры. Таким образом, социокультурная трансформация оказывается усложнением общества и развитием новых форм, которые ведут к современному сложному глобальному обществу.

Противоположную точку зрения занимает А. Н. Тарасов, который исследует социокультурную трансформацию уже более десяти лет. Для Тарасова социокультурная трансформация – синоним кризиса культуры. В статье, посвященной концепции социокультурной трансформации, Тарасов все же отличает трансформацию от кризиса культуры. Автор указывает, что кризис является неременным условием роста культуры и зачастую сменяется расцветом. Кризис культуры представляет собой период поиска культурой новых оснований и переоформления собственных смыслов, в отличие от социокультурной трансформации, которая никогда не сменяется расцветом данного общества и всегда кончается его гибелью [169, с. 211]. Тарасов рассматривает как социокультурную трансформацию период эллинизма, когда погибла античная цивилизация, и современный период, который он тоже считает временем непреодолимого кризиса во всех сферах. В такой трактовке социокультурная трансформация не несет обществу ничего положительного, не проявляется как усложнение форм и развитие техники, а означает просто умирание социокультурного субъекта.

Нам представляется, что избежать этих крайностей можно, вернувшись к более общим взглядам П. А. Сорокина, на основании которых и развились оба крайних подхода. П. А. Сорокин обобщает в понятии социокультурной динамики любые изменения в обществе, используя общенаучное значение термина динамика. Возможно, в этом случае стоит поступить так же в случае с трансформацией, и при анализе изменений общества считать социокультурной трансформацией социокультурной системы такие изменения, которые затрагивают все общество и большую часть его подсистем, и приводят в результате к качественному изменению социокультуры, с сохранением, однако же, ее тождественности на всех этапах трансформации.

Внутренние причины социокультурных трансформаций признаются современной наукой более важными и решающими, чем внешние [164, с. 111]. Внешнее воздействие на сложную социокультурную систему запускает различные механизмы реагирования на это воздействие, которые

активизируются или впервые создаются на основе работающих констант социокультурной системы, то есть определяются ее социокультурным пространством и временем. Социокультурное пространство генерирует фундаментальные условия включения коллективных субъектов в практическую деятельность, обеспечивая социальное развитие общества. Социокультурное время как одна из базовых констант социокультурного бытия задает условия социокультурной трансформации конкретных обществ [60, с. 115].

Социокультурная трансформация охватывает все общество в целом, поэтому при изучении трансформационных процессов социокультурной динамики можно рассматривать социальные трансформации и культурные трансформации отдельно. Как утверждает Е. А. Ерохина, «...культурная динамика отражает процесс смены типа воспроизводства культуры, а социальная динамика – смену типа социальной организации общества» [60, с. 118].

Современная российская исследовательница Е. В. Силина определяет социальные трансформации как «наиболее фундаментальные, коренные преобразования в обществе, которые, затрагивая все его стороны, существенно изменяют способ и принципы социальной организации, социальную структуру и характер взаимосвязей социальных субъектов». Социосистемные социальные трансформации Е. В. Силина разделяет на трансформации социальной структуры общества, социальных связей и социальных норм в данной культуре [157].

Трансформации социальной структуры общества заключаются в появлении новых социальных групп, исчезновении старых, а также в смене роли и места социальной группы в социальном пространстве. Трансформация социальных связей представляет собой направленное изменение социальных отношений и взаимодействий в обществе. Трансформация социальных норм какого-либо общества заключается в изменении регулирующего принципа существования и функционирования социального пространства. Как таковой, этот принцип выражается в культурном архетипе как один из элементов

целостного образа, выражающего в символической форме антропологический тип данной культуры. Сохранение культурной целостности данного общества возможно, если трансформации социальных норм происходят в тех границах, которые задаются культурным архетипом. Нормы социальной жизни, которые реализуют разные варианты культурного архетипа, делают возможным как трансмиссию культуры, так и развитие новых потенциалов, нереализованных ранее.

Социальные трансформации всегда сопровождаются трансформациями культуры, которые могут идти в другом ритме, но тем не менее имеют место. Как отмечает в своей обобщающей работе современный российский исследователь В. И. Ионесов, «трансформация культуры есть переходный процесс, в котором осуществляется радикальное, качественное преобразование культурной системы, направленное на преодоление и выстраивание границ посредством структурирования, реорганизации и опредмечивания культурных сущностей» [67].

Целостность культуры на уровне социума осуществляется благодаря культурной теме данного общества, которая реализует культурный архетип этой культуры. Таким образом, культурная трансформация хоть и затрагивает разные сферы культуры, но сохраняет ее культурный архетип.

Сохранение культурного архетипа культуры позволяет воссоздать в новых условиях базисные для данной культуры формы социального взаимодействия, культурные темы и эстетические системы, формирующие социально-одобряемые поведенческие стратегии, создающие в данной культуре тот конкретно-исторический тип человека, который способен формировать, воспринимать и сохранять эту культуру. Сохранение антропологического типа в социокультурных трансформациях позволяет сохранить тождество культуры и обеспечить ее трансмиссию в социокультурных трансформациях.

Выводы к разделу 1

В первом разделе анализируется социокультурная система как субъект трансформаций. Для анализа социокультурной системы используются такие категории как социокультурное пространство и социокультурное время.

В работе проанализированы структура и функции социокультурного пространства. Социокультурное пространство – это категория анализа общества в единстве его социальных и культурных аспектов. Такая целостность рассматривается как социокультура, а системное единство всех ее элементов представляет собой социокультурную систему.

Социокультурное пространство содержит социальное и культурное пространства данного общества в их неразрывном единстве, которое обусловлено тем, что любая социальная структура имеет культурный аспект, а любая культурная норма реализуется в социальных отношениях. Структура социальных отношений данного общества представляет собой его социальное пространство. Культурное пространство – это динамическая система культурных фактов данной культуры.

П. А. Сорокин выделяет четыре принципа интеграции культурных форм: механическое единство, единство под воздействием внешнего фактора, причинно-функциональное и системно-логическое единство. Эти принципы не могут объединить все сферы социокультурного пространства, которые способен интегрировать только культурный архетип. Культурные архетипы суть архаические первообразы, символически представляющие человека, его место в мире и обществе, воплощая ценностные ориентации, задающие образцы жизнедеятельности людей. Культурный архетип – это образный принцип интеграции социокультурного пространства, способный интегрировать сложные социокультурные системы.

Культурные и социальные процессы разворачиваются в различных хронологических измерениях. Синтез этих двух сфер дается в понятии

социокультурного времени. Социокультурное время порождается всеми видами социальных и культурных взаимодействий в социуме и является интегральной динамической характеристикой социокультуры.

Социальное время – это количество действий в процессе деятельности больших групп людей, которое характеризует деятельность социальных групп любой величины вплоть до общества в целом. Социальное время представляет собой в этом случае интуитивное ощущение течения социальной жизни, переживаемое современниками. Время культуры – это количество действий в процессе культурной деятельности, которое характеризует смену состояний культуры в целом и всех ее элементов. Отличительными чертами времени культуры являются: непрерывное движение смыслов; возможность движения в обоих направлениях от точки отсчета; существование смыслов в ситуации одновременности; существование не актуализированных смыслов в латентном виде и их возможная актуализация в определенный момент.

Важнейшей характеристикой социокультурного времени является его направление – циклическое или линейное. Цикличность времени означает повторяемость всех событий, возвращение одного и того же природного и социального цикла. Циклическим является мифологическое время, которое задает темп социальных взаимодействий в традиционных обществах, основанных на мифе. Линейность времени означает его необратимость и неповторимость каждого момента. Линейное время постоянно приносит перемены, вызывает к жизни феномены, которых раньше не было, меняет структуру общества и культуры, формируя новые ценности, типы социального взаимодействия и эстетические идеалы.

Социокультурное время представляет собой основу панхронной культурной памяти, которая содержит как все культурные объекты данной культуры, так и способы их создания и функционирования. Культурная память обеспечивает трансмиссию культуры, ее межпоколенческую трансляцию. Таким образом, для сохранения идентичности культуры при ее изменениях необходимо социокультурное время.

Изменения социокультурной системы и их классификация анализируются с применением результатов П. А. Сорокина. Социокультурные изменения в обществе могут быть хаотичными и направленными. Хаотичные нерегулярные социокультурные изменения П. А. Сорокин назвал социокультурными флуктуациями, а направленные социокультурные изменения изучаются в теории социокультурных трансформаций. Имеющиеся определения социокультурной трансформации неудовлетворительны, так как противоречат друг другу: российская исследовательница Е. А. Ерохина утверждает, что это превращение традиционного общества в общество модерна, в то время как А. Н. Тарасов считает социокультурную трансформацию синонимом культурного кризиса и полной деструкции социокультурной системы.

П. А. Сорокин, введя понятие социокультуры, отрицал возможность направленных изменений всех сфер культуры и общества, и для анализа общественных процессов он остановился на категории социокультурного изменения, которое может идти в любом направлении в любых временных рамках, но с обязательным сохранением субъекта изменений. Однако анализ П. А. Сорокина можно применить при изучении процессов изменения всего общества. В этом случае социокультурная трансформация определяется как направленное масштабное изменение общества в целом, охватывающее большинство его подсистем, идущее с сохранением культурной идентичности, которое происходит на основе культурной памяти и обеспечивается воспроизводством культурного архетипа данной культуры.

РАЗДЕЛ 2. ФОРМИРОВАНИЕ МОДЕРНОСТИ В МЕЖКУЛЬТУРНОЙ КОММУНИКАЦИИ

2.1. Межкультурное взаимодействие социокультурных систем

Взаимоотношения между двумя и более разными культурами рассматриваются как взаимодействие культур или межкультурное взаимодействие [7]. Межкультурное взаимодействие всегда играло значительную роль в появлении и развитии культур, однако его значение возросло в эпоху Великих географических открытий. В это время крупные перемещения различных культурных и этнокультурных групп совершаются по всему земному шару, интенсивность межкультурных взаимодействий нарастает до такой степени, что исследователи рассматривают этот период как веху в истории человечества наряду с неолитической революцией и появлением классового общества [17, с. 88]. Великие географические открытия положили начало современному миру, в котором межкультурное взаимодействие становится все более значимым фактором культурных процессов.

В отечественной науке существует оригинальная историческая концепция взаимодействия культур Л. Н. Гумилева, который в книге «Этногенез и биосфера Земли» предложил категорию суперэтнуса для анализа цивилизационных и культурных различий между народами и для объяснения принципов их взаимодействия [46]. Согласно теории Л. Н. Гумилева, суперэтнос – это этническая система, высшее звено этнической иерархии, объединяющее несколько этносов, возникших в одном ландшафте. Причиной возникновения этносов и суперэтносов являются пассионарные толчки, которые порождаются солнечной активностью, и влияют на организм конкретных людей, заставляя их проявлять активность в разных сферах жизни. В результате пассионарных толчков разрушаются старые и зарождаются новые культурные формы.

Теория Гумилева очень интересна, дает широкую панораму этнокультурных процессов Евразии, однако сведение всех процессов истории к биохимическим процессам в географическом ландшафте не позволяет ей приобрести самостоятельное значение в гуманитарных науках. Современная отечественная теория межкультурного взаимодействия в основных чертах повторяет западную и имеет с ней общие недостатки.

Основные недостатки теории межкультурного взаимодействия проистекают из ее базовых концептуальных установок: анализ взаимодействия проводится на уровне индивида или малых групп, контактирующих с западной группой культур; игнорирование деструктивных вариантов межкультурного взаимодействия. Эти концептуальные установки и их практические последствия анализируются ниже.

Хотя эмпирически любое межкультурное взаимодействие происходит между индивидами [130, с. 186], взаимодействуют фактически субъекты культуры разного уровня, от индивида до социокультурной системы, представляющей общество в целом. В последнем случае процесс межкультурного взаимодействия называется культурным контактом в британской антропологии и аккультурацией в американской традиции [125, с. 886]. При обращении гуманитарных наук постсоветского периода к западному опыту в российской науке стал активно использоваться термин аккультурация. Рассмотрим классическую теорию аккультурации в американской науке.

В американской антропологии XX века теоретические основы изучения аккультурации были заложены меморандумом «Схема для изучения аккультурации» Р. Редфилда, Р. Линтона и М. Дж. Херсковица. Меморандум был опубликован в 1935 г. в журнале «Man» и в журнале «American Anthropologist» в 1936 г. [125, с. 887]. Этот программный документ задавал рамки исследований межкультурного взаимодействия в американской культурной антропологии вплоть до 1970-х гг.

В меморандуме аккультурация определяется как явления, возникающие, когда группы, принадлежащие к разным культурам, входят в непосредственный контакт, в результате чего происходят изменения в культурных паттернах одной или обеих групп [4, р. 149]. В последующих работах один из авторов меморандума М. Дж. Херсковиц старается расширить понятие аккультурации: в 1937 г. он предложил заменить «группы индивидов» на «культуры» («Значение изучения аккультурации для антропологии»), в 1941 г. предлагается включить в рассмотрение те случаи, когда культурный контакт осуществляется по литературным каналам и не целой группой, а одним из сегментов группы («Некоторые комментарии по поводу изучения культурного контакта») [125, с. 888]. Таким образом, теория аккультурации стремится отвечать запросам времени и описывать все более сложные явления межкультурного взаимодействия, которые не сводятся к простому случаю усвоения европейской культуры примитивными племенами.

В современной теории аккультурации выделяются следующие ее виды: ассимиляция, сепарация, маргинализация, интеграция [171, с. 332 – 333].

Ассимиляция представляет собой полный или частичный процесс поглощения одной из контактирующих культур, с заменой идентичности, трансформацией смыслов исходной культуры, включением индивидов и социальных групп в другую культурную систему или полным их разрушением [204, с. 239].

Сепарация или изоляция есть отрицание чужой культуры для сохранения своей [171, с. 332]. Сепарация предполагает сведение к минимуму культурных контактов с субъектом культурной экспансии и очевидно возможна не во всех случаях, поскольку требует реального суверенитета, подкрепленного военной силой, который есть далеко не у каждой культурной и этнокультурной группы. Сепарация как стратегия социокультурного развития реализует один из вариантов зависимости от экспансивной культуры, потому что при сепарации учитывается существование агрессивного инокультурного пространства, и

самоизолирующаяся культура должна создавать коллективный образ культуры-антагониста и вырабатывать механизмы защиты от инокультурного влияния.

Маргинализация представляет собой комплекс социальных, культурных, личностных и других феноменов, возникающих при длительном контакте разнокультурных групп [126, с. 804]. Маргинальность есть структурно обусловленное состояние, которое определяется размыванием границ между ранее изолированными группами [126, с. 806]. Это явление имеет место тогда, когда в ходе культурного контакта осознается несовместимость двух систем культурных образцов, и перед личностью встает проблема выбора между ними. Маргинальный человек обладает двумя культурными идентичностями, которые не совмещаются друг с другом. Эта несовместимость вызывает как внутренний разлад, изучаемый психологией, так и неписанность в социум, которая изучается социальными науками.

Интеграция рассматривается как бесконфликтное совмещение старой и новой культуры в такую систему, которая успешно функционирует в социальном плане, сохраняет культурные смыслы обеих культур, обладает потенциалом развития и воспроизводится на уровне индивидуального сознания с позитивным подкреплением. Интеграция считается лучшим результатом аккультурации, если он возможен [171, с. 333].

В то же время условия успешной интеграции в большинстве случаев рассматриваются для социокультурных систем разного уровня, на примере существования отдельной личности или малой группы (семьи, общины мигрантов) в полностью инокультурной среде. Интеграция разных народов как этнокультурных сообществ одного уровня в учебниках по теории культуры не рассматривается. Для изучения интеграции культурных систем одного уровня перспективным представляется изучение поликультурных сообществ, существующих длительное время, как Византийская или Российская империя. Поликультурные сообщества типа Европейского союза, просуществовавшие менее трех десятилетий, не могут дать убедительные примеры состоявшейся интеграции.

Итак, процессы аккультурации представляют собой разные варианты межкультурного взаимодействия, которые типизируются от полного поглощения одной из контактирующих культур до гармоничного их сосуществования.

Теорию аккультурации неоднократно критиковали за этноцентрические акцентировки, и этноцентризм в этой области не преодолен до сих пор [125, с. 895]. Теория аккультурации возникла в странах европейской культуры, имеющих колонии, и развивалась в первую очередь для обслуживания колониальной администрации и упрощения управления в неевропейских странах. Постепенно в поле зрения антропологов, изучающих аккультурацию, попадают и другие социокультурные целостности, однако большая часть работ, теорий и исследований посвящена ассимиляции первобытных народов европейцами, проблемам, которые при этом возникают, и путям их преодоления.

В английском языке, самом распространенном из мировых языков современности, аккультурация означает дословно «рост культурного уровня» (полный англо-русский словарь В. К. Мюллера) [120, с. 18]; «повышение, рост культурного уровня; изменение примитивной или менее развитой культуры под влиянием более развитой; воспитание (ребенка) в соответствии с нормами жизни данного общества; привитие (ребенку) норм культуры поведения» (онлайн словарь WoordHunt) [6]. Эти факты языка отражают общераспространенную культурную практику, показывают те смысловые рамки, которые задаются нормами английского языка для всех видов коммуникации на этом языке.

Заданные англоязычной средой нормы проявляются и в других культурах, которые оказываются в сфере влияния западной культуры. В современном российском учебнике указывается, что «важнейшей целью аккультурации является долговременная адаптация к жизни в чужой культуре» [171, с. 333]. Как бы антрополог ни уточнял понятия, используя термин «аккультурация» он попадает в смысловую сферу, которая подразумевает, что европейская культура более развитая, и культурный контакт

любой культуры с европейской сводится к усиленной ассимиляции неевропейской социокультурной системы и усвоению европейских норм, ценностей и эстетических идеалов как более прогрессивных. Семантика словоупотребления задает образ европейской культуры как «взрослой», рядом с которой другие культуры – «дети», усваивающие единственно возможные взрослые нормы как необходимый этап социализации.

Такие подразумеваемые смыслы априори задают рамки исследования, закладывают программу, которая должна быть выполнена в ходе изучения предмета, и тем самым определяют результат исследования. Сложившаяся ситуация тормозит развитие науки и должна быть преодолена. В то же время непродуктивно отбрасывать результаты исследований европейских антропологов, которые проделали большую работу. Полагая, что исследуют универсальные механизмы аккультурации, основанные на очевидном культурном превосходстве исторических европейских народов, они на самом деле описали частный случай межкультурного взаимодействия европейской культуры с субъектами взаимодействия одного уровня культуры, то есть с народами, не имеющими государственности или имеющими некоторые зачатки государственности, практикующими языческие культы и примитивные технологии. Этот частный случай имеет большое значение и может служить основой построения более комплексных теорий. В настоящее время на основе теории аккультурации концептуализируются процессы испанизации, китаизации, японизации, русификации и т. д. [125, с. 895]. Таким образом, термины аккультурация и межкультурное взаимодействие могут выступать как синонимы, но последний предпочтительней в силу его нейтральности.

Процессы объединения Европы с 1993 года, а также включение в Европейский союз народов, не входящих в католическое и протестантское культурное ядро Европы, стимулировали интерес европейских антропологов и социологов к процессам межкультурного взаимодействия. Результатом работы в этом направлении становятся новые типологии явления. В 2011 году такую типологию предложил британский социолог Дж. Деланти [111, с. 14].

Джерард Деланти – профессор социологии, социальных и политических наук в Сассекском университете, Великобритания, а также редактор «Европейского журнала социальной теории». Рассмотрим предложенную им типологию. Деланти выделяет шесть идеальных типов межкультурного взаимодействия.

1. Столкновение культур, которое выражается в войне.
2. Культурная дивергенция – дифференциации культуры и выделения в ней новых ориентаций, противоречащих ее изначальным установкам. Примером дивергенции служат религиозные, политические, этнические расколы.
3. Ассимиляция, то есть полное поглощение культуры более сильной культурой.
4. Сосуществование – сохранение своей культуры с усвоением некоторых элементов чуждой культуры. Сосуществование рассматривается на примере иммигрантов, желающих интегрироваться в новое общество.
5. Культурная адаптация, которая имеет место в тех случаях, когда речь не идет уже просто о сосуществовании культур, но и слияния культур не происходит.
6. Культурный синкретизм или слияние, связанный с возникновением новых культурных форм, которые включают в себя элементы различных культур [1, р. 644 – 648].

Характерно, что типология Деланти не включает те виды межкультурного взаимодействия, которые приводят к быстрой деструкции культурной системы, уничтожающей культуру вместе с носителями. Из межкультурных взаимодействий такого типа Деланти рассматривает только войну, но типизирует ее как предельный случай, который даже нельзя считать межкультурным взаимодействием.

Такая концептуализация войны выводит большую часть истории человечества и современных межкультурных процессов за рамки как научного рассмотрения, так и международных правовых норм [172]. Например, зоны

военных действий именуется местами проведения антитеррористических операций, как это имело место на Украине в 2014–2018 гг., и на этой территории не действуют общепринятые правовые нормы военного времени, не соблюдаются права человека и международное законодательство, регулирующее обращение с военнопленными, оказание помощи раненым, поведение с нонкомбатантами и так далее.

В современном международном праве, которое отражает как реальное положение дел, так и уровень философского осмысления данных проблем, исчезает из сферы актуального применения понятие гражданской войны и войны за территорию. Причина этого в том, что в случае гражданской войны или войны за территорию нужно признавать минимум две стороны и соответственно конфликт интересов, в котором каждая из сторон имеет все права отстаивать свою позицию.

Чтобы избежать признания субъектности одной из сторон военного конфликта, в последние десятилетия сложилась концепция дискриминационной войны. Основой этой концепции является учение о правах человека, которое вводится в зону сакрального и рассматривается как безусловная ценность, стоящая выше любых интересов и нивелирующая их. Таким образом, выступление против прав человека, действительное или мнимое, обесценивает ту сторону, которая его совершает, лишает ее субъектности и дегуманизирует субъекта такого социального действия. Дегуманизация подразумевает представление политических оппонентов как существ, лишенных человеческих начал, и таким образом оправдывает практически любые действия по отношению к ним [118]. Последнее время тема дегуманизации привлекает внимание философов, политологов и филологов, как в России, так и во всем мире (см. например [41], [42]), поскольку процессы дегуманизации разных социальных и этнокультурных групп вплоть до целых народов играют значительную роль в эскалации конфликтов в современном мире.

Итак, войны последних десятилетий, которые ведут страны западной культуры, это войны одной стороны против абсолютного врага, в которых

противник демонизирован, дегуманизирован и выведен из сферы действия гуманистической идеологии и правовых норм. Дискриминационная война имеет место в современном мире, где войны продолжаются, но западная наука не имеет инструмента их адекватного описания, оставаясь в этом плане частью идеологии нападающей стороны. Возвращение деструктивных вариантов межкультурного взаимодействия в поле зрения и концептуализации современной социологии и культурологии является одной из важнейших задач, стоящих перед современным научным сообществом.

Дискриминационная война базируется на учении Канта о вечном мире, который разрабатывает идею о том, что достаточно просвещенные народы не будут воевать между собой, и мир в планетарном масштабе установится с ростом уровня просвещения среди народов [77]. Таким образом, посягательство на просвещение, то есть в новых условиях, на права человека, становится преступлением не против конкретного политического субъекта, а против разума и человечности как таковых. Этот трактат стал классикой политической философии и философии международных отношений, а также продолжает влиять на современные дискуссии в этой области [154, с. 42]. Тем не менее, вечный мир как идеал международных отношений в наши дни так же далек от реальности, как и во времена Канта. Поэтому на практике приходится рассматривать такие формы межкультурного взаимодействия как геноцид, апартеид и дискриминация [204, с. 242].

Геноцид означает стремление доминирующей общности полностью или частично уничтожить какую-либо расовую, этническую или религиозную группу, с которой она вступает в контакт. В оправдание таких действий выдвигается тезис о психологической, расовой или культурной неполноценности уничтожаемой группы [Там же]. Расовые теории, которые были популярны в начале прошлого века, дискредитировали себя в ходе Второй мировой войны [127, с. 167], однако тезисы о генетической или культурной неполноценности какой-либо общности продолжают пользоваться популярностью как в политических кругах, так и в общественном сознании.

Культурный и экономический антагонизм разных этнокультурных обществ плохо разрешается в современных формах международного права, а психологические и мифологические механизмы вырабатывают сходные концепции в сходных ситуациях. Немало примеров архаизации социокультурного пространства и мифологизации общественного сознания дает украинская публичная сфера в период войны с республиками Донбасса после государственного переворота в Киеве в 2014 году.

Апартеид определяется с точки зрения межэтнических отношений как форма «этнического господства одной расовой группы над какой-либо другой с целью систематического угнетения последней. Специфические признаки апартеида: лишение членов угнетаемой расовой группы права на жизнь и свободу личности; умышленное создание для соответствующей расовой группы жизненных условий, обрекающих ее на вымирание, максимальное ограничение возможностей развития и лишение всех ее членов основных прав и свобод человека, разделение всего населения по расовому признаку путем создания резерваций и гетто; запрещение смешанных браков между членами разных расовых групп; использование принудительного труда членов угнетаемой расовой группы» [204, с. 243].

Представляется некорректным использование терминологии расово-антропологической школы для описания процессов, идущих в современном мире, коль скоро расовая антропология признана ненаучной и не соответствующей реальному положению вещей. Под расовой группой в данном контексте следует понимать специфическую этнокультурную группу, которая представлена своей социокультурой. Принадлежность к этой социокультурной группе и является причиной угнетения. В таком случае понятие апартеида оказывается гораздо шире и может применяться к конфликтам и процессам, идущим между группами одной расы и одного этноса, но имеющими разную культуру.

Политика апартеида активно проводится Украиной с 2014 года. Воюющие стороны и противники в гражданском противостоянии, несмотря на

задекларированную национальную исключительность украинского народа, в большинстве своем пользуются одним и тем же русским языком для выражения своих идей. Украинская сторона придает большое значение пропаганде своих идей в России и русскоязычных областях Украины, что не имело бы смысла, если бы основой дискриминации была этничность, определяемая расово или биологически. Однако если понимать этничность как культурный феномен, пропаганда становится понятной: смена культурной принадлежности в современном мире возможна, и нередко происходит в результате применения манипулятивных технологий или, как смягченный вариант, культурного влияния.

Мягкой формой апартеида является дискриминация. Под дискриминацией понимается любое различие, исключение, ограничение или предпочтение одного человека другим, основанное на любых признаках, определяющих принадлежность к угнетаемой группе, в то время как создаются максимально благоприятные условия для существования и развития представителей доминирующей социокультурной группы.

Итак, в современных теориях направленность на решение конкретных проблем европейского общества приводит к тому, что наибольшее внимание уделяется межкультурному взаимодействию субъектов культуры разного уровня: с одной стороны рассматривается Евросоюз и его институты, а с другой – иммигрантские сообщества или отдельные страны бывшего социалистического лагеря. Было бы преждевременным ожидать, что закономерности, выявленные на этих уровнях, полностью сохранятся при переходе на более высокий уровень для анализа взаимодействия европейской социокультуры и русской социокультуры как двух субъектов равного ранга.

Предлагаем типологию межкультурного взаимодействия на уровне социокультурных систем, исключающую взаимодействие социокультурной системы с отдельной личностью и включающую деструктивные варианты взаимодействия. Выделим следующие типы межкультурного взаимодействия: сосуществование, культурный синкретизм, столкновение культур.

Сосуществование – это одновременное существование разных культур без взаимодействия. Сосуществование в наше время представляет собой абстракцию, поскольку в реальности все общества включены в единое экономическое пространство. Сосуществование возможно тогда, когда включенность в экономическое пространство сопровождается культурной изоляцией. Сосуществование реализуется в межкультурном взаимодействии Китая, который при полной интегрированности в экономическую сферу сохраняет культурные константы своей идентичности, позиционируя себя как культуру, реализующую концепцию гармонии вместо западной концепции индивидуализма [93]. Западные технологии используются в Китае, однако культурное ядро сохраняется.

Сосуществование не может быть строго отграничено от культурного синкретизма. Культурный синкретизм представляет собой объединение разнородных культурных форм в рамках единой социокультурной системы. Культурные формы являются как автохтонными, так и заимствованными. Заимствование культурных артефактов и ментифактов с изменением культурного ядра принимающей культуры и представляет собой культурный синкретизм. В этой категории можно рассматривать гибридизацию, метиссаж, единство в разнообразии, адаптацию, интеграцию и разные их формы.

Деструктивный вид межкультурного взаимодействия осмысливается в понятии столкновение культур. Столкновение культур представляет собой культурный конфликт, когда одна культура тем или иным способом вытесняется из социокультурной системы. К столкновению культур относятся дискриминация, апартеид, геноцид, война и гибридная война, представляющая собой экономическое взаимодействие, сопровождаемое культурным противостоянием.

Предложенная типология охватывает все виды межкультурного взаимодействия между социокультурными системами одного уровня и позволяет анализировать реальные процессы взаимодействия между разными народами современного мира.

Таким образом, анализ межкультурного взаимодействия в современном мире, показывает, что успехи в создании единого экономического пространства для всей планеты гораздо больше, чем в создании единого культурного пространства. Большинство народов Земли вовлечены в той или иной степени в мировую экономику, однако являясь элементами единой экономической глобальной системы, они тем не менее не могут сформировать единую социокультурную систему, которая гармонично объединяла бы разные культуры. Проблемы межкультурного взаимодействия продуцируют межкультурные конфликты, которые затрагивают многие народы. Решение проблем, возникающих при межкультурном взаимодействии, возможно только при учете собственно культурной составляющей, которая проявляется как смысловой аспект взаимодействия, реализующийся в межкультурной коммуникации.

2.2. Механизмы межкультурной коммуникации

Социокультурная коммуникация возникает при обмене информацией между социальными субъектами [62, с. 7]. Социальные субъекты суть социальные группы от индивида до социокультурной системы, представляющей все общество в целом. Социокультурная система как общество в целом представлена своим социокультурным пространством и временем, конституирующими все виды социального взаимодействия.

Субъекты коммуникации могут иметь общую культурную идентичность, а могут принадлежать к разным культурам. Общение между носителями разных культур, взятое в аспекте его информационного содержания, называется межкультурной коммуникацией [83, с. 916].

Анализ информационного содержания невозможен без представления об информации. Понятие информации в науке является дискуссионным. В

некоторых трактовках информацию понимают как базисное онтическое свойство Вселенной, которое существует вечно, не подчиняется законам, установленным для материального и идеального, и составляет третий мир с собственным отнологическим статусом [87, с. 8]. В современных постмодернистских философских теориях, например, у Ж. Делёза, информация определяется как «несуществующая сущность» [53, с. 13], которая полностью конвенциональна и не имеет никакой онтической референции. Между этими двумя крайними позициями располагается весь спектр теорий, представляющих информацию как бытийное, культурное, общественное и естественнонаучное явление. Согласно определению А. П. Воеводина, следует понимать под информацией исторически конкретный технологический способ целесообразного управления знаниями и смыслами [33].

А. Г. Климов выделяет следующие факторы определения качества межкультурной коммуникации:

- 1) коммуникаторы;
- 2) предмет коммуникации;
- 3) структура коммуникационного процесса [83, с. 917].

Самая важная характеристика коммуникатора – тип носителя культуры, который определяется уровнем субъекта межкультурной коммуникации. Уровень субъекта может изменяться от индивида до социокультурной системы. В первом случае рассматривается межличностное общение, в последнем – масштабные исторические процессы культурного обмена между разными социокультурными системами. В пределах этой шкалы располагаются все случаи межкультурной коммуникации, с которыми имеют дело исследователи. В межличностных коммуникативных процессах развитие коммуникации зависит от индивидуальных характеристик личности. В межгрупповых коммуникативных процессах особенности коммуникации строго определены групповой принадлежностью личности, индивидуальные вариации групповой эстетической или ценностной нормы нивелируются [130, с. 186].

Предметом межкультурной коммуникации являются культурные объекты, то есть артефакты, представляющие собой материальные продукты человеческой деятельности, и ментифакты – ценности, цели, когнитивные модели, технологии, нормативные образования. Хотя артефакты представляют собой объективированные идеи, то есть предметом культурного обмена может быть их информационная составляющая, предметом межкультурной коммуникации социокультурных систем в первую очередь являются ментифакты и их системы, которые структурируются как идеологические, религиозные, эстетические, аксиологические концепции.

Структура коммуникационного процесса анализируется в работе А. Г. Климова. Она проявляется в виде коммуникативной ситуации, а также пространственных и временных рамок информационного взаимодействия [83, с. 917]. Коммуникативная ситуация характеризуется симметричностью или асимметричностью коммуникации, случайностью или направленностью ее инициирования [83, с. 918].

Симметричность коммуникации выражается во взаимодействии, обмене культурными элементами между двумя культурами, в то время как асимметричность – это движение в одну сторону, когда только одна из культур насыщается новыми элементами, а другая полностью блокирует всякое культурное влияние извне.

Случайные коммуникации возникают спонтанно, в то время как направленные коммуникации планируются, осуществляются специальными организациями и общественными структурами, как инициативными, так и государственными.

Социокультурный подход позволяет рассматривать коммуникацию как опосредованное и целесообразное взаимодействие двух субъектов, которое выражается в движении смыслов в социокультурном пространстве [161, с. 31]. Движение в социокультурном пространстве характеризуется социокультурным временем. Таким образом, социокультурная коммуникация представляет собой движение смыслов в социокультуре.

Движение смыслов в социокультуре можно разделить на две группы: движение смыслов во времени и в пространстве.

Движение смыслов во времени представляет собой трансмиссию культуры, осуществляемую благодаря механизмам культурной памяти. Этот вид социокультурной коммуникации называется коммуникационно-временной, диахронической или мнемической деятельностью [161, с. 31].

Движение смыслов в социокультурном пространстве классифицируют как диатопную, коммуникационно-пространственную, или просто коммуникационную деятельность [Там же]. Механизмом социальной коммуникации являются фоновые ожидания, которые представляют собой, согласно Г. Гарфинкелю, социально-культурные установки на те или иные действия [92, с. 8]. Фоновые ожидания латентны, в большинстве случаев не осознаются, но именно они делают возможной социокультурную коммуникацию.

Итак, социокультурная коммуникация представляет собой движение смыслов в социокультурном времени (трансмиссия культуры) и в социокультурном пространстве (собственно коммуникация). Социокультурная коммуникация всегда имеет оба аспекта [161, с. 31].

В семиотике смысловое содержание объектов культуры рассматривается с двух принципиальных позиций: с одной стороны культуротворчество может изучаться как выражение и реализация неких общих законов культуры, а с другой стороны предметом изучения являются те смысловые аспекты, которые отклоняются от общих законов. Первый подход, как показывает Ю. М. Лотман, порождает метасемиотику, а второй – семиотику культуры [105, с. 3].

Семиотика культуры исследует два принципиально разных отношения к знаку, каждое из которых реализуется в разных культурах. При появлении в рамках одной социокультуры культурных зон разного отношения к знаку между ними возникает напряженность и открытый конфликт, поскольку эти два подхода не могут сосуществовать в рамках одной культурной парадигмы. Речь идет о конвенциональном и неконвенциональном отношении к знаку, которые

анализирует Б. А. Успенский в своей работе о расколе и его культурных основаниях [184, с. 480 и сл.].

В работе, посвященной семиотическим проблемам, обусловившим явление церковного раскола в России XVII века, Б. А. Успенский указывает, что язык можно понимать как средство коммуникации и как средство выражения какого-либо значения безотносительно к акту коммуникации. В первом случае самым важным в языке будут средства передачи информации, а во втором – средства фиксации содержания. Язык как средство коммуникации делает актуальным восприятие информации, а язык как средство фиксации смысла актуализирует выражение смысла, укорененное в самой структуре бытия. В последнем случае значение слов языка предполагается онтологически обусловленным, жестко связанным со знаками, которые его выражают, на чем и основано неконвенциональное отношение к знаку [184, с. 481].

Семиотика работает с иерархиями смыслов не только буквенного текста, но и любого упорядоченного смыслового пространства, обосновывая возможность рассматривать любую систему культурных объектов как текст [176, с. 379, прим. 102]. Таким образом, пространство социокультурной системы, заполненной культурными объектами разной природы, может пониматься как текст, реализующий собственную структуру, свою для каждой культуры.

Чтобы структура воспринималась как текст, она должна быть как минимум дважды закодирована [105, с. 4]. Для социокультурной системы это означает, что культурные объекты данной культуры допускают по меньшей мере два способа восприятия во всей своей цельности. Разные способы восприятия культурного пространства возникают при культурном контакте, когда одна и та же система культурных фактов понимается по-разному представителями двух разных культур в ходе коммуникации.

Как показал в своей работе о сущности истории К. Ясперс, коммуникация является основой всех процессов человеческого общества, которые формируют и сохраняют культуру как таковую [207, с. 49, 72]. Бахтин считает

коммуникацию в форме диалога сущностью культуры. Для Бахтина культура – многоплановое событие: как факт она принадлежит истории, как идея – умозрению, но как смысл она существует только сейчас, в настоящем, в ситуации диалога [123, с. 192]. Потому-то так и важна роль культурного продукта как единства факта, умозрения и смысла, в его представленности в виде оплотненного «познавательно-этического» поступка, выраженного – для другого – образно, эстетически, ибо «всякое выражение как таковое уже эстетично» [18, с. 147].

Коммуникация возможна при наличии по меньшей мере двух коммуникаторов, и для культуры в целом вторым коммуникатором является, как демонстрирует Ю. М. Лотман, продуцируемый самой же культурой образ Другого [102, с. 15].

Образ Другого продуцируется структурными механизмами границы культурного пространства. Граница является необходимой частью любой культуры. Функция границы заключается в создании зоны культурного контакта, где явления внешнего инокультурного мира трансформируются в явления мира своей культуры, становятся понятными и могут включаться в собственное культурное пространство. В зоне социокультурной границы ускоренно идут процессы взаимодействия с другими культурами, вырабатываются новые культурные механизмы, которые постепенно захватывают ядро культуры, меняя тип поведения, но не меняя культурной тождественности. Хотя по своему внутреннему смыслу граница соединяет разнокультурные миры, однако с точки зрения самоописания культуры граница эти миры разъединяет. Осознать себя значит осознать свою специфику, и самосознание культуры всегда склонно абсолютизировать границу и выдвигать различия на первый план, затушевывая сходство.

Таким образом, культура создает не только свой собственный тип самоорганизации внутреннего культурного пространства, но и свой тип его дезорганизации. Культура включает в себя и все то, что в этой культуре воспринимается как чужое, инокультурное, не включенное в собственное

культурное пространство [Там же]. Тип внешней по отношению к культуре дезорганизации воплощается в образе Другого, созданном культурой. Этот образ актуализируется в процессе межкультурной коммуникации, когда один из субъектов коммуникации отождествляется с образом, который создан внутрикультурными механизмами, и новые смыслы порождаются несовпадением этого образа, новых данных, появившихся в процессе коммуникации, и образа, возникающего в другой культуре, если такой образ доступен.

Таким образом, движение смыслов в социокультурном пространстве интенсифицируется при межкультурном взаимодействии, когда происходит транскультурный обмен разнокультурными элементами. Основные причины возникновения интереса к заимствованию инокультурных элементов следующие: 1) нужно, потому что знакомо, понятно, узнано; 2) нужно, потому что непонятно, неведомо, чуждо. Ю. М. Лотман определяет эти две стратегии межкультурной коммуникации как поиски своего и поиски чуждого [100, с. 194]. Указанные две стратегии позволяют формировать внутрикультурные механизмы неоднозначного понимания текстов как чуждой, так и своей культуры. Унификация языка коммуникации приводит к улучшению понимания и адекватности восприятия разных смысловых структур, однако снижает вероятность появления творческих текстов, которые не следуют однозначно из имеющихся данных и увеличивают способность культуры сохранять свои смыслы в инокультурном окружении. Поэтому наряду с унификацией языка коммуникации идет процесс усложнения и индивидуализации смыслов, что ухудшает коммуникацию, но создает новые смыслы, увеличивая возможности культурного творчества [100, с. 198]. Обе эти тенденции реализуются в межкультурном взаимодействии социокультурных систем.

Одним из механизмов межкультурной коммуникации является диалог культур. Впервые о диалогической сущности культуры как таковой писал М. М. Бахтин [123, с. 185 – 193]. Теорию диалога культур развивал В. С. Библер

[123, с. 193 – 196]. Для межкультурной коммуникации социокультурных систем ее применил Ю. М. Лотман.

При рассмотрении межкультурной коммуникации Ю. М. Лотман предлагает заменить неточный термин «влияние культуры» термином «диалог культур», который отражает основные параметры ситуации взаимодействия [104, с. 122]. Лотман показывает, что диалогический механизм не только лежит в основе функционирования культуры как таковой, определяя механизм межкультурного взаимодействия.

Диалог структурируется попеременной активностью передающей и принимающей культуры. Когда один из участников передает некоторые культурные объекты, второй выдерживает паузу и находится на приеме. Вторая важная черта диалога – выработка общего языка общения, что происходит поэтапно. Сначала принимающая сторона осваивает язык чужой культуры и учится правилам создания текстов, культурных объектов и культурных систем на этом языке. На следующем этапе происходит принципиальное изменение – чужая традиция трансформируется в соответствии с культурными механизмами принимающей стороны и становится своей, инокультурные системы включаются в собственную социокультуру, часто коренным образом меняя свой облик. В этот критический момент меняется направление культурного влияния, и поток текстов принимающей стороны может многократно превосходить тот, который она усвоила на первом этапе диалога. Замечательно, что ответ в диалоге культур может получить вовсе не та культура, которая инициировала изменения.

На начальном этапе диалога передающая культура считает себя культурным центром, носителем смыслов и ценностей, воспринимая все остальные культуры как периферию. Принимающая культура на этом этапе усваивает такую структуру культурного пространства, прилагает к себе инокультурный язык описания и воспринимает себя как периферию, подчеркивая свои качества новизны, энтузиазма, порыва к истинным культурным ценностям. После критического момента смены ролей, когда

интериоризация чужих ценностей уже произошла, отношение к культуре-донору меняется: принимающая культура в центр культурного пространства помещает себя, находя важные и ценные культурные объекты в собственном культурном пространстве, осваивая с этой точки зрения собственную историю, находя истоки своего нынешнего культурного состояния в автохтонной культурной традиции. На этом этапе отношение к культуре-донору меняется, теперь уже эта культура воспринимается как периферия, исказившая истинные ценности, которые порождаются собственными культурными механизмами принимающей культуры [104, с. 128]. По рассмотренному образцу строится межкультурная коммуникация социокультурных систем в течение длительных исторических периодов.

На последнем этапе воспринимающий участник диалога начинает работать на трансляцию собственных смыслов: культура-донор перестает усваивать инокультурные элементы и активно производит собственные, развивает новые формы, творчески перерабатывает заимствованные культурные ценности. Происходит своеобразный творческий взрыв, приемник и передатчик меняются местами, при этом трансляция культурных ценностей может идти в любом направлении и влиять на другие культуры, а не только на исходную культуру, запустившую процесс диалога.

Диалог культур является хоть и не единственным, но важным механизмом межкультурной коммуникации. Движение смыслов в социокультуре при межкультурной коммуникации коррелирует с изменениями в социуме, которые изучаются социокультурной динамикой. Рассмотрим культурные изменения на уровне общества в целом. При контакте двух разнородных культурных пространств возможны следующие варианты перемен: утрата собственной культуры; стремление к культурной изоляции и сохранение собственной культуры; создание новых форм, которые отсутствовали в обеих культурах [171, с. 445].

Таким образом, одним из вариантов культурной динамики при межкультурной коммуникации является утрата народом собственной культуры

под влиянием другой, более экспансивной, располагающей большими средствами воздействия, или более привлекательной. Этот вариант реализуется путем насилия, военного, информационного или культурного. Понятие информационной и культурной агрессии становится особенно актуальным с конца XX века, когда средства массовой информации и Интернет охватили всю планету и дают небывалые возможности манипуляции общественным сознанием [161, с. 37]. Утрата социокультурной группой собственной культуры при усвоении чуждой культуры как более привлекательной возможна только за счет внутренних ресурсов самой культуры-реципиента, в которой заложены нереализованные возможности, реализовать которые предлагает культура-донор. Существуют активные, экспансивные, сложные культуры, которые не могут переформатировать сколько-нибудь значительные зоны социокультурного пространства одной культуры, в то время как при смене субъекта межкультурного взаимодействия это легко удается. Например, культурное влияние Китая различно в случае России и Японии: несмотря на длительные культурные контакты, китайская культура практически не затронула русскую и не является сколько-нибудь серьезным соблазном для большинства носителей русской культуры, в то время как японскую культуру можно считать дочерней по отношению к китайской.

Возможен также случай, когда под натиском чуждой культуры активизируются силы самосохранения в культуре-реципиенте, возникают разного рода нативистские движения, стремление к культурной изоляции, к минимизации контактов с чуждым миром. Этот вариант реализуется в многочисленных индейских и негритянских движениях в Америке, с возникновением радикальных и экстремистских группировок в их составе.

Одним из примеров стремления к самоизоляции при контакте с Европой является ситуация в Японии, закрытой для европейской культуры с 1635 года, когда японские власти запретили японцам покидать пределы страны, а европейцев принудительно выселили на искусственный остров в бухте Нагасаки. После восстания христиан в Симабаре японские власти запретили

европейцам прибывать в страну, сделав исключение для португальцев, которые все же вынуждены были жить в резервации у берегов Нагасаки [68, с. 345 – 347]. Таким образом, с 1641 года порт Нагасаки оставался единственным местом связи с европейской культурой. Такая ситуация сохранялась вплоть до 1854 года, когда американцы взломали изоляцию Японии военной силой [69, с. 15 – 18]. Открытие Японии под иностранным давлением привело к революции Мэйдзи, которая началась в 1868 году и породила социокультурную трансформацию японской культуры, идущую вплоть до настоящего времени.

Между описанными крайними случаями возможны такие варианты изменения социокультурного пространства, когда под влиянием культуры-донора возникают новые культурные ориентации, эстетические идеалы, типы социального взаимодействия, однако социокультурная система в целом не разрушается, а трансформируется с сохранением базовых принципов конституирования собственного социокультурного пространства. Таким образом меняется культура современных исламских государств типа Саудовской Аравии, усваивающих новейшую технику и включающихся как выгодополучатели в мировую экономику, сохраняя при этом клановое общественное устройство и автохтонные формы социальной мобильности.

Возможно также, что межкультурное взаимодействие порождает совершенно новые формы, которых не было ни в одной из взаимодействующих культур. Примером является усвоение республиканским Римом греческой культуры, в результате которого сформировалась Римская империя, принципиально отличная как от греческих полисов и эллинистических царств, так и от архаических форм римской социальной организации.

Разные варианты культурной динамики возможны в настоящее время при создании единого социокультурного пространства, общего для всего человечества. В Новое время именно европейская культура стала фактором, формирующим единое всепланетное социокультурное пространство (анализ этого процесса см. в классическом труде К. Ясперса [207, с. 51 – 53] и в диссертации российской исследовательницы Е. В. Силиной 2013 года [157]).

Взаимодействие европейской культуры с социокультурными системами разного уровня приводит к разным результатам, демонстрируя все четыре основных варианта трансформаций культурного пространства.

Итак, социокультурную коммуникацию можно представить как трансформацию смыслов в социокультуре. Движение смыслов в социокультурном времени представляет собой трансмиссию культуры и осуществляется механизмами культурной памяти. Движение смыслов в социокультурном пространстве представляет собой коммуникацию в собственном смысле слова. Оба процесса являются взаимосвязанными аспектами единого коммуникационного процесса, лежащего в основании как культуры, так и межкультурного взаимодействия.

Коммуникационные процессы при межкультурном взаимодействии вызывают разные изменения в обеих культурах. Эти изменения классифицируются как уничтожение одной из культур, ее самоизоляция, создание новых культурных форм, которых не было ни в одной из культур. Одним из вариантов межкультурной коммуникации социокультурных систем является диалог культур, в ходе которого инокультурные заимствования активизируют механизмы культуротворчества, не подменяя их.

Межкультурная коммуникация двух социокультурных систем осуществляется в социокультурной границе, которая объединяет разнокультурные миры, хотя с точки зрения внутрикультурного пространства граница эти миры разъединяет. На границе формируется образ Другого, который является вторым коммуникатором во внутрикультурных процессах, конституирующих культуру как диалогическую сущность. В качестве образа Другого используется образ чужой культуры, а коррекция образа Другого в ходе межкультурной коммуникации, выявляющей несовпадение образа и реальности, является одним из важнейших процессов, идущих на границе двух культурных пространств.

Таким образом, механизмы межкультурной коммуникации можно типировать следующим образом: изоляция; заимствование инокультурных элементов; диалог культур.

Изоляция реализуется в рамках сосуществования и столкновения культур. Изоляция представляет собой отрицание чужой культуры ради сохранения автохтонной культуры и предполагает минимизацию культурных контактов с субъектом культурной экспансии.

Заимствование инокультурных элементов в рамках культурного синкретизма и столкновения культур может проходить как с сохранением, так и с разрушением культурного ядра принимающей культуры.

Диалог культур осуществляется в рамках культурного синкретизма и столкновения культур. Диалог культур имеет три этапа: период активного усвоения инокультурных элементов и принятие чужой разметки культурного пространства, где культура-транслятор занимает центр культурного пространства; период свободного владения новым культурным языком, который сопровождается инверсией культурного пространства; период активной трансляции собственной культуры.

Рассмотренные механизмы межкультурной коммуникации могут быть использованы для анализа процессов межкультурного взаимодействия в историческом процессе и в настоящее время в рамках единого человечества, состоящего из различных социокультурных систем. Поскольку единство человечества формируется на основе европейской культуры, одним из коммуникаторов в процессах межкультурного взаимодействия в современном мире является европейская культура. Выясним, какой предмет коммуникации предлагают европейские культуры в межкультурном взаимодействии.

2.3. Модерность как предмет межкультурной коммуникации

Межкультурное взаимодействие в современном мире продолжает процесс, начатый в эпоху Великих географических открытий, формируя единое транснациональное социокультурное пространство человечества. Этот процесс называется глобализацией. В ходе глобализации создается единое культурное пространство, которое функционирует как ряд сложных подсистем (информационное пространство, пространство воображения и так далее). Также в современном мире формируется единое социальное пространство, включающее разные страны и народы, связанные одной системой экономических связей. Изолированных социокультурных систем остается все меньше, разнообразные социокультурные группы включаются в единую систему [170, с. 155–157].

Исследователи отличают глобализацию как процесс создания единого социокультурного пространства от глобализма, идеологии глобализации, которая является только одним из способов описать это пространство и его динамику [112, с. 688; 21, с. 188 – 198]. Если неолиберальный глобализм – это идеология, то глобализация представляет собой объективный процесс создания единой всепланетной общественной системы без мирового правительства и единого государства. Начиная с эпохи Великих географических открытий в процессе межкультурного взаимодействия с другими культурами планеты Европа предлагает как предмет коммуникации теорию модерности и практику модернизации.

В начале XX века модернизация понималась как объективный процесс, имеющий собственную логику развития и реализуемый в серии широкомасштабных социальных преобразований, которые полностью перестраивают промышленную, образовательную и политическую сферу общества, приводя к индустриализации в производстве, всеобщему образованию в общественной жизни и демократическому режиму в политике. В результате этих трансформаций возникает современный тип общества, который

описывается в виде набора социальных институтов: демократическая нация-государство, либеральная рыночная экономика, исследовательский университет. При этом подразумевалось, что модернизация автоматически ведет к одновременному освобождению и господству человека, и что современный тип общества представляет собой наиболее полное воплощение свободы и разума [25, с. 41].

К базовым компонентам понятия модерности относятся структурный функционализм, социальный эволюционизм, «методологический национализм», «исторический оптимизм», методологический сциентизм, социальный технократизм [25, с. 40 – 41].

Структурный функционализм подразумевает, что общество можно представить через структуру и функции его компонентов. Изучение этих компонентов приведет к полному их познанию и как следствие к управлению ими.

Социальный эволюционизм означает, что любое общество развивается по одним и тем же законам, и в конце концов каждое общество придет к одному и тому же устройству. При этом подразумевается, что европейские народы проходят этот путь развития первыми, а все остальные народы должны со временем, рано или поздно, в ходе природной эволюции, дойти до того же уровня развития.

Методологический национализм, по определению Ульриха Бека, приравнивает общество модерна к обществу, организованному как территориально ограниченное национальное государство [21, с. 2]. Нации стали возникать в Европе в XVII веке в поисках альтернативного принципа консолидации больших групп людей, который мог бы работать в отсутствие религиозной, феодальной или монархической организации общества. Единство нации обеспечивается экономическими связями, которые существуют синхронно, а не культурной памятью сложных социокультурных систем вроде монархии и церкви. Таким образом, общество модерна в коммуникационном аспекте создается синхронной, а не диахронной коммуникацией, и

теоретически может существовать в отсутствие традиций и культурной памяти, лишь на основе частных или групповых экономических интересов.

Исторический оптимизм восходит к европейскому Просвещению и представляет собой учение о том, что естественное развитие общества придет, в конце концов, к справедливому общественному устройству [143, с. 183]. Исторический оптимизм построен на диалектике страданий и благоденствия, он объявляет страдания оправданными, поскольку только таким путем общество придет к благу для всех. В некоторых текстах страдания людей прямо объявляются гарантией их будущего счастья [143, с. 185].

Методологический сциентизм обосновывает господство науки в познании и философии. Наука не может дать цельную и универсальную картину мира, однако, как показывает К. Ясперс, научному методу подвластны все возможные сферы человеческой деятельности [207, с. 105]. Сциентизм утверждает, что наука в конечном счете должна дать ответы на все вопросы, потому что только научное мировоззрение опирается на истину, и только научное познание объективно. У сциентиста нет пиетета перед авторитетом, который мог бы его заставить отступить от истины, поэтому наука гарантирует познание истинного устройства мира и как следствие дает возможность управлять миром, найти философские, религиозные, онтические основания бытия или доказать, что их нет, и показать, как нужно жить в их отсутствие.

Социальный технократизм означает возможность управлять людьми и социальными группами, а также обществом в целом как объектом, на основе рационально обоснованных и разработанных планов переустройства общества.

Основополагающее значение для теории модернизации имеют два тезиса, сформулированные М. Вебером:

«(1) тезис об уникальном, исключительно «западном» происхождении социальной конфигурации, определяемой как «модерное общество» и представляющей собой определенный набор функционально дифференцированных социетальных институтов;

(2) тезис об универсальном значении и, по меньшей мере, потенциально глобальном распространении современного типа общества как наиболее отвечающего критериям эффективности, производительности и адаптивности» [25, с. 42].

Вебер объединяет оба тезиса в утверждении, что эти уникальные феномены западной культуры имеют всеобщее значение в силу их наибольшего соответствия человеческой природе [31].

Противоречия между этими двумя тезисами формулируются в виде следующих пяти вопросов:

1) какие именно феномены составляют модерн, и в какой степени они образуют системное единство (являются ли они связанными или допускают автономию по отношению друг к другу);

2) почему все эти феномены в комплексе возникли на Западе;

3) почему эти феномены не возникли или не смогли развиваться до «западного» уровня в других культурах;

4) почему эти феномены имеют универсальное значение и ценность для всех культур;

5) почему эти «универсально значимые» феномены, будучи уже выработанными, до сих пор еще не получили глобального распространения, а в незападных обществах часто происходят срывы модернизации [25, с. 42].

На каждый из этих вопросов даются разные варианты ответов. Два противоположных края шкалы занимают теория линейной модернизации (прогресса) и теория локальных цивилизаций. Теория прогресса утверждает, что все общества развиваются по одним и тем же законам, в то время как теория локальных цивилизаций утверждает, что все возможные варианты развития общества и его культуры предопределяются традициями, которые сложились исторически и задают неизменный вектор движения социокультуры. Рассмотрим основные теории, описывающие структуру и динамику глобального социокультурного пространства в настоящее время, возникшие между этими двумя полюсами.

Итак, на современном этапе развития социогуманитарных наук результаты межкультурного взаимодействия рассматриваются в теориях гомогенизации (универсализации, глобализации), дифференциации (поляризации, глокализации), гибридации. Эти три варианта описания и возможного будущего развития глобальной культуры были предложены американским исследователем Я. Н. Питерсе [54, с. 16].

Гомогенизация считалась естественным результатом межкультурного взаимодействия в классических теориях аккультурации. Гомогенизация – это установление однородной культурной среды, в которой доминирует европейская или порожденная ею американская культура. Эти теории привели к идеологии глобализации, которая утверждает, что весь мир с его культурным разнообразием движется к миру единой культуры, и это будет культура западная. На данный момент это видение будущего уже не считается само собой разумеющимся и единственным [111, с. 14].

В конце XX века стало очевидным, что ожидаемой гомогенизации культуры не происходит. Во многих странах и культурных регионах культурная экспансия западной культуры приводит не к адаптации и ассимиляции других народов, а к усилению борьбы за культурную самобытность, к появлению натовистских движений, к усилению изоляционистских и фундаменталистских течений. Концептуализация этих процессов происходит в теориях столкновения цивилизаций (С. Хантингтон), глокализации (Р. Робертсон), поляризации (Дж. Деланти), гибридации (Я. Н. Питерсе).

Межкультурное взаимодействие было предметом осмысления С. Хантингтона, американского философа и политолога, популярного на постсоветском пространстве, чья работа «Столкновение цивилизаций?» 1993 года стала одним из самых знаковых событий социально-политического дискурса в 1990-е гг. [198, с. 41]. Свою концепцию Хантингтон подробно изложил в книге «Столкновение цивилизаций» в 1996 году.

Хотя идеи Хантингтона были очень популярны, в философском плане они довольно эклектичны. Хантингтон описывает цивилизацию как высшую

стадию развития культуры, возрождая, таким образом, идеи эпохи Просвещения, когда на вершину достижений человечества ставилась европейская цивилизация и таким образом обосновывалась ее безграничная экспансия [206, с. 5]. В то же время Хантингтон определяет цивилизацию как наивысшую культурную целостность [191, с. 50], как самый широкий уровень культурной идентичности [191, с. 51]. Таким образом, цивилизация по Хантингтону является и широкой основой культуры, и вершиной ее развития одновременно, что явно противоречиво. Создается впечатление, что автор пытается теоретически обосновать широко известный образ, чтобы использовать его в научной работе, однако ему это не удается.

Хантингтон не дает также единого критерия разделения человечества на цивилизации. Цивилизации коррелируют с расами, однако не сводятся к ним [191, с. 50], то есть биологический критерий Хантингтон отбрасывает, хотя и признает его значимость. Рассмотрев имеющиеся системы цивилизаций у А. Тойнби, О. Шпенглера, У. Макнила, Ф. Броделя, Хантингтон выделяет восемь цивилизаций в современном мире: это цивилизации китайская, японская, индуистская, исламская, западная, православная, латиноамериканская и африканская [191, с. 54]. Хантингтон выделяет эти цивилизации по принципу целесообразности, то есть единого критерия он так и не предложил. И действительно, в списке соседствуют цивилизации, имеющие культурное обоснование (китайская, японская, западная), географическое (африканская, латиноамериканская), религиозное (индуистская, православная, исламская). Автор тут выступает скорее как эмпирик, описывающий реальность, чем как теоретик, ее осмысляющий.

Предсказанный Хантингтоном конфликт цивилизаций действительно имеет место, однако он является всего лишь одним из возможных в настоящее время конфликтов, а не единственным, как предсказывал американский философ. Предложенная Хантингтоном модель не может объяснить конфликты внутри цивилизаций, которые имеют место и встречаются не реже, чем столкновения крупных культурных общностей [198, с. 46]. Чем более сложной

является культурная целостность, тем труднее подвести ее под какую-то одну универсальную модель, и тем менее применима модель столкновения цивилизаций Хантингтона.

Концепция глокализации была предложена английским социологом Р. Робертсоном [85, с. 111]. Глокализация сочетает глобальность и локальность, соответствует термину «новый регионализм» и старается учитывать культурные особенности регионов при усвоении ими глобальных ценностей. Глокализация описывает процесс включения незападных обществ в единое глобальное пространство в интересах субъектов глобальной культуры, идеологи которой считают, что всеобщая гомогенизация приведет к исчезновению рынков и коллапсу, потому нужно развивать не только единое экономическое пространство, но и его локальные подсистемы с региональной спецификой. Глокализация направлена на создание открытых обществ, включенных в глобальное пространство и обслуживающих глобальные, а не национальные интересы.

Концепция гибридизации (Я. Н. Питерсе), или единства в многообразии (Дж. Деланти), представляется современным исследователям самой предпочтительной альтернативой. Гибридизация предполагает сохранение разнообразия при формировании определенной степени единства [1, р. 651]. Питерсе полагает, что «концепция гибридизации предлагает противоядие от культурного дифференциализма расовых и националистических доктрин, так как берет за исходную точку тот опыт, который был в рамках этих теорий запретной темой. Она отвергает национализм, отдавая предпочтение пересечению культурных границ. Она подрывает политику формирования этнической идентичности и основы всяких притязаний на чистоту и исключительность, поскольку акцентирует размытость и подвижность культурных границ» (см. [140, с. 323]).

В применении к незападным странам теория гибридизации конкретизируется в моделях метиссажа (Р. Бабьер), которые предполагают, что элементы западной и незападных культур будут соединяться, не ущемляя друг

друга, в новые культурные структуры, которые зависят от специфики конкретной страны [54, с. 17]. На данный момент эти теории представляют собой скорее проект и идеологию, чем описание социокультурной реальности незападных обществ. Экспансивный характер западной культуры сохраняется, начиная с эпохи Великих географических открытий и до наших дней, уважительное отношение к другим культурам и доступ для их представителей к власти и ресурсам остается, как правило, на уровне благих пожеланий, и то не самой влиятельной части общества. Таким образом, теории гибридизации и метиссажа фиксируют наличное положение дел, но не дают теоретических концептов, имеющих прогностические функции.

Итак, хотя предсказанной гомогенизации человечества не произошло, пришедшие ей на смену концепции не объясняют всех имеющихся явлений. Представляется, что путь к решению проблемы лежит через анализ базовых предпосылок концепции модернизации в ее классическом варианте.

В классической концепции модернизации описывались два принципиально разных процесса: процесс возникновения первых современных обществ в Западной Европе и процесс распространения современного типа общества в другие культуры [25, с. 41]. В XIX веке, когда сложилась классическая теория модерности, господствовала теория прогресса, то есть базовой аксиомой было представление о том, что все народы идут по одному пути развития, по которому европейцы продвинулись дальше всех. Это значит, что этапы развития европейских обществ будут повторяться в любых других обществах независимо от их контакта с европейской культурой, европеизация лишь несколько ускоряет прогресс, но не меняет его сущности. В такой теории специфика незападных обществ не является решающим фактором, регулирующим развитие социума, и не может принципиально изменить схему развития. Неудача глобализации как гомогенизации требует пересмотра именно этого краеугольного положения и приводит к выводу, что процесс усвоения европейского варианта модерности отличается от процесса порождения модерности в самой Европе, и эти отличия принципиальны.

Пересмотр классической теории модерности проходит в рамках теории множественных модерностей (Ш. Эйзенштадт, Й. Арнасон, Д. Инглис, Д. Уитрок, Й. Тернборн, М. Масловский), которая учитывает исторический контекст межкультурного взаимодействия и более чем трехвековой опыт попыток ассимиляции ценностей модерна в незападных культурах.

Теория множественных модерностей отказывается от базового представления о модернизации как о переходе от традиционного общества к обществу модерна, поскольку принципиально различает процессы зарождения автохтонного современного общества, которые имели место один раз в Западной Европе в Новое время, и процессы, идущие под воздействием западной культуры. Получившиеся в результате сложные социокультурные системы имеют столь разнородные характеристики, что объединить их в едином понятии современного общества не представляется возможным.

Теория множественных модерностей исходит из того, что концепция модерности как перехода от традиционного общества к современному не адекватна для описания социокультурной динамики современных обществ. История XX века показывает, что традиционность и модерность не исключают друг друга, а могут сосуществовать в одной культуре. Традиции присутствуют в современном обществе и являются одним из двигателей модернизации. Более того, новые традиции складываются в современных условиях, уже в процессе модернизации. В тоже время все многообразие культурных и социальных форм, возникающих в современных обществах, не может быть объяснено только исторически сложившейся траекторией их культурного развития, а возникает в том числе как реакция модерности на саму себя [25, с. 45].

Американский и израильский социолог Ш. Эйзенштадт был одним из первых, кто в 1950 – 60-е гг. обратил внимание на распад ранней теории модернизации и недостаточность противопоставления традиции и современности для анализа всего многообразия социокультурной динамики двадцатого века [188, с. 82]. Эйзенштадт выделил в классической теории модерна дихотомии модернизации (свобода и авторитарность,

революционность и постепенность, рациональность и религиозность) и показал, что они являются концептуализацией европейского опыта, который неприменим к другим культурам, где те же дихотомии либо не существуют, либо занимают другое место в структуре культуры. В частности, эрозия традиционного и религиозного сама по себе не приводит к торжеству рациональности и модерности, как это имело место в Западной Европе.

Важным шагом на пути переосмысления теории модернизации была предложенная Эйзенштадтом концепция множественных модерностей (*multiple modernities*), которые понимаются как непрерывное переосмысление основных ценностей модерна и новое обоснование их на другой культурной основе. Правда, Эйзенштадт понимал межкультурное взаимодействие современности как взаимодействие не между культурами, а между разными интерпретациями одной культуры, современной западной [188, с. 83 – 84]. Дальнейшие исследования показали, что ситуация сложнее.

Чешский историк, философ и социолог Й. Арнасон разрабатывает модель советского модерна. Он первым в постсоветском мире предостерегал от увлечения идеологическими схемами при анализе распада СССР. Многие исследователи того времени поспешили объявить СССР антимодерном, псевдомодерном, немодерном, и таким образом легко объяснили крушение советского проекта как ошибочного, идущего против тенденций современного мира, неправильного, иррационального и так далее. Арнасон показывает, что коммунистические режимы XX века вообще и советский строй в частности были обществами модерна, и таким образом их гибель и разрушение вскрывает общие системные проблемы модерна как такового [61, с. 10 – 11]. Арнасон также сформулировал концепцию имперской модернизации и исследовал роль социальных имперских структур в развитии разных вариантов модерна [110].

В современной России теорией множественных модерностей незападных обществ, включая российское, занимается М. В. Масловский.

Модерность в теории множественных модерностей понимается не как усвоение универсальных ценностей и трансформация обществ по направлению

к единому универсальному образцу, а как развитие автохтонной социокультуры в условиях культурной экспансии западной культуры. Коммуникационный аспект такого развития представляет собой трансформацию смыслов исходной социокультуры под влиянием смыслов западной культуры. Такая трансформация происходит в границах, которые задаются автохтонной социокультурой, активизируя заложенные в ней потенции.

В теории множественных модерностей переосмысливается связь между экономическим и социальным устройством общества, отрицается жесткая зависимость социальной структуры от экономики. Сфера культуры представляет собой третью относительно автономную структуру в рамках единого социума, которая не детерминирована жестко другими сферами [65].

Таким образом, модерность представляет собой не цель социокультурных трансформаций, не заданный итог развития общества или некоторый образец, а является характеристикой интенсивности социокультурной динамики, скорости трансформаций [65]. Модерное общество быстро изменяется, но вектор этих изменений определяется культурной памятью социокультурной системы и взаимодействием с другими культурами в рамках единого глобального пространства планеты.

Итак, при всей многозначности и сложности культурных и социальных феноменов в современных обществах, теория множественных модерностей учитывает как исторически сложившиеся культурные константы рассматриваемого общества, так и тот факт, что связность человечества как целого сложилась и осуществляется в рамках, заданных западной культурой. Таким образом, рассмотрение сложной социокультурной системы как на современном этапе развития, так и в исторической перспективе требует анализа и культурного ядра социокультурной системы, и комплекса феноменов модерности как причины социокультурной динамики. Этот подход применим как к незападным социокультурным системам, так и к европейским социокультурам, породившим модерность.

Выводы к разделу 2

Во втором разделе «Формирование модерности в межкультурной коммуникации» дается типология межкультурного взаимодействия, анализируются механизмы межкультурной коммуникации, а также рассматриваются различные теории межкультурного взаимодействия, возникшие как критика классической теории модерности. Показано, что предметом межкультурной коммуникации Европы и России является теория и практика модерности. Раздел состоит из трех подразделов.

В разделе проанализированы известные типологии межкультурного взаимодействия в западной и отечественной науке, найдены их недостатки и предложена более полная типология межкультурного взаимодействия.

В отечественной науке существует оригинальная историософская концепция взаимодействия культур Л. Н. Гумилева, однако она остается на периферии исследовательского интереса из-за биологического монизма автора. В остальном же современная отечественная теория межкультурного взаимодействия повторяет западную и имеет с ней общие недостатки.

Первым недостатком западных типологий является то, что они упорядочивают материал межкультурного взаимодействия культурных единиц разного уровня. Межкультурное взаимодействие понимается как взаимодействие западной цивилизации с отдельными странами, мелкими группами мигрантов или отдельными личностями. Найденные на этом уровне закономерности непригодны для анализа межкультурного взаимодействия России и стран европейского культурного региона.

Вторым недостатком этих типологий является исключение деструктивных типов взаимодействия из рассмотрения. Дж. Деланти отказывается рассматривать столкновение культур, то есть апартеид, геноцид, войну как возможные типы межкультурного взаимодействия. Такой подход

позволяет сформировать концепцию дискриминационной войны, в которой противник западной культуры автоматически дегуманизируется, лишается политической субъектности и права иметь и отстаивать собственные интересы.

В данном разделе предлагается типология межкультурного взаимодействия на уровне социокультурных систем, включающая деструктивные варианты взаимодействия: сосуществование, культурный синкретизм, столкновение культур.

В указанном разделе также анализируется межкультурная коммуникация социокультурных систем и ее механизмы.

Межкультурная коммуникация социокультурных систем представляет собой смысловой аспект межкультурного взаимодействия и характеризуется такими факторами как коммуникаторы; предмет коммуникации; структура коммуникационного процесса.

Механизмами межкультурной коммуникации являются заимствование инокультурных элементов; изоляция; диалог культур.

Заимствование может проходить как с сохранением, так и с разрушением культурного ядра принимающей культуры.

Изоляция есть отрицание чужой культуры для сохранения своей. Изоляция предполагает сведение к минимуму культурных контактов с субъектом культурной экспансии и очевидно возможна не во всех случаях, поскольку требует реального суверенитета, подкрепленного военной силой, который есть далеко не у каждой культурной и этнокультурной группы.

Диалог культур проходит в три этапа: период активного усвоения инокультурных элементов и принятие чужой разметки культурного пространства, где культуре-акцептору отводится роль периферии; период свободного владения новым культурным языком, который сопровождается переформатированием культурного пространства, когда культурный центр и культурная периферия меняются местами; период активной трансляции собственной культуры, причем приемником может быть не только культура-донор начального этапа диалога, но и любая другая культура.

В разделе также показано, что народы европейского культурного региона в процессе межкультурного взаимодействия предлагают другим субъектам коммуникации в качестве предмета коммуникации теорию и практику модерности.

Классическая теория модерности выражена в работах М. Вебера. Модерность включает классическую рациональность, структурный функционализм, социальный эволюционизм, методологический национализм, исторический оптимизм, методологический сциентизм, социальный технократизм. Трансформация всех обществ в общества модерна должна была привести к господству гомогенной западной культуры в процессе модернизации или, в позднейших теориях, глобализации.

Две мировые войны, революции XX века, срывы модернизации в неевропейских странах привели к осознанию практической невозможности создать культурно гомогенное человечество. Классическая теория модернизации подверглась критике в разных пунктах, что привело к возникновению альтернативных теорий межкультурного взаимодействия: глокализации, дифференциации, теории множественных модерностей.

Концепт глокализации разработан английским социологом Р. Робертсоном в 2004 году. Глокализация означает учет локального своеобразия культурных регионов в рамках глобального мирового пространства, однако ни Р. Робертсон, ни его последователи не предложили никакого механизма взаимодействия локальных культур и глобальной культуры.

Концепция гибридизации Я. Н. Питерсе, а также построенные по тем же принципам концепции единства в многообразии Дж. Деланти, метиссажа Р. Бабьера предполагают сохранение разнообразия при формировании определенной степени единства. При гибридизации элементы западной и незападных культур должны соединяться, не ущемляя друг друга, в новые культурные структуры, которые зависят от специфики конкретной страны. Эти

теории также не дают теоретических концептов, имеющих прогностические функции.

Еще одной попыткой осмыслить провал гомогенизации обществ планеты представляет собой теория множественных модерностей, которая разрабатывается в трудах Ш. Эйзенштадта, Й. Арнасона, А. В. Иванова, В. Г. Федотовой, М. В. Масловского, Р. Г. Браславского.

Теория множественных модерностей отказывается от базового представления о модернизации как о переходе от традиционного общества к обществу модерна. Процесс зарождения автохтонного современного общества в Западной Европе принципиально отличается от процессов, идущих под воздействием западной культуры в других странах. Получившиеся в результате модернизации сложные социокультурные системы имеют столь разнородные характеристики, что объединить их в едином понятии современного общества не представляется возможным. Каждая социокультурная система, сумевшая использовать западные технологии, сохранить при этом собственную культурную идентичность и развиваться, осмысляя свое взаимодействие как с другими культурами, так и с собственным прошлым, вырабатывает собственный вариант модерности.

В теории множественных модерностей решающим образом переосмысляется связь между экономическим и социальным устройством общества. В этой теории также отрицается жесткая зависимость социальной структуры от экономики. Сфера культуры развивается как третья относительно автономную структуру в рамках единого социума, причем эта структура не детерминирована жестко другими сферами общественной жизни.

Таким образом, модерность в теории множественных модерностей представляет собой не заданную цель социокультурных трансформаций, она также не является некоторым образцом или итогом развития общества. В отличие от других теорий, в теории множественных модерностей модерность является характеристикой интенсивности социокультурной динамики, то есть скорости трансформаций. Современное общество быстро изменяется, но вектор

этих изменений определяется культурной памятью социокультурной системы и взаимодействием с другими культурами в рамках единого глобального пространства планеты.

РАЗДЕЛ 3. ФОРМИРОВАНИЕ РУССКОЙ МОДЕРНОСТИ

3.1. Архетипические основания зарождения модерности в Европе

Современный мир как реально существующее единство человечества начал складываться в эпоху Великих географических открытий на основе европейской культуры. Процесс формирования этого единства называется глобализацией. В. М. Межуев указывает, что следует отличать глобализацию как процесс создания единого социокультурного пространства от идеологии глобализации, которая является только одним из способов описать это пространство и его динамику [112, с. 688]. Идеология глобализации основана на теории модернизации.

Как показывает Р. Г. Браславский, в начале XX века модернизация понималась как объективный процесс, имеющий собственную логику развития и реализуемый в серии широкомасштабных социальных преобразований, которые полностью перестраивают промышленную, образовательную и политическую сферу, приводя к индустриализации в производстве, всеобщему образованию в общественной жизни и демократическому режиму в политике. В результате этих трансформаций возникает современный тип общества, который описывается в виде набора социетальных институтов: демократическая нация-государство, либеральная рыночная экономика, исследовательский университет. При этом подразумевалось, что модернизация автоматически ведет к одновременному освобождению и господству человека, и что современный тип общества представляет собой наиболее полное воплощение свободы и разума [25, с. 41].

Классическая теория модерности неоднократно подвергалась критике, однако до сих пор в межкультурном взаимодействии, в которое вовлечены почти все народы планеты, европейская культура, где появились первые современные общества, является одним из коммуникаторов, предлагая другим

культурам в качестве предмета коммуникации идеологические, эстетические, философские системы, выражающие мировоззрение и мировидение общества модерна. Эти системы созданы в Новое время в европейской культуре на основе европейских культурных архетипов.

Культурный архетип задает и позволяет воспроизводить характерные свойства культурной целостности и формирует варианты социокультурных стратегий. В антропологическом аспекте архетип представляет собой образ того человека, который воспитывается в данном обществе, его место в социальной структуре и культурном творчестве, а также основные характеристики социокультурного пространства данной культуры. Культурный архетип является интегрирующим принципом социокультурного пространства, соединяя разные его сферы и задавая параметры его изменений.

Существуют культуры, демонстрирующие политическое либо культурное единство, которое может плодотворно существовать несколько столетий. Такая социокультурная реальность возникает в культурах с единым культурным архетипом, который позволяет сохранить целостность культуры в пространстве и времени. Европейская же культура необычайно разнообразна, и сохранение этого разнообразия является ее субстанциальным свойством, конституирующим европейский культурный космос более полутора тысяч лет. Эта специфическая черта сохраняется, поскольку социокультурный континуум европейской культуры конституируется более чем одним культурным архетипом. Мы выделяем два таких архетипа, названия которых условны, но позволяют зафиксировать ту многозначность и вариативность, которая свойственна символическим формам. Это архетипы святого царства и фаустовского человека.

Образ святого царства, его происхождение и роль в индоевропейской культуре рассматривает В. Н. Топоров. Этот образ восходит к индоевропейскому единству народов и сохраняет этот архаичный слой значений.

Топоров реконструирует индоевропейскую мифологическую основу понятия святости следующим образом: слова «святой, святость» входят в тот же семантический ряд, что и слова «плодородный», «изобильный», «богатый», «счастье», «благо», «цветение», «сильный», «молодой», «увеличиваться в размере», «расти», «расцветать», «светиться». Момент увеличения в размере, возрастания блага животной, растительной, человеческой жизни является принципиальным для всего круга значений, и резюмируется в понятии святости в языческую эпоху мифологической культуры [177, с. 443].

К той же индоевропейской языческой эпохе восходит представление о святой земле, которая населена святым народом, ведущим святую жизнь [177, с. 453 и сл.]. В мифологических образах этого ряда благо, богатство, процветание, расцвет являются определяющими и сочетаются с мудростью, знанием, силой, которые тоже расцветают в святых местах, на святой земле. Святая земля, святой сад или река, святое растение или человек отмечены бросающейся в глаза гармонией, особой красотой, соразмерностью, и на этом этапе еще не связываются с особым типом духовности, а характеризуются только неразрывной связью со святой землей.

Образ святого царства связывает разные сферы социокультурного пространства, обеспечивает его единство и задает способы воспроизведения культурных механизмов. В этом образе сохраняются в символической форме представления о сущности человека, его месте в обществе, о связи общества с природой и областью сакрального. Культурный архетип святого царства присутствует в европейской культуре и реализуется в историческое время в народных представлениях о волшебной стране, где все есть, в творчестве социалистов-утопистов, в образе Римской империи, Города на холме и в научных концепциях идеального общественного устройства.

Истории о волшебной стране, где сосиски растут на деревьях, а реки текут молоком и медом, существуют в фольклоре всех европейских народов. В этих представлениях опознается образ святого царства, созданный в тот период, когда главным содержанием этого образа было материальное благосостояние.

Образ волшебной страны, в которой исполнены все мечты о человеческом счастье, используется Рабле в XV веке. Начиная с XVI века появляются социальные утопии, в которых представлен идеал человеческой жизни и социального устройства, который должен послужить образцом для реальных человеческих обществ. К таким утопиям относятся работы Т. Мора, Т. Кампанеллы, Ф. Бэкона, а также многочисленных авторов эпохи классицизма и Просвещения. Распространенность и популярность этих конструкций объясняется тем, что в них реализуется важный культурный архетип, объединяющий разные зоны европейских социокультурных систем.

Помимо утопий святое царство неоднократно пытаются реализовать в наших земных условиях разные европейские народы. К таким попыткам относится социум катаров, возникший на основе неогностического учения дуального толка в южной Франции и Северной Италии в XII – XIII вв., анабаптистская коммуна Томаса Мюнцера, французский эксперимент времен Великой буржуазной революции. Поиски святого царства, которое находится на земле, но за пределами Европы, являются движущей силой крестовых походов, охвативших три столетия. Живучесть легенды о царстве Пресвитера Иоанна, христианского царя-священника, создавшего царство-теократию где-то в джунглях Азии или Африки в XII веке, скрытно от человеческих глаз, объясняется тем, что эта легенда затрагивает сферу культурных архетипов и представляется индивидуализацией святого царства, столь важного для европейской культуры.

Святое царство реализуется не только в сфере представлений, легенд и утопий. Этот культурный архетип реализуется в политической жизни Европы в образе Римской империи, который индивидуализируется в европейских монархиях, колониальных империях и тоталитарных европейских режимах XX века, а также в постколониальных политических объединениях XXI века типа Европейского союза.

Образ Римской империи как парадигмы для европейских государств и Европы как наследницы Рима является одним из важнейших топосов

европейского социокультурного пространства. В работах западноевропейских авторов положение о единстве Европы и Рима не вызывает сомнений, воспринимается как данность, которая не требует обсуждения и никогда не является проблемой. Тем больше оснований полагать, что в представлении о Римской империи как колыбели европейской идентичности мы имеем дело с культурной универсалией, которая свойственна европейской культуре как таковой, а не исторической реальностью. Именно базовые предпосылки культуры, выступающие для ее носителей как очевидности и аксиомы, в первую очередь интересуют культуролога. Если не усваивать себе европейский взгляд на вещи, то различия между Европой и Римской империей очевидны, и не могут быть сведены к различиям развития единой культуры на разных этапах с сохранением идентичности. Если Римская империя характеризовалась стремлением к единству языка, культуры и политического устройства, которое по большей части было реализовано, то Европа на протяжении полутора тысяч лет так и не обрела политического единства, создала множество языков, а попытки сгладить и гармонизировать культурные различия продолжаются в настоящее время, как и в начале исторического пути этой общности.

В европейском культурном пространстве Римская империя занимает доминирующее положение, структурируя множество сфер европейской культуры. Мифологема Рима как вечного города, сформулированная Клавдианом в самом начале V в. н. э. [201], воспринята европейскими народами и творчески перерабатывалась каждым из них. Наследниками римской славы и продолжателями линии римских августов видели себя многие европейские политические деятели, от варварских королей до императоров эпохи абсолютизма. Попытки политического объединения Европы всегда вызывают бурный энтузиазм и попадают в ту область культурного пространства, которая подлежит культурной трансмиссии и распространению в синхронном срезе среди разных народов в процессе межкультурной коммуникации.

Первой попыткой воссоздать среди варваров разрушенную ими же Римскую империю была империя Карла Великого на рубеже VIII – IX вв. К

империи Карла возводят себя самые влиятельные европейские континентальные монархии – Франция и Германия. Наследие Карла, титул императора и попытки воссоздать его империю в Европе остаются неизменно привлекательными целями европейской политики и культурной деятельности. Память об этом событии, которая сохраняется уже более полутора тысячелетий, резко контрастирует с реальностью, где империя Карла просуществовала полтора десятилетия и после его смерти была разделена на две части.

Империя Карла Великого оказалась архетипичной не только как идеал, но и как социокультурный сценарий вплоть до наших дней. Попытки объединения Европы в единую политическую систему за последние двести лет, а именно политические объединения Европы в рамках империи Наполеона, Гитлера и современного Европейского союза, воспринимаются как осуществление идеального миропорядка и вызывают грандиозное высвобождение культуротворческих сил, но оказываются очень недолговечными. Разрыв между сферой должного и сущего показывает, что Римская империя чрезвычайно важна в сфере идеального, но не может реализоваться в сфере реального.

Одна из индивидуализаций архетипа святого царства, прямо связанная со сферой политического, имеет место в американской культуре, которая порождена культурой европейской. В протестантской англосаксонской культуре святое царство актуализируется как Город на холме. О роли этого образа в американской культуре пишет С. Хантингтон (см. [190, с. 16, 75, 11]).

Город на холме – это образ, созданный под влиянием ветхозаветной символики и кальвинистской версии протестантизма, системообразующим элементом которой является учение о строгом предопределении одних людей к гибели, а других к спасению. Предопределение возникло в момент создания первого человека и не может быть изменено поступками индивида в реальной жизни [71]. Город на холме – это царство избранных к спасению, отделенных от остального мира, в котором живут народы, обреченные на гибель, и потому имеющие иной антропологический статус, чем избранные из Города на холме. Город на холме реализуется в политических учениях, возникающих в

американской культуре, и в политике создания универсального мирового порядка, проводимой США. В этих социокультурных феноменах воплощается святое царство в инвертированном виде. В Европе же архетип святого царства в политической сфере так и не был реализован, воссоздать империю Карла Великого европейцы не смогли по каким-то серьезным причинам.

Причины эти следует искать в сфере архетипов. Архетип святого царства структурирует большие зоны европейского социокультурного пространства в разные периоды его существования, однако полностью доминировать он не может, поскольку в европейской культуре существует еще один очень заметный культурный архетип, сохранение которого не менее важно для трансмиссии европейского культурного ядра – это архетип самодостаточного индивида.

Первым, кто ввел в теорию и философию культуры понятие фаустовского человека как самодостаточного индивида, устремленного к бесконечности, был О. Шпенглер. Именно он установил системное единство всех культурных продуктов какой-либо культуры, выразив представление о взаимообусловленности всех видов социального взаимодействия, эстетической деятельности и культуротворчества в концепции прафеномена [202, с. 147 – 176].

В теории культуры Шпенглера прафеномен представляет собой образ, который в сжатом и символическом виде определяет самую главную интуицию данной культуры, формирующий ее представления о пространстве, времени и месте человека в пространстве и времени. Прафеномены культур воплощаются прежде всего в представлениях данной культуры об идеальном пространстве. Идеальное пространство для европейской культуры – беспредельное пространство [202, с. 272].

В контексте философской антропологии прафеноменом культуры является образ того человека, которого воспитывает данная культура, который ее формирует, сохраняет и может адекватно воспринимать. В антропологическом плане европейский культурный архетип реализует тем или

иным образом стремление индивида к бесконечности, к выходу за свои пределы, к отмене и преодолению любых противоречий своей воле. Шпенглер называет такого человека фаустовским (очерк поведения фаустовского человека в обществе см. у О. Шпенглера [202, с. 495 – 501]).

Культурный архетип фаустовского человека выражается на понятийном уровне как одна из культурных тем европейской культуры – индивидуализм или антропоцентризм [34]. Европейский антропоцентризм представляет собой крайнюю форму индивидуализма, который понимается как самоутверждение индивида в поле действия множества социальных сил исходя из его личностных возможностей.

Осмысление антропологического типа европейской культуры в философии начинается в эпоху Возрождения в учении гуманистов. Наиболее полно и последовательно западноевропейскую интуицию человека раскрыл Ницше в конце XIX века. Вторая половина XIX века – время интенсификации процессов перехода от общества европейской христианской культуры к постхристианскому обществу модерна, что выражается и в смене человеческих типов. Ницше в своих работах дал философский анализ тех бытийных оснований, которые раскрываются в деятельности человека нового типа, человека модерна.

Ницше конструирует нового человека под именем сверхчеловека или истинного философа, который философствует молотом. Это человек, преодолевающий своею волей любые препятствия культурного и символического плана, которые становятся на пути его самореализации, поскольку стремление к самоутверждению истинно, а все, что ему противится, – ложно. Таким образом, важнейшую роль в ницшеанском анализе человека играют категории лжи и воли.

Ницше понимает ложь как все те аспекты человеческой жизни, которые не сводятся к биологии, то есть все культурное. Для Ницше культурное есть ложное, которое должно быть преодолено.

Рассмотрим статус культурного в основных системах философии до Ницше – в основных античных школах, в христианской философии, в философских течениях Нового времени, возрождавших на новой основе античные концепции. Культурное исторически входит в оппозицию естественное – культурное, которая является отражением дихотомии разумное – неразумное.

Идея о том, что мир устроен разумно разумным Демиургом справедливо считается одним из важнейших принципов философии Платона (см. работу Дж. Диллона [55, с. 17], а также обобщающий труд А. Ф. Лосева по платоновской философии и социальной роли платонизма [99, с. 573 – 575]). Внедрение этой концепции в общественное сознание является обратной стороной процесса экспликации содержимого коллективного бессознательного эллинистической культуры, которое парадигмально определяет как варианты социального действия, так и направления развития философии, как показывает в своей работе И. Г. Ребещенкова [150, с. 191].

В античной культуре платоновская идея о разумном устройении мира играла определяющую роль в философии как платоновской Академии и перипатетиков, так и в школах киников и стоиков (см. не утративший своей ценности анализ указанных философских учений, блестяще проделанный Г. В. Ф. Гегелем в его лекциях по истории философии [37, с. 305 и сл.]).

Платон проецировал разумную природу мира в социальную сферу, обосновывая космологией свою социальную утопию, данную в «Государстве». В дальнейшем платоники развивали положительные выводы из платоновских идей: общение с царями, воспитание царей, стремление сделать царей философами и философов царями лежат в русле платоновской философии, которая концептуализирует интенцию гармонизировать социум, не разрушая его, а давая правильное воспитание людям, его составляющим, как показала в своей работе о проблемах творческого наследия Платона и Аристотеля И. Н. Мочалова [119, с. 237]. На это также указывает А. Ф. Лосев в своей работе о систематизации идей платонизма и их роли в античной культуре [98, с. 828].

Таким образом, в платонизме космос устроен разумно, а социальная жизнь и сформированная в обществе культура могут быть выражением разумного космического устройства. Хотя на практике разумное социальное и культурное устройство почти не встречается и его достижение требует преобразований существующей культуры, однако в принципе такое возможно, и в уже сложившейся культуре Платон и платоники находят ответ космической гармонии, приобщение в разной степени к высшей идее.

Диалектику социальных идей платонизма дают киники и стоики, реализовавшие другие социокультурные стратегии жизнотворчества на основе той же платоновской идеи о разумности мироустройства.

Как отмечает И. М. Нахов, противопоставление природного как разумного и социального как неразумного, а потому неестественного, является структурирующим принципом философии киников [121, с. 119 – 128]. Киники первые с небывалым ранее радикализмом объявили большую часть социальных и культурных аспектов человеческой жизни ненормальными, неестественными, противоречащими природе, то есть ложными. Для постплатоновской философии противоречащее природе противоречит и разуму. Жизнь человека, включенного в социум, не может регулироваться биологическими механизмами, однако эта очевидность в момент кризиса сложившихся полисных форм античного общества воспринимается как противоречие, требующее устранения. Киники делают выбор в пользу природного, то есть разумного и истинного. Киническая философия вскрывает не сводимый к природе характер общественных установлений, объявляет их на этом основании ложными, противоречащими природе и разуму, и требует их устранения.

Дуализм природного и противоречащего природе как разумного и неразумного, истинного и ложного играет большую роль в философии стоиков. Для стоических школ мироздание устроено разумно, и человек как часть мироздания должен жить согласно природе мира, то есть разумно. Включение любого события человеческой жизни в закономерный ряд естественных причин

и следствий должно снимать эмоциональную реакцию, даже самую острую, показывая человеку его место в гармонично устроенном мироздании. Следуя стоической этике, человек как существо разумное находит в собственном мышлении и правильном понимании опору для противостояния тем явлениям общественной жизни, которые он считает злом, как показывает М. М. Сокольская в предисловии к изданию философской работы Цицерона об учении академиков, которая посвящена столь же платоникам, сколько и стоикам [163, с. 44].

Таким образом, несколько веков развития античной философии вывели из коллективного бессознательного и сделали достоянием общественной мысли две важные идеи: во-первых, мир в основе своей устроен разумно, то есть разумное тождественно естественному и истинному; и во-вторых, человек как мыслящее существо может найти в самом себе опору против социальных установлений и норм человеческого общежития, которые он считает неправильными, неразумными, ложными. В эпоху кризиса античной социокультуры в первые века нашей эры рассмотренные идеи облегчали отказ от старых социальных форм и выработку новых философских и религиозных концепций, более соответствующих имперскому обществу, которое формировалось как отрицание античной полисной культуры предшествующего периода, на что указывает К. Ясперс [207, с. 36].

В христианской культуре, которая в средиземноморском ареале пришла на смену античной, мир устроен разумным и благим Творцом, однако испорчен грехом первого человека, и следование природным влечениям и побуждениям не может гарантировать ни разумности, ни моральности, ни социальной одобряемости поступков. В христианской антропологии естественное очень часто оказывается порочным, неправильным, удаляющим от спасения, которое человек может найти только как часть единой Церкви. Таким образом, в христианском обществе идея о разумности мира сменяется представлением об испорченности природы и как следствие о порочности природного в человеке, а обоснование принципиального противостояния индивида и общества сменяется

разработкой идеи о человеке как части Тела Христова, которое проявляет себя в мире как Церковь, то есть некая социокультурная целостность, общая для людей разного интеллектуального уровня и приближения к правильному пониманию миропорядка, задающая границы взаимного сосуществования мудреца и человека толпы, как показывает С. С. Аверинцев [10, с. 67].

Отрицание христианского антропологического идеала стало определять облик европейской культуры с эпохи Возрождения, что вернуло актуальность дохристианским антропологическим идеям. Опора на собственный разум в борьбе с авторитетами является лейтмотивом философии Ф. Бэкона, в то время Р. Декарт делает собственное понимание индивида без опоры на предыдущий культурный опыт методологической основой рационального метода построения науки. Более того, в философии Декарта сущность, субстанция всего существующего, которая прежде понималась как материя, впервые понимается как человек, на что указывает М. Хайдеггер в своем фундаментальном труде «Бытие и время» [198, с. 118].

Антропология Просвещения создает усилиями Руссо образ благородного дикаря, естественного человека, который следует природе, то есть поступает разумно и естественно, опираясь только на личный опыт и собственные чувства [192, с. 337]. Последние выводы из этих идей в европейской культуре делает Ф. Ницше.

Ницше осмысляет дуализм природного и культурного как противопоставление истинного и ложного. В ницшеанской антропологии человек как носитель и создатель культуры живет во лжи. Культурное должно быть отброшено как ложное и антиприродное, ведущее к деградации общества и человека как вида. Продолжая борьбу с христианским культурным наследием Европы, Ницше воссоздает индивида, который отбрасывает всю историю культуры, не ищет никаких объективных структур идеального вне себя и создает собственные ценности только посредством своей воли. Будущее время в произведениях Ницше на самом деле фиксирует уже сложившееся к тому

периоду положение дел, описывая духовную ситуацию смены культур и человеческих типов [156, с. 670].

Таким образом, в философии Ницше идея об онтической первичности природного приводит к представлению о ложности всего культурного, которое должно быть отброшено абсолютно свободным индивидом, способным творить новые культурные миры и формировать новые социальные общности усилием своей воли, без опоры на какую-либо идейную основу, лежащую вне самого индивида. Таким образом, в европейской культуре Нового времени одним из существующих антропологических типов является личность, которая принимает на себя трансцендентные функции, становясь центром мироздания вместо Абсолюта, занимавшего ранее это место в структуре культурного [98, с. 902].

Онтологию такого индивида разрабатывает уже в XX веке Хайдеггер. В его философии экзистенция является модусом существования человека как бытийствующего. Действия человека в мире возможны в силу такого устройства мировых структур, которые реализуют разомкнутость внутримирового сущего и его открытость человеческому восприятию и деятельности. Разомкнутость внутримирового сущего имеет своим основанием разомкнутость экзистенции, причем экзистенция не просто предшествует внутримировым структурам логически и онтически, а содержит их в себе в свернутом виде (см. статью А. Г. Чернякова «В поисках утраченного субъекта» [200]). Таким образом, на высоком интеллектуальном уровне воссоздается определяющий для европейской культуры антропологический тип самодостаточного индивида с трансцендентными функциями, который не зависит от мира, а является его причиной. Социокультурные проявления такого самосознания европейской культуры реализуют архетип бесконечного индивида в разных сферах общественной жизни.

Таким образом, в рамках европейской культуры в разные исторические периоды создавались очень разные политические и культурные образования, заполняющие всю шкалу между двумя культурными полюсами, которые

представлены двумя культурными архетипами – самодостаточным индивидом и святым царством. В политическом плане Европа представлена политиями от индивидуалистических хозяйств скандинавского севера и городов-государств Северной Италии до централизованных абсолютных монархий континентальной Европы. В культурном плане Европа формирует социокультурные стратегии как крайнего индивидуализма, так и крайнего коллективизма. Либеральный идеал самодостаточного индивида был создан в Европе, но там же были созданы и все идеологии, называемые ныне тоталитарными, которые характеризуются выдвиганием на центральные позиции в социокультурном пространстве коллективов того или иного рода с созданием жестких иерархий.

Теория и практика модерности, которую Европа предлагает как предмет межкультурной коммуникации, сложилась в Новое время под влиянием двух европейских культурных архетипов. Архетип бесконечного индивида или фаустовского человека проявляется в теории и практике индивидуализма, требующей самореализации индивида несмотря ни на какие препятствия социального и культурного плана. Преобладание индивида над общностью есть следствие реализации этого архетипа. Культурный архетип святого царства в европейской культуре подразумевает создание иерархических жестких структур, которые стоят над религиозными и культурными различиями, включая их в себя на основе общего интегрирующего принципа, и растут экспансивно вовне, захватывая чужие культурные пространства. Рассмотрим реализацию этих архетипов в основных компонентах, которые составляют классическую модерность: структурный функционализм, социальный эволюционизм, а также «методологический национализм», «исторический оптимизм», методологический сциентизм, социальный технократизм.

Структурный функционализм представляет общество как объект, подвластный разумному индивиду. Структурно-функциональный подход отрицает историчность. Классики структурного функционализма, в частности Б. Малиновский, указывают, что для практических нужд управления и для

теоретических нужд исследования нужно знать, как общество работает сейчас, и нет нужды выяснять, как оно работало раньше [82, с. 405 – 406]. Эта интенция есть проявление социокультурной ориентации на снятие и нивелирование исторической памяти, что приводит к ослаблению тех социокультурных форм, которые основаны в первую очередь на трансмиссии культуры. Для этнического или религиозного сообщества его собственные традиции важнее окружающего культурного фона. Именно культурная память в таких сообществах конституирует нормы социального взаимодействия, эстетические идеалы, правила формирования и воспроизводства культурных систем. Благодаря трансмиссии культуры люди одной религии могут проживать в разных странах, но ощущать свою принадлежность к единому сообществу. Ослабление или уничтожение трансмиссии приводит к распаду таких общностей.

Социокультурная ситуация в Европе Нового времени вызывает коррозию и ослабление старых этно-религиозных общностей. Инструментом такого разрушения является теория и практика самодостаточного индивида, то есть культурный архетип фаустовского человека. В тоже время наряду с уничтожением старых общностей возникают новые: нации, корпорации, идеологические объединения, субкультурные образования. Эти структуры формируются на основе синхронной коммуникации, отличаются подвижным составом, но довольно устойчивы и проявляют способность к адаптации и продвижению в социальном пространстве. Экспансионистский характер таких общностей, наличие иерархии и стремление к созданию универсальных форм являются характерными чертами архетипа святого царства в европейской культуре. Таким образом, структурный функционализм как теоретический концепт диалектически объединяет оба культурных архетипа европейской культуры.

Еще одна характеристика модерности, социальный эволюционизм подразумевает, что все общества проходят единый путь развития, и парадигма прохождения этого пути задана европейскими народами. Человек европейской

культуры становится образцом, под который он может подгонять и подстраивать других людей и другие народы, что вменяется ему даже в обязанность и становится нравственным поступком. Таким образом, за провозглашенной объективностью законов эволюции скрывается самоутверждение европейского человека в общественной сфере, то есть культурный архетип бесконечного индивида. В то же время стремление к созданию универсальной системы, включающей любую этнокультурную общность, которая оказывается вовлечена в процесс межкультурной коммуникации, является характерной чертой архетипа святого царства. Европа не создает изолированных общностей, самоценных и самодостаточных, а постоянно использует инокультурные формы, в том числе исторические, для улучшения и обновления своих собственных, вовлекая их в коммуникацию и социокультурную трансформацию. Такое постоянное появление новых форм при разрушении старых становится возможным только в линейном времени европейских социокультурных систем.

Социокультурное время в Европе линейно как наследие христианского видения истории. Христиане считают явление Христа значимым для всех народов планеты, поэтому даже те народы, которые ничего не знают об этом историческом событии, тоже включены в процесс христианизации мира, независимо от формальных признаков своих культур и даже народного самосознания, которое осмысляет место культуры в мире и место человека в культуре. Линейное время европейской культуры обусловило существование истории. Для христиан вся история всех народов имеет начало и конец, а христианские народы суть те народы, которые участвуют в историческом процессе осознанно.

Линейность социокультурного времени делает возможным теорию прогресса как процесса, реализующего универсальные ценности модерности, заложенные в культуре и истории. Концепция прогресса является секулярным вариантом учения Иоахима Флорского (ум. в 1202) о Третьем Царстве, согласно которому все время до Воплощения Христа является Царством Отца, первого

Лица Троицы, время после Воплощения представляет собой Царство Сына, потому что в начале этого периода Сын явился во плоти, а Третье Царство будет царством Духа, третьего Лица Святой Троицы. Третье Царство принадлежит будущему, оно еще не явлено на земле, но обязательно наступит (см. историю и анализ учения о Третьем Царстве у Шпенглера [202, с. 26 – 27], в обобщающей работе о концепциях времени И. М. Савельевой и А. В. Полетаева [153, с. 334 – 335], а также в статье С. С. Аверинцева [9, с. 277]).

Концепция Иоахима Флорского является наложением логической схемы на историю. Процесс секуляризации привел к сохранению концепции с выхолащиванием смысла – остаются формальные моменты начала и конца истории, а также представление о группе народов, которая является авангардом всего человечества на этом общем для всех народов пути. Если не принимать христианскую космогонию и антропологию, отвергнув значимость христианства и Христа для всего универсума в целом, то остаются формальные признаки принадлежности к историческим народам, которые теоретически применимы к другим народам, кроме европейцев, но фактически неевропейские народы в круг исторических не включаются или включаются с оговорками. На попытки подвести теоретическую базу под эту концепцию у европейцев ушло не одно столетие, и несмотря на процесс постмодернистского размывания критериев научной строгости в современном европейском обществе, попытки придать научную форму европейскому мироощущению и в наше время определяют вектор развития гуманитарных наук в этом культурном регионе. Таким образом, социальный эволюционизм реализует оба европейских культурных архетипа в их взаимосвязанности.

Методологический национализм является важным компонентом теории модерности. В рамках методологического национализма европейская нация полагается естественной социальной структурой современного общества. Политические нации представляют собой продукт исключительно европейской

истории – на другой социокультурной основе они не сложились ни самостоятельно, ни под сильным влиянием западной социокультуры.

Преобладающий тип социальных взаимодействий в Европе Нового времени включает в себя все варианты, ведущие к формированию нации: буржуазная демократия, капитализм, гражданское общество. Европейская нация строится на основе экономического единства, общего рынка какой-то территории, все субъекты которого разделяют общую национальную принадлежность. Таким образом, в коммуникационном аспекте реализуется разрыв индивида с традицией и социальной памятью.

Методологический национализм используется как инструмент разрушения тех социальных общностей, который сложились на другой, неэкономической основе, постулируя в этих социокультурных ареалах первичность экономических связей и созданных на их основе государств. Согласно теории модерности, в этих государствах должен устанавливаться свободный рынок и режим демократии, потому что только в этих условиях индивид имеет возможность отстаивать свои базовые экономические интересы.

Методологический национализм является основой права наций на самоопределение, которое с XVIII века осталось в числе декларируемых политических ценностей, механизм осуществления которых не создан и не функционирует [204, с. 242]. Право наций на самоопределение в рамках существующих структур порождает сепаратизм, который ставится в ряд деструктивных явлений наряду с терроризмом. Такая позиция естественно лишает права на самоопределение те нации, которые возникают в настоящее время. Таким образом, в современных условиях этот компонент идеологии модернизации значительно изменился, сохранив свой базовый принцип. В наши дни методологический национализм подразумевает, что должны развиваться в рамках национальных государств те нации, которые уже успели сложиться на предыдущем этапе межкультурного взаимодействия европейской культуры с другими культурами мира, то есть это в первую очередь сами европейские нации. Таким образом, эта концепция реализует такие важные

моменты, как утверждение индивида за счет разрушения общества и приоритет индивидуальной деятельности над коллективной. Политические теории о необходимости экономической свободы для создания нации реализуют европейский культурный архетип бесконечного индивида.

Нация подразумевает преобладание синхронных коммуникативных связей над трансмиссией культуры [17, с. 22]. Это выдвигает на первый план экономические факторы единства, и позволяет таким образом ослабить или изжить факторы культурные. Теория экономически оформленных политических наций переживала бурный расцвет в эпоху разрушения империй (Австро-Венгерской, Российской, Османской), и уходит из мейнстрима социологической науки с исчезновением империй. Несмотря на бурный рост национализма на современном этапе, он считается неприемлемым и деструктивным явлением. В этом проявляется второй европейский архетип, характерной чертой которого является стремление к универсализму и нивелированию различий при создании иерархических политических сообществ.

Одним из самых устойчивых компонентов теории модерности является исторический оптимизм. Он пережил расцвет в XVIII – XIX вв., и в инвертированной форме сохраняется и в наше время, когда некоторые авторы постулируют конец истории. Исторический оптимизм в его классическом варианте обосновывал идею прогресса всего человечества под влиянием европейской культуры. Исторический оптимизм предполагает, что общество всеобщего счастья может быть создано на земле, и что именно такое общество станет венцом развития человечества. Страдания на этом пути неизбежны и оправданы, так как в конце концов все люди придут к всеобщему благоденствию в прогрессивном обществе.

С упадком прогрессизма исторический оптимизм трансформировался, и общество всеобщего счастья, которое в классической версии помещалось в будущее, сейчас помещается в золотом миллиарде. Страдания людей, не включенных в это сообщество, объясняются их отсталостью на общем для всех

пути развития или их неспособностью усвоить европейскую культуру, то есть по сути они необходимы и неустранимы. Таким образом, исторический оптимизм выродился в теории, оправдывающие и обосновывающие страдания большей части человечества, а тем самым – привилегированное положение носителей европейской культуры, которые снова самоутверждаются за счет других народов, пусть не во диахроническом, так в синхронном срезе человеческой культуры. В этом случае наблюдается диалектика взаимодействия двух культурных архетипов, когда утверждение ценности человека европейской культуры сопровождается отрицанием ценности целых народов, не входящих в ядро европейских народов.

Одной из самых привлекательных составляющих теории модерности является методологический сциентизм, который требует господства науки во всех сферах жизни. Развитие науки и познание тайн природы должно сделать человека господином своей судьбы, который решит все стоящие перед человечеством проблемы, как биологического характера, так и социального. Разрешение насущных вопросов человеческого бытия единственно верным научным способом возможно как торжество рациональности в науке и культуре.

Новоевропейская рациональность формируется в XVII веке как специфический социокультурный инструмент, способный релятивизировать любой абсолютизм в сфере культуры. Анализ рациональности и ее зарождения в Новое время проводит С. С. Аверинцев [8], а также Л. М. Косарева [89, с. 117–120].

Европейские философы времени создания классической теории модерности считают рационализацию генеральным направлением развития человеческого общества. В начале XX века М. Вебер пишет, что рационализация заключается в «объективно необратимом становлении личности, ответственной за себя саму, – становлении, которое человек осуществляет собственными силами». Как указывает К. Лёвит, смысл свободы личности заключается в том, что «по отношению к этому миру она ставит

собственные цели, которые имеют своей исходной точкой не мир в целом, но саму эту личность» [3, р. 76 – 77, перевод Ксении Касьяновой].

Включение все новых зон сакрального в сферу действия рациональной критики приводит к уничтожению культурного ядра западнохристианской культуры как оно сложилось к концу I тысячелетия нашей эры, и к замене его новым культурным ядром. Процесс этот продолжается и в настоящее время. Нормы, ценности и эстетические идеалы европейской культуры Нового времени направлены на формирование индивида, который полагается в своей деятельности только на самого себя и не опирается ни на какие связи и традиции. Для такого индивида принадлежность к любой социальной группе определяется только эгоистическим интересом, в чем проявляется действие европейского культурного архетипа фаустовского человека.

В классической теории модерности предполагалось, что сциентизм способен уничтожить все зоны сакрального или ввести их в сферу профанного. Однако в европейском культурном регионе сциентизм носит служебный характер, который к нашему времени проявился явно. Научная критика действительно была сильным оружием против тех сакральных социокультурных феноменов, которые существовали в докапиталистическом европейском обществе: католичества, семьи, империи. В то же время с уничтожением или хотя бы ослаблением этих коллективных индивидов в обществе модерна возникают другие сакральные сущности, перед которыми смолкает научная критика: демократия, рынок, толерантность. В создании и функционировании этих социокультурных феноменов проявляется европейский культурный архетип святого царства, основные черты которого – стремление к универсализму и подавлению любых различий насильем.

Наука и рациональность проявили себя как инструмент, позволяющий достигать поставленных целей, но не позволяющий эти цели ставить. Наука в социокультурных системах европейского культурного региона выполняла подчиненную функцию уничтожения и делегитимации тех общностей, которые ограничивали европейского индивида Нового времени. Успехи науки привели к

тому, что эта задача утратила актуальность, и сциентизм перестал быть определяющей социокультурной ориентацией европейского общества, однако сохраняет свою силу в тех зонах социокультуры, где сохраняется актуальность задачи.

На основе сциентизма развивается еще один характерный социокультурный феномен, представляющий собой важный компонент модерности, а именно социальный технократизм. Социальный технократизм требует изменения общества на рациональной основе для построения общества модерна. В момент возникновения проектов рационального изменения общества целью было общее благо, идеальное общество будущего, и для достижения этой цели нужно было разрушить или максимально ослабить церковь, семью, государство, создавая новые структуры, которые может использовать эмансипированный от всех возможных общностей индивид. Однако с уничтожением якобы промежуточных целей проявился служебный характер и социального технократизма: он выродился в манипулятивные технологии, которые не служат индивиду, а управляют им с наибольшей эффективностью для выгодополучателей. Создаются новые социокультурные общности (корпорации, субкультуры, субъекты искусственных идентичностей), которые из-за господства методологий, возникших на основе индивидуализма, остаются практически невидимыми для современной науки, поддерживая иллюзию полного освобождения современного человека европейской культуры.

Таким образом, ключевые характеристики европейской модерности укоренены в европейских культурных архетипах, и являются их реализациями даже в своих превращенных формах. Проект глобализации как универсализации и гомогенизации социокультуры всего человечества основан на теории модерности, которая ставит во главу угла идеал господства отдельной личности над социумом и природой, и в то же время позволяет разрушать сложившиеся социокультурные системы, имеющие какие-то границы для манипуляции и эксплуатации, и заменять их новыми общностями,

в которых реализуется стремление к господству, создаются универсалистские проекты, выведенные из зоны действия любой критики, и нивелируются ценности неевропейских культур. Архетип святого царства в теории и практике модерности проявляется в представлении о совпадении этого царства с Европой. Таким образом, поиски в пространстве и времени прекращены, святое царство осуществляется сейчас в странах европейской культуры.

В межкультурном взаимодействии с другими народами планеты европейская культура предлагает теорию и практику модерности как предмет коммуникации. Включение других социокультур в единую глобальную систему, которая складывается на земном шаре, не приводит к возникновению современных обществ европейского типа. Каждая культура усваивает предложенную в коммуникации систему ментифактов и артефактов, исходя из собственных структурных характеристик. Варианты усвоения теории и практики модерна приводят к появлению множества вариантов модерности. Одним из таких вариантов является русская модерность, архетипические основания которой будут рассмотрены далее.

3.2. Архетипические основания формирования русской модерности

Началом русской модерности считается период преобразований Петра в конце XVII – начале XVIII вв. (см. статью К. В. Самохина о модернизации в России [155]). Некоторые исследователи, в частности С. А. Нефедов относят начало современной русской социокультуры к более раннему периоду, к середине XVII века [124, с. 33]. Таким образом, XVII век в русской культуре оказывается решающим, так как культурные изменения в этот период положили начало модернизации.

Для выявления архетипических оснований русской модернизации рассмотрим основные характеристики русской социокультурной системы:

культурные архетипы, объединяющие социокультурное пространство и время русской культуры.

Как указывает И. А. Василенко, на уровне культурных архетипов в русской культуре интегрирующим является восходящий к языческим образам архетип святого царства, который в христианскую эпоху был переосмыслен как архетип странствующего Царства [28].

Рассмотрим дохристианский архетип святого царства. Как отмечает один из основателей московско-тартусской семиотической школы В. Н. Топоров, вхождение восточных славян в христианскую культуру после крещения Руси проходило на фоне сильно развитой индоевропейской традиции святости и святой жизни, которая сохранилась как в славянской культуре, так и в русской. В. Н. Топоров также обращает внимание на то, что в первые же годы христианизации для концепции святости на Руси используется исконное славянское слово, а не греческое заимствование, что говорит как о высоком уровне самосознания культуры, так и о важности связанного со святостью комплекса религиозных представлений [177, с. 441].

Рассмотренный в предыдущем подразделе архетип святого царства, который восходит к индоевропейской эпохе, существует и на славянской почве. Семантически святое царство связано с плодородием, изобилием, богатством, молодостью, благом и силой. Святое царство находится на святой земле, которая населена святым народом, ведущим святую жизнь [177, с. 453 и сл.].

В языческую эпоху, индоевропейскую и славянскую, святость царства понимается материально и не связывается еще ни с каким особым типом духовности. Формирование русского типа святости, который включает отмеченность человека или явления не только природной, но и духовной гармонией, происходит уже в рамках христианской культуры, когда слово «святой» и его производные обретают новую сферу применения, но в то же время сохраняют свой исходный семантический принцип [177, с. 436].

В XI веке в Киевской Руси формируются три концепции, составляющие семантическое ядро понятия святости, сыгравшие в дальнейшем решающую

роль в развитии русской культуры. Топоров определяет их следующим образом: единство в пространстве и в сфере власти; единство во времени и в духе; идеал поведения, определяемый ценностями, которые не от мира сего [177, с. 438]. Все эти три аспекта объединяются в образе святого царства.

Архетип святого царства предполагает, что вся жизнь человека на земле и в обществе в принципе должна быть сакрализована, и это состояние может быть приближено в пространстве и времени, осуществлено здесь и сейчас [177, с. 9]. Таким образом реализуется христианское мировидение, прозревающее за конкретным эмпирическим бытием мистический слой, причастность к которому и делает земную жизнь реальной, как указывает В. В. Зеньковский в ставшей классической истории русской философии [64, с. 42]. Святое царство не существует в эмпирической реальности, но должно осуществиться. Святость его проявится в торжестве Правды над Кривдой в земной жизни. Осуществить его могут сами люди путем постоянных усилий.

Современный философ культуры В. Ю. Даренский показывает, что «главное устремление, сущность и смысловое «ядро» самобытной русской культуры – преобразование человека» [51, с. 90]. В архетипе святого царства это смысловое ядро русской культуры выражается в чувственно-символической форме. Святое царство в русской культуре продуцирует социальные практики, направленные не на уничтожение традиционных культурных форм, а на их преобразование. Как отмечает В. Ю. Даренский, «Русь, в отличие от Запада, создала культуру, «код» которой – принцип преобразования человека – является изначально христианским; а главное – он сохраняется даже и в формах светской культуры (например, даже советской)!

Светская русская культура приобрела особую непреходящую ценность благодаря тому, что органически соединила в себе преемственность с общеевропейской культурой и критическую рефлексию над ней» [51, с. 91].

Современная российская исследовательница Л. В. Мельникова выделяет три культурных инварианта русской идентичности: духовность, державность, соборность. Духовность в русской культуре исторически реализуется в форме

православной религии, державность в виде самодержавного государства, а соборность в виде целостности народной, государственной и общественной жизни [116]. Все три базовых компонента русской культурной идентичности синтезируются в образе святого царства, представляя собой секулярный вариант этого архетипа: индоевропейская и древнеславянская семантика святости актуализируется в православии; царство выступает как тип социального устройства общественной жизни, реализованный в державности как культурной константе русской социокультуры; соборность выступает как целостность народной жизни, которая выражается в справедливости и правде, вариативных и одновременно нормативных для каждой конкретной индивидуализации царства.

Архетип святого царства реализуется в русской культуре в течение всей русской истории, начиная с периода Киевской Руси. Так, указанный архетип продуцирует сакральность царской власти, однако никакая власть не сакральна сама по себе, если она отступает от воплощения архетипа.

Анализ сакральности царской власти в русской культуре проводит В. Водов. Он показывает, что в начале XII века в связи с усвоением византийской культуры все более широкими слоями русского общества становится известна и оказывает влияние византийская концепция царской власти, сформулированная в VI веке Агапитом, о том, что естеством земным царь подобен всякому человеку, а властью подобен Богу [32, с. 531].

В Византии формируется христианский государственно-правовой порядок, неизвестный античному миру [133, с. 21]. Сложившееся в Византии мировоззрение анализирует И. Мейендорф, который указывает, что социальное устройство понимается как отражение небесного порядка, и представителем этого порядка на земле является светский властитель, непосредственно назначенный Богом [113, с. 240 – 241]. Как замечает А. Л. Дворкин, хотя царь и не имеет апостольской преемственности, однако царь не простой член Церкви, его власть сакральна, хотя конкретный монарх неприкосновенным не является

[52, с. 695, 697]. Византийская концепция власти была воспринята на Руси в русле уже существовавших дохристианских представлений о царе и царстве.

В работах В. Водова показано, что в период Киевской Руси и вплоть до XV века не было разницы между термином «князь» и «царь» в именовании русского удельного правителя [32, с. 526]. За первым титулом стояла традиция, в то время как царями называли тех князей, которые проявили религиозное рвение, нравственные добродетели, участвовали в административной деятельности церкви, выполняя функции защитника истинной веры, или умерли мученической смертью [32, с. 533 – 538]. Таким образом, еще до введения слова «царь» в официальную титулатуру русского правителя этот термин функционирует в семантической сфере сакрального.

Сакральность царской власти на Руси анализирует Б. А. Успенский в своих работах о русской культуре. Он указывает, что сакральность царской власти становится феноменом народного сознания после XVI века, когда впервые в 1547 году проводится церемонию венчания на царство, в которую входит миропомазание – как помазанник царь уподобляется Христу, и с начала XVIII века может именоваться Христом [187, с. 143 – 144]. Таким образом, в рамках русской культуры царь имеет явно выраженные сакральные функции, и почитание царя обусловлено тем, что Царь избирается Богом для воплощения Правды на земле.

Сакральность Царства выражается в его связи со сферой духовного, которая ярче всего проявляется в русской словесности. Русскую словесность анализирует в своих трудах А. М. Ранчин, который к древнерусской словесности, построенной по соответствующим поэтическим законам, относит литературу вплоть до конца XVII века [148, с. 261]. Он также указывает, что весь этот период, со времен Киевской Руси и до Петра Первого, религиозная семантика является определяющей при трактовке любого литературного произведения русской культуры [146, с. 15].

Определяющая роль русской словесности в культуре обусловлена неконвенциональным отношением к знаку. Язык как знаковая система в этом

случае считается онтически обусловленным, и каждый его элемент отражает бытийную реальность независимо от того, кто говорит на этом языке и говорит ли вообще. В русской книжности эта идея выражалась в мифологеме о происхождении русской письменности непосредственно от Бога: черноризец Храбр по велению Божию изобрел письмена, которые позднее видел Константин Философ и использовал вместе со своим братом Мефодием для создания славянской азбуки. На этом представлении основано общее для русской культуры допетровского периода представление о преимуществе кириллической грамоты перед всякой другой, в частности, перед греческой: греческие буквы придумали язычники греки, которые поклонялись демонам и всячески грешили, а русские буквы созданы внушением самого Бога (см. по этой теме работы В. М. Живова [61, с. 553], В. Я. Петрухина [139, с. 236], А. М. Ранчина [146, с. 12]).

Как указывает Б. А. Успенский, неконвенциональной природой знака и языка обусловлено представление о том, что разные языки отличаются друг от друга своим отношением к бытийной и природной реальности. Невозможно адекватно выразить истины православия на латыни или на татарском, для этого подходят только греческий и церковнославянский, а также родственный ему русский. Церковнославянский язык для носителей русской культуры оказывается языком, на котором невозможно лгать, потому что он связан с обозначаемыми предметами религиозного характера такими связями, которые не зависят от воли людей, а коренятся в природе вещей [184, с. 493]. В русской культуре русский язык и русская словесность вслед за церковнославянским помещаются в то же семантическое пространство.

На Руси не было богословия в собственном смысле слова, однако любая система знаков могла прочитываться в религиозном аспекте [184, с. 477]. В первую очередь такую смысловую нагрузку нес текст, письменное слово на русском языке. В русской словесности существуют неразделенно те смыслы, которые в другие времена и в других культурах конституируют эстетику, философию, теологию и дидактику. В. Н. Топоров замечает, что ценность слова

в русской культуре настолько велика, что именно слово можно назвать символом русской культуры как таковой [177, с. 66, 220 – 221]. Итак, литературоцентричность русской культуры сохраняется весь период ее развития вплоть до нашего времени, выражая таким образом русский культурный архетип в искусстве и словесности.

На основе культурного архетипа святого царства реализуется русский антропологический тип человека. Русская антропологическая парадигма вводится в диссертации Н. С. Скотниковой, которая выделяет следующие черты конкретно-исторического русского типа человека: «персонализм как особый стиль мышления, рассмотрение человека с позиции таких культурных универсалий как «целостность», «соборность», при которых его сущностная сторона осмысливается через включенность «я» в первичное целое «мы», онтологизация этики, повышенный интерес к вопросам социальной практики, эстетический характер» [159].

Проанализируем эти черты русского антропологического типа в их взаимосвязи как производные архетипа святого царства.

Персонализм представляет собой приоритет или даже абсолютизацию личности в любом социальном взаимодействии. Эта черта представлена в образе святого царства, которое должно осуществляться на земле усилиями всех и каждого человека в отдельности. Святое царство не может осуществиться за счет формального исполнения некоторых предписаний или магического типа взаимодействия человека и мира, а требует от человека самосозидания на антропологическом, социальном и культурном уровнях.

В то же время личность человека реализуется только в святом царстве и не может самоутверждаться путем разрушения этой целостности, которая воспринимается как исходная, создающая все уровни человеческого существования в мире. Таким образом, сущностная сторона личности осмысливается как включенная в первоначальную общность, святое царство.

Онтологизация этики предполагает фундирование моральных норм в тонких структурах универсума. Русское отношение к морали далеко от

релятивизма и признания равноценности всех этических систем. Реализованные в святом царстве отношения между людьми признаются соответствующими природе человека независимо от его национальной и культурной принадлежности. Следование этим нормам приближает человека к его сущности и потому освобождает от заблуждения и ошибок.

Повышенный интерес к социальным практикам вызван тем, что пусть к святости совершается на земле и решения человека проявляются в реальных действиях. Внутреннее совершенство человека в русской культуре ценится высоко только тогда, когда оно проявляется в поступках, направленных на общее благо. В русской культуре невозможна интеллигентная свобода Шопенгауэра, когда человек выбирает свой характер в мире вечных идей и в реальной жизни должен только следовать выбору, который не может изменить. Также русский культурный архетип святого царства не позволяет распространяться кальвиновским идеям о предназначении к спасению или гибели, которое не зависит от достоинств человека и его поступков [71]. В святом царстве любое внутреннее созидание души должно проявляться в социальном действии, которое осуществляет святое царство для окружающих.

Эстетический характер русской антропологической парадигмы проявляется в примате чувственного над рациональным, в эстетизации быта и действительности, в специфической русской литературоцентричности, благодаря которой русская культура может осмыслять себя, не имея особых структур рационального. Чувственный и образный характер святого царства требует от человека творчества для того, чтобы реализоваться в искусстве и эстетической деятельности.

Культурный архетип конституирует также нормы социального взаимодействия. В русской социокультуре О. Б. Скородумова выделяет следующие устойчивые типы социального взаимодействия: неопределенность самосознания, странничество, постоянный поиск идентичности; бинарный характер существования и развития; коллективизм сознания; установка на восприятие руководителя государства как защитника

народа, противопоставление его бюрократическим структурам. А. С. Храпов дополняет этот перечень указанием на патерналистский тип взаимодействия государства и народа; сопряженность государства и церкви; мирное сосуществование представителей различных национальностей и конфессий в рамках единого российского народа; ориентированность на религиозно-ментальные символы и мотивы [195, с. 15].

Рассмотрим связь этих типов взаимодействия с русским культурным архетипом. Неопределенность самосознания и поиск идентичности обусловлены ориентацией на культурное ядро, где в сфере неявленного латентно существуют смыслы культуры, реализующиеся по-разному в каждой конкретно-исторической индивидуализации русского государства, и позволяющие оформлять различающиеся стороны жизни как проявления единого архетипа. Бинарный характер существования и развития общества актуализируется в дуальной модели культурной динамики и будет рассмотрен ниже. Коллективизм сознания проявляется в полноте хозяйственной, общественной и государственной жизни, которая соотносится с индоевропейским семантическим ядром понятия святости, включающем цельность и полноту существования. Восприятие руководителя государства как защитника народа, патерналистский тип взаимодействия государства и народа реализует сакральную составляющую царской власти, которая является необходимой частью образа царства. Ориентированность на религиозно-ментальные символы и мотивы обусловлена связью святости и духовности, и возникает потому, что святость не может осуществиться за счет формального исполнения некоторых предписаний или магического типа взаимодействия человека и мира, а требует от человека самосозидания на антропологическом и социальном уровнях, как показано в нашей статье «Русский культурный архетип как основание русской модерности» [74]. Таким образом, указанные базовые типы социального взаимодействия являются разными сторонами проявления русского культурного архетипа странствующего царства, и

остаются устойчивыми во всех индивидуализациях русской культуры в разные периоды.

Культурный перелом, имевший место в XVII веке, отмечает такой видный исследователь эпохи, как А. М. Панченко [см. 137, с. 9 и сл.]. По нашему мнению, этот перелом в культурной сфере выразился в маргинализации эсхатологических ожиданий, которая произошла как раз в указанный период.

Как указывает современная российская исследовательница Е. А. Мельникова, термин «эсхатология» был заимствован гуманитарными науками из христианского догматического богословия [115, с. 250]. Эсхатологию С. Н. Трубецкой определяет как «учение о последних вещах, о конечной судьбе мира и человека [178, с. 268]. Различают эсхатологию индивидуальную и всемирную, то есть учение о посмертной судьбе отдельного человека и учение о конце космоса и истории [43, с. 45 – 47].

В своем фундаментальном исследовании сектантских движений «Христовщина и скопчество: фольклор и традиционная культура русских мистических сект» А. А. Панченко показал, что бытование эсхатологических религиозных представлений в культуре проявляется в двух типах эсхатологического поведения: это либо эсхатологическое ожидание, которое не меняет сложившегося жизненного уклада, либо эсхатологические движения, которые требуют особых действий ввиду особой ситуации конца времен [134, с. 354]. Эсхатологические движения активизируются в период социальных и идеологических кризисов, слома истории, масштабных социокультурных трансформаций. Последствия эсхатологических движений «довольно разнообразны: от массовых самоубийств до вооруженных восстаний» [Там же]. В то же время эсхатологические ожидания могут играть заметную роль в культуре, не разрушая имеющегося жизненного уклада и социальной организации. Нас будет интересовать второй случай.

Эсхатологические ожидания и их место в русском обществе допетровского времени подробно анализирует А. Л. Юрганов в своей книге

«Категории русской средневековой культуры», четвертая глава которой называется «Страшный Суд: время и место» [205, с. 306 – 437].

Представление о конце света является одним из важнейших в христианской религии. Именно это представление распрямляет историю, позволяет уйти от цикличности мифологического времени, задает направление развития всего мира в целом. В рамках представления о конце света историческое время становится временем литургии, священнодействия, и таким образом история включается в сферу сакрального, как показано в работах В. Н. Топорова [174, с. 181]. История в этой концепции является Священной историей, то есть представляет собой христианизацию всего мира и всех живущих в нем народов. Когда слово Христа будет проповедано всем без исключения народам (Мф. 24: 14), тогда придет время конца света и Второго пришествия Христа, которое называется Парусия.

Конец света упоминается и предсказывается в Новом завете. Первые христиане ожидали застать его лично, потому что сам Христос говорил о Своем возвращении в славе: «Истинно говорю вам: не пройдет род сей, как все сие будет» (Мф. 24: 34-35). Взятие Иерусалима римскими войсками Веспасиана в 70 г. н. э. поначалу было воспринято как ожидаемый конец света [203, с. 203]. Осознание того, что падение Иерусалима есть событие гораздо меньшего масштаба, чем ожидаемая Парусия, стало одним из этапов самоосмысления христианства как универсальной мировой религии, не ограниченной рамками одного этноса.

Интеллектуальные усилия христианских мыслителей, которые пытались понять, почему же конец света не наступил и когда он наступит, привели к выработке герменевтической стратегии, основанной на словах «О дне же том и часе никто не знает, ни Ангелы небесные, а только Отец Мой один» (Мф 24: 36). Тем не менее попытки разгадать загадку, узнать точный срок и как-то подготовиться к событию никогда не прекращались в рамках христианской культуры, и разного рода толкования становились популярными в разное время

как в Римской империи, так и позже, в европейской католической культуре [48, с. 127].

О конце света и его предполагаемой дате еще в Римской империи писал Иринеи Лионский (II век), Ипполит Римский (III век), Великие Каппадокийцы (IV век). Эти авторы предвидят конец света через шесть тысяч лет от его начала. В рамках христианства существует несколько хронологий, которые создаются по библейским данным и различаются несколькими десятилетиями, поэтому в зависимости от принятой даты сотворения мира конец света ожидался примерно в конце пятого века нашей эры.

Эсхатологические ожидания в первые пять веков существования христианства становятся важной составляющей имперской культуры. Именно в это время Церковь в Римской империи из гонимой становится торжествующей. В 313 году император Константин издает Миланский эдикт, который сделал христианство одной из официальных религий Римской империи. В 325 году при поддержке Константина проходит первый Вселенский собор христианской церкви. В 330 году Константин переносит столицу империи из Рима в город своего имени, в Константинополь. После этого христианство занимает центральное положение в социокультурном пространстве Римской империи. В рамках христианства формируется представление о том, что империя отражает на земле небесное устройство мироздания. Один Бог на небе предполагает одного императора на земле. Римский император в Константинополе осуществляет власть над христианами в христианской империи. В это время эсхатологические ожидания приобретают большое значение во всем римском мире.

Когда шесть тысяч лет по всем известным системам христианской хронологии прошли, стали ожидать конца света через семь тысяч лет, то есть ориентировочно в конце XV века. Как показывает А. И. Алексеев в монографии «Под знаком конца времен. Очерки русской религиозности конца XIV – начала XVI вв.», мнение о конце света на исходе седьмой тысячи лет было всеобщим в восточнохристианском культурном ареале [11, с. 48, 56] Эти ожидания были

распространены в Византии и были восприняты Русью как часть христианской культуры, как отмечают в своих работах А. А. Гиппиус [40, с. 62 – 63], Ю. А. Карпов [79], и А. Л. Юрганов [205, с. 308].

Эсхатологические ожидания структурируют линейное время в рамках христианской культуры. Русская культура заимствует эту идею вместе с христианством и активно осваивает ее с самого своего зарождения в качестве христианской.

Одно из первых литературных произведений Руси, «Повесть временных лет», созданная в начале XII века, через полтора столетия после Крещения Руси, содержит время в своем названии, подчеркивая ту важную идею, которая является основной для этого произведения [205, с. 316 – 317; 39]. «Повесть временных лет» – повесть о времени, причем о последних временах, которые наступают перед концом света.

Русский народ в тот период воспринимается как один из тех варварских народов, появление которых Библия предсказывает в конце истории [168, с. 6]. Напомним, что славяне известны своими нападениями на Римскую империю начиная с VI века. В VII веке они полностью завоевали историческую Грецию, колыбель античной культуры, и позднее славянский натиск на империю не прекращался. Русские князья Олег Вещий и Игорь Старый ходили в походы на Константинополь в X веке. Обращение в христианство такого свирепого воинственного народа как русы было большой победой религии – и в то же время верным знаком приближения конца времени.

Стремление представить историю Руси как часть Священной истории, идущей от грехопадения к Второму пришествию, задает смысловое пространство тем, образов и моделей поведения, которые используются для описания и структурирования исторической реальности христианизированных руссов [181]. Согласно этому мировидению, Святополк Окаянный – русский Каин, первый братоубийца [147, с. 109; 145, с. 123], Владимир и его бабка Ольга в структурном и семантическом плане повторяют императора Константина Великого и его мать Елену [149, с. 152; 141; 29, там же обзор

литературы]. В то же время Владимир до крещения осмысляется как царь Соломон Ветхого Завета, сочетающий мудрость и богатство с распутством и отступлением от истинного Бога [50, с. 38]. Осмысление русской истории в ее связи с библейской историей приводит к сакрализации самой русской истории, к созданию собственной системы сакральных образцов [139, с. 328 – 333].

С распространением и укреплением христианства на Руси эсхатологические ожидания становятся важной частью русской культуры, оказывая влияние через религиозную сферу на область собственно культурную, обыденную и политическую. Развивается диалог культур с Византией, и на первом этапе Русь воспринимает себя как окраину христианского мира, принимает концепцию о том, что империя должна быть одна для всех христиан, и это империя Римская – то есть Византия со столицей в Константинополе [104, с. 123].

Домонгольская эпоха русской культуры характеризуется религиозным оптимизмом, который обусловлен тем, что русским теперь открыт путь к спасению, получаемому через крещение [11, с. 56]. Татарское нашествие воспринимается в эсхатологическом контексте как наказание за грехи. С конца XIV века начинается расцвет эсхатологических ожиданий на Руси [11, с. 63], который усиливается в XV веке. Этот период важен как политическими изменениями, так и культурными – истекает седьмая тысяча лет от сотворения мира, завершается важный в мировоззренческом отношении этап. Оба аспекта определяют перемены в русской культуре этого времени.

В XV веке Русь решает политические задачи: свержение татаро-монгольского ига и создание царства на месте совокупности княжеств, что потребовало и новой концепции царской власти. Татарский хан вплоть до XV века воспринимался на Руси как государь, власть которому дана Богом. Даже в Куликовской битве в 1380 году русские сражались с Мамаем, узурпатором власти в Орде. Мамай воспринимался как правитель одного ранга с князем Дмитрием Донским, который захотел большего, чем ему положено, а не как законный государь [199, с. 446 – 447]. Борьба с законным государем, татарским

ханом пришлась на времена Ивана Великого в XV веке. Падение Константинополя в 1453 году осмыслялось на Руси как наказание ромеям за Флорентийскую унию с католиками 1439 года. Как показывает Б. А. Успенский, после этого события Русь осознает себя как последнее православное царство на земле [186, с. 213].

В 1523 – 1524 гг. в письме старца Филофея впервые излагается концепция третьего Рима, которая является ответом на запросы эпохи и представляет собой как решение актуальных политических и идеологических задач, так и индивидуализацию архетипа святого царства. Как указывает Н. В. Сеницына в своем итоговом труде «Третий Рим. Истоки и эволюция русской средневековой концепции. (XV – XVI вв.)», эта концепция имеет ярко выраженный религиозный, а следовательно, эсхатологический смысл: «яко два Рима падоша, а третий стоит, а четвертому не быти» [158, с. 237 – 246].

Падение первого Рима в историософии Филофея – это отпадение римской церкви в Апполинариеву ересь, то есть появление католичества. Официальная дата раскола 1054 год, год смерти Ярослава Мудрого, однако это только финал длительного периода несогласий и расхождений между православными и западной церковью. Филофеем условно относит этот раскол к восьмому веку, потому что в восьмом веке был последний Вселенский собор, на котором были представители от всех христианских церквей Восточной и Западной Римской империи, и даже представители с завоеванных арабами территорий. После этого собора король западной части Римской империи Карл Великий короновался как император в Риме, что в Византии было воспринято как посягательство на престол и узурпация – император должен быть один, и он должен быть в Константинополе.

Падение второго Рима в концепции Филофея – это Флорентийская уния 1439 года. Когда Константинополю угрожали турки, иерархи греческой церкви согласились на унию с католиками в обмен на военную помощь от Запада [76, с. 415]. Несколько лет продолжался собор в Ферраре, а потом во Флоренции, в Италии. Поставленный Константинополем русский митрополит Исидор

присутствовал на соборе и подписал унию от имени русской церкви. После возвращения в Москву в 1441 году Исидор был сведен с митрополичьей кафедры по решению русских иереев [76, с. 416]. В Константинополе уния была формально провозглашена в Святой Софии в декабре 1452 г., а в мае 1453 г. город пал [114, с. 188]. Когда католики не прислали обещанную армию, и Константинополь все-таки был взят турками, в греческой церкви возобладали антикатолические силы, и греки вернулись к православию, однако политическая независимость была потеряна.

Флорентийская уния с католиками для Филофея – ключевой момент истории. Именно тогда греки предали свою религию, после чего их политическое крушение было предопределено. Падение Константинополя, второго Рима, произошло в 1453 году, в пятнадцатом веке, ориентировочно еще через семьсот лет после падения первого Рима, что придает историософской концепции Филофея симметричность и наглядность.

Таким образом, первый Рим пал духовно (стены стоят, но православных в нем нет), а второй Рим – политически (вера в результате сохранилась, но под властью турок). В России же во времена Филофея было и православие, и политическая независимость, потому Россия представляет собой Третий Рим, является третьей реализацией идеального Ромейского/Римского царства.

Вечность Римского царства гарантируется тем, что в нем родился сам Христос («вписался в римскую власть», как в те времена трактовали перепись при Августе) [158, с. 235 – 237], а присвоение этого достоинства царству русскому основано на том, что Рюрик происходил от кесаря Августа, а император Константин Мономах прислал свою шапку князю Владимиру того же имени [158, с. 237 – 246]. Это важнейшие точки тогдашней непротиворечивой культурно-исторической системы отсчета, которые позволяют осмыслять политическую реальность как проявление религиозной идеи.

Таким образом, в концепции третьего Рима Россия осознает себя как последнее православное царство на земле [186, с. 213]. В образе последнего

православного царства актуализировался русский культурный архетип святого царства, которое является реализацией правды на земле и объединяет в себе полноту бытия, связь с сферой сакрального, гармоничную иерархию социального устройства. В то же время христианское влияние добавило в этот образ представление о том, что такое царство может быть только одно во всем мире, его существование связано с центральным событием всей мировой истории – Воплощением Христа и началом христианизации человечества, которое ведет к обновлению мира в конце времен. В рамках византийских представлений, унаследованных Русью, православное царство может быть только одно, и в истории это именно то царство, в котором родился Христос, сделав его навсегда центром истории. Падение Константинополя, наследника Рима, буквально вынудило Русь взять на себя эту роль, которая поначалу не была целью московской политики и не являлась ядром русского политического самосознания [114]. Реальность Воплощения в истории человечества требует существования истинного православного царства, и после древней Ромейской империи таким царством становится Россия.

Падение второго Рима воспринимается в этом контексте как признак грядущего конца. XV век осмысливается в русской культуре как последнее время, век маловременный, что проявляется как в религиозной, так и в общественной жизни [205, с. 320 – 321]. Когда в 1408 году нужно было составлять новую пасхалию (расчет дат празднования Пасхи на каждый год), ее составили только на 84 года [205, с. 325]. В XV веке, после победы царя Ивана III на Угре и свержения татаро-монгольского ига, в России начинают чеканить собственную монету с именем царя Ивана и новым символом русского государства – всадником, убивающим дракона [199, с. 451]. Этот всадник позже переосмысливается как Георгий Победоносец, и такое толкование живет до наших дней, однако в первоначальной версии этого символа изображался мифический царь Михаил, поражающий Антихриста перед концом света [205, с. 329 – 341].

Когда ожидаемый конец света не состоялся в 1492 году, дата переносилась еще несколько раз. Делалось это на официальном церковном и государственном уровне, с обоснованием и широкой проповедью. Последняя дата конца света, которую еще провозглашала церковь и государство, – 1666 год [205, с. 413 и сл.]. К этому времени русская культура пережила уже два века напряженных ожиданий, когда каждый день и каждый год мыслились как последний. К середине XVII века напряжение начинает спадать, и тема маргинализируется. Последняя предсказанная дата наступила и прошла в эпоху церковного раскола, который начался в 1656 году. В период раскола и происходит окончательная маргинализация эсхатологических ожиданий: эсхатологические движения возникают в среде раскольников, но на официальном и государственном уровне больше не рассчитывают даты, не ищут признаков, не ожидают Антихриста. Конец света не наступил, и русская культура проникается мыслью, что ждать его не надо. Несколько веков ожидания и верности закончились, нам остается век маловременный, и человеку должно устраиваться во времени, в этом мире [205, с. 420 – 424].

Таким образом, восприятие Московского царства как третьего Рима возможно только при условии сохранения правильной веры. В 1589 году при учреждении Московского патриархата концепция третьего Рима впервые формулируется в официальном документе, в Уложенной грамоте Московского Освященного Собора, где третьим Римом называется Великая Россия в целом [158, с. 11]. Вплоть до времени Петра концепция Третьего Рима занимала важное место в русском культурном пространстве, и оппозиция этой концепции сознательно конструировалась Петром при построении Петербурга, города Петра, который соотносится в христианской культуре с другим городом Петра, с Римом, и воспринимается в этом плане как альтернатива Москве [183].

Отказ от эсхатологических ожиданий в XVII веке уничтожил религиозные основания концепции третьего Рима, которая вследствие этого была полностью забыта до такой степени, что Ф. И. Тютчев, работавший над философским осмыслением истории в 1848 – 1850 гг., в поисках концепции

перемещения центра мировой истории обращается к учению о четырех империях и даже не упоминает учение о третьем Риме [158, с. 16 – 21]. Для Тютчева первый и второй Рим разделены принципиально, как языческое и христианское государство, и Россия наследует Константинополю, но не Риму.

Таким образом, осмысление истории в период после главной трансформации русской культуры проходит в русле светских политических теорий, причем такие принципиальные моменты, как трансляция империи, роль империи в истории, связь с античным наследием и римской империей переоткрываются наново, а не берутся из традиции. Учение о третьем Риме возникает в публичном пространстве и становится предметом дискуссий после публикации писем Филофея в 1863 году, то есть открывается заново, настолько прочно оно было забыто с уничтожением религиозной его основы в ожидании конца света.

В теме эсхатологических ожиданий соединились интегрирующие представления о связи человека и Бога, о месте человека в мире и обществе, о роли самого общества между человеком и Богом, о месте Церкви в обществе и в культуре. Центральная идея ожидания конца света является базовой для системы представлений, которые связывают историю, религию и человека, определяют место России в историческом и религиозном развитии человечества, задают эстетические нормы и типы социального взаимодействия во всех зонах социокультурной системы.

Культурная тема эсхатологических ожиданий структурировала и конституировала русскую культуру вплоть до раскола и способствовала утверждению образа России как третьего Рима, в котором реализуется один из вариантов дохристианского архетипа святого царства. Маргинализация этой культурной темы переформатирует весь русский культурный континуум, после этого архетип ищет другие формы самопроявления. В частности, тема святого царства или странствующего царства получает новое осмысление. В период до раскола в народном сознании святое царство представлялось пространством реализации православных ценностей, потенциально объединяющем все народы

в преддверии конца времен. После маргинализации темы эсхатологических ожиданий связь святого царства с сферой сакрального должна обосновываться вне эсхатологического контекста. Поиски такого обоснования составляют основной путь развития русской культуры в последующие столетия [73].

В ходе развития русской модерности Россия понимается как потенциально европейская страна, затем как страна особого пути, русский народ представляется как народ-богоносец с особой миссией, в советское время Россия предстает первым на планете коммунистическим государством, которое должно распространить новые принципы на всю землю, в наши дни Россия – суверенная демократия, претендующая на роль одного из полюсов возможного многополярного мира. Во всех этих вариантах индивидуализируется архетип святого царства, который выполняет свои интегрирующие функции, обеспечивая трансмиссию культуры и сохранение культурной идентичности вплоть до наших дней, когда эти процессы идут в ситуации межкультурного взаимодействия, порождающего множественные модерности.

3.3. Воссоздание русского культурного архетипа в социокультурной трансформации

Начиная с эпохи Великих географических открытий межкультурное взаимодействие становится основным фактором социокультурной динамики всех обществ планеты. Информационная составляющая межкультурного взаимодействия изучается в теории межкультурной коммуникации социокультурных систем. Межкультурная коммуникация представляет собой движение смыслов в социокультуре и характеризуется уровнем коммуникаторов, временем коммуникации и предметом коммуникации. В случае межкультурной коммуникации России и Европы в качестве коммуникаторов выступают Россия и Европа как целое, время коммуникации

составляет несколько столетий, а предметом коммуникации выступает теория и практика модерна, появившаяся в Европе в Новое время как реализация европейского культурного архетипа фаустовского человека (бесконечного индивида).

Освоение теории и практики модерна русской культурой приводит к формированию русской модерности, которая основана на русском культурном архетипе святого царства. Сохранение автохтонного русского архетипа позволяет осуществлять собственную социокультурную стратегию в условиях межкультурного взаимодействия и создания единого глобального пространства для всего человечества. Анализ социокультурной динамики русской модерности основан на дуальной модели русской культуры, выражающей ее культурные универсалии, и на модели диалога культур, отражающей специфику межкультурной коммуникации с Европой.

При зарождении русской модерности в XVII веке была актуализирована дуальная природа динамической структуры русской культуры, основные культурные ценности которой зафиксированы в двуполярном культурном пространстве, лишенном нейтральной аксиологической зоны [185, с. 339]. Эта черта русской культуры ярко проявляется в сравнении с культурой европейской.

В католичестве загробный мир разделен на три части – рай, ад и чистилище. Этому соответствует деление поступков человека в земной жизни на безусловно святые, безусловно грешные и довольно большую нейтральную зону без ценностной окраски. Именно эта сфера религиозно и этически нейтральных поступков является культурным ресурсом для социокультурных трансформаций европейской культуры [185, с. 340]. В период кризиса, когда старые нормы социального взаимодействия не могут выполнять свои функции, европейская культура берет новые образцы поведения из нейтральной сферы, выстраивая таким образом новые культурные структуры.

Русская культура, в отличие от европейской, полностью лишена такой нейтральной зоны. Любой поступок в рамках русской культуры имеет строго

определенную аксиологическую окраску, притягиваясь либо к одному, либо к другому культурному полюсу. Таким образом, в период кризиса, когда старые социально одобряемые формы поведения дискредитируют себя как не способные сохранить идентичность на уровне общества в целом, русская культура принуждена использовать как ресурс развития формы социально-неодобряемого поведения, черпая новые образцы из той сферы, которая на предыдущем этапе была отчетливо негативной. Такая смена ценности культурного объекта на противоположную при сохранении глубинной структуры культуры проявляется в анти-поведении.

Анти-поведение свойственно всем иерархизированным культурам, и древней русской культуре в том числе. Анти-поведение это «поведение наоборот, т. е. замена тех или иных регламентированных норм на их противоположность» [180, с. 460]. Анти-поведение тесно связано со сферой сакрального – Б. А. Успенский приходит к выводу, что анти-поведение сакрализовано всегда [180, с. 473]. В анти-поведение связь с сакральным реализуется как кощунство, святотатство, нарушение космического и человеческого порядка. В период кризисов и трансформаций, когда существующие формы социально-одобряемого поведения не могут обеспечить культурной легитимации поступков, носители культуры ищут новые пути связи с сакральным, и самым резким, ярким и действенным из таких путей оказывается анти-поведение.

Таким образом, важные изменения в русской культуре протекают как отталкивание от предыдущего этапа, как его активное отрицание, и реализуются в демонстративном анти-поведении. Содержание культуuroобразующих категорий может меняться в зависимости от исторического периода, однако дуальная структура, приводящая к полному отрицанию предшествующей культуры, сохраняется в течение всей русской истории и позволяет говорить о единстве русской культуры на разных этапах [185, с. 341].

Единство русской культуры проявляется в том, что при смене культурных эпох основоположник, первый деятель в новом духе не имеет образцов в культуре старого периода, и вынужден опираться на антикультуру, реализовывать те поведенческие стратегии, которые ранее были маркированы как нечестивые [135, с. 458]. Также еще одной важной характеристикой социокультурной трансформации русской культуры является активизация архаичных культурных моделей в период, который осознается как новый и отменяющий все предыдущие нормы Руси [185, с. 344].

Первым периодом, когда в русской культуре проявилась дуальная модель культурной динамики, был период принятия христианства на Руси [185, с. 342 сл.]. В этот период впервые оказывается семантически нагружен термин «новые»: русские люди называются новыми людьми, христианство – новой верой, переживаемые времена оказываются новыми временами [177, с. 361 – 362]. Также в этот период впервые в русской культуре играет большую роль термин «просвещение» с положительной семантической нагрузкой: русские просветились светом новой веры, а старая вера в символическом плане отождествляется с тьмой. Христианизация протекает как демонстративная смена старого на новое. В рамках дуальной модели русской культуры важно, что церкви основываются на местах бывших языческих капищ. Традиционное для иерархической культуры уважение к старой мудрости, освященной авторитетом предков, сменяется утверждением нового, которое имеет несравнимо большую ценность. Новая культура реализуется как антикультура с точки зрения предыдущего периода.

Распространение христианства и его активная роль в структурировании социокультурного пространства Киевской Руси приводит в конце концов к первой реализации русского культурного архетипа святого царства в христианскую эпоху. Хотя вплоть до XV века главным православным царством на земле была Ромейская империя, Византия, но начиная со времени появления первых книжников на Руси прослеживается тенденция несколько принизить

даже греков [185, с. 343]. В период Киевской Руси Византия часто трактуется как старое царство и противопоставляется новому.

В политической сфере единственным православным царем в период существования Византии признается василевс ромеев, и даже после Флорентийской унии, когда ромеи предали православие, патриарх русской церкви по-прежнему утверждается Константинополем. Культурная инерция приводит к тому, что русский великий князь не спешит перенимать на себя титул царя и все связанные с этим обязанности после Флорентийской унии. От падения Константинополя в 1453 году до появления концепции «Москва – третий Рим» (1523–24 гг., хотя некоторые исследователи предлагают 1511 г. [158, с. 133 – 143] и 1503 г. (в [113], ссылка на работу Иконникова В. С. «Опыт исследования о культурном значении Византии в русской истории», Киев, 1869 г., которая нам, к сожалению, недоступна) прошло несколько десятилетий. Политическое оформление русского мировосприятия запаздывало по сравнению с культурным, где топос «Русь – святая земля» известен со времен Киевской Руси [139, с. 19 – 25]. Таким образом, после падения Византии архетип святого царства индивидуализируется в русской культуре в образе России как последнего православного царства на земле.

Дуальная модель динамики русской культуры снова актуализируется в правление Ивана Грозного и особенно в эпоху Петра, которая уже в произведениях авторов того времени сравнивалась как с царствованием Ивана, так и с эпохой князя Владимира [135, с. 360]. В XVII веке, в царствование Петра снова приобретают положительную семантическую окраску термины «новое» и «просвещение». Если в конце своего существования Московское царство активно поддерживало старину, и даже раскол был вызван ревностью о старине и по меньшей мере декларированным стремлением не отступать от старых порядков, то в период петровских реформ старое ассоциируется с невежеством и тьмой, а все новое помещается на положительно окрашенный полюс дуальной модели. Связь с памятью предшествующих поколений снова

становится признаком невежества, а новое реализуется как обращение к анти-поведению.

Анти-поведение играет большую роль в петровскую эпоху. Б. А. Успенский показывает, что Петр сознательно совершал действия, которые его подданные, приверженные старой культуре, обязаны были толковать как действия Антихриста. Царь умышленно игнорировал такую трактовку как невежество, а свою поведенческую стратегию подавал как просвещение новым светом, которое не может не быть противным старине. Именно это неприятие Петра приверженцами старины дает культурную легитимацию его действиям. Анти-поведение таким образом оказывается лучшей реализацией русского культурного архетипа, чем сохранение старины.

На этапе трансформации русской социокультурной системы в XVII–XVIII вв. происходит актуализация архаичных моделей поведения, которые маркируются в культурном пространстве как новые, со всей положительной семантикой, которая связана с новым в период трансформации. Б. А. Успенский показывает, что культурные изменения этого периода воспринимались Петром, его сторонниками и противниками как европеизация, между тем в этот период реализовывались модели анти-поведения, сохраненные самой русской культурой, и имеющие мало общего с европейскими типами социального взаимодействия [185, с. 359].

Век Просвещения в Европе характеризуется распространением деизма и философского атеизма, которые декларировались как рациональные доктрины, основанные на критическом применении человеческого разума. Высказывание аналогичных взглядов в русской культуре происходит не как осмысленное принятие философской доктрины, а как перемена веры, в которой имеет значение сам акт перехода в другую веру, личность человека, который помог это сделать и даже место, где это произошло, но не играет никакой роли рациональная аргументация [185, с. 361].

Энергичная борьба государства с секуляризацией приводила к господству в публичной жизни не европейских моделей поведения, а архаичных,

восходящих к языческим временам. Субъективная европеизация быта объективно конституировала такие антихристианские формы, которые были невозможны как в допетровской Руси, так и на христианском Западе, во всяком случае в демонстративно-открытой форме. Примером такого явления могут служить крепостные гаремы, которые стали обычным делом в России в XVIII веке, хотя сфера действия этого принципа гораздо шире [185, с. 362 и сл.].

Таким образом, европеизация русской жизни в значительной ее части осуществлялась не как полное усвоение европейского культурного архетипа, а как актуализация анти-поведения, сохраненного в рамках русской культуры. Европейские модели социально и культурно легитимного поведения трансформировались в русской культуре и сохранялись в рамках реализации русского культурного архетипа.

Социальная структура русского общества до начала реформ Петра регулировалась двумя основными принципами, каждый из которых действовал на протяжении столетий. Один из этих принципов – служба царю. Все общество делилось на социальные группы, которые служат на военных или административных должностях, и на социальные группы, которые своим трудом обеспечивают материальную возможность осуществлять эту службу. Таким образом, все социальные группы служат – непосредственно или опосредованно [14, с. 273]. Второй принцип – наследственное землевладение, выразившееся в феодальной раздробленности домонгольского и домосковского периода. В этом случае социальная структура и характер взаимосвязи социальных групп не зависят от службы государю, а определяются наследственными правами феодала, причем место такого независимого от государя носителя власти может занимать как отдельный боярский род, осуществляющий вотчинное владение, так и структуры полисного типа, которые были реализованы, например, в Великом Новгороде.

Оба эти принципа могут дополнять друг друга в случае, когда наследственный феодал сам в той или иной форме находится на государственной службе, но могут и вступать в непримиримое противоречие. В

итоге служилый принцип обеспечивает большую социальную мобильность социальных агентов и расширяет пространство возможных поведенческих стратегий, что немаловажно в кризисные эпохи. Выдвижение Московского княжества как центра консолидации государствообразующих сил в период татаро-монгольского ига произошло благодаря большей культурной и социальной привлекательности предложенной модели общественного устройства.

В рамках Московского царства эти две тенденции не были синтезированы или прочно примирены. Согласование этих тенденций было возможно в Московском царстве за счет того, что феодал служил царскому роду, а царский род Рюриковичей еще со времен Киевской Руси понимался как естественный хозяин земли русской, имеющий на это божественное право [97, с. 7; 205, с. 151].

Отсутствие законных наследников мужского пола у Ивана Грозного привело страну к катастрофе, так как государственная власть потеряла свое культурное обоснование. Невероятный успех Самозванца в период Смуты в начале XVII века объяснялся тем, что законный наследник имел общекультурную легитимацию своей власти, которая не давалась всего лишь разумным правлением успешного монарха, каким был Борис Годунов. В течение следующих двух веков появлялись самозванцы, претендующие на престол по древнему праву, потому что Земской собор, избравший в цари Михаила Романова после Смуты, тоже не мог дать взыскуемой сакральной легитимации. Поиски системообразующего принципа социального взаимодействия продолжались весь XVII век.

В эпоху Петра Первого возникает жизнеспособный вариант реализации интегрирующего культурного принципа. Это был принцип службы не государю как представителю рода, а государству, которое становится ценнее рода. В этот период окончательно складывается сакрализация фигуры самодержца [186; 187]. Приобретает законченную форму представление общества о царе и царя о самом себе, которое проявилось еще в деятельности Ивана Грозного в XVI

веке, и заключалось в том, что самодержец отвечает только перед Богом и не является одним из представителей боярской верхушки наряду с остальными древними семьями. Для культурного обоснования такого разрыва с традицией Петр использовал западноевропейскую практику абсолютной монархии, которая реализовывалась в некоторых европейских государствах того времени, а философское обоснование получала в трудах Гоббса, Лейбница и других философов XVII – XVIII вв. Таким образом, начиная с реформ Петра, святое царство индивидуализируется как государство Российское, самодержавная монархия, Российская империя.

Культурный и социальный кризис начала XX века, символически отмеченный двумя революциями в 1917 году и Гражданской войной 1918 – 1920 гг., привел к еще одной актуализации дуальной модели русской культуры. В начале XX века, накануне Революции, исследователи отмечают в русском обществе массовое ожидание революции: большая часть оппозиции видела будущее страны в резком разрыве со старым порядком, который и был реализован в советский период [193, с. 292].

Дуальная модель русской культуры в этот период проявляется в демонстративном анти-поведении революционеров, которое неоднократно отмечалось исследователями (см. например очерк о создании Мавзолея Ленина в первые годы советской власти у А. М. Панченко [136]). Однако именно такое поведение оказывалось связано с культурным ядром, диалектически следовало традиции и позволило новой культуре занять уже существующее место в русском культурном пространстве.

Актуализация архаичных моделей поведения в советский период отмечалась разными исследователями. Неоднократно указывалось, что отношение к партии и марксизму по структуре коллективного сознания аналогично отношению к церкви и религии. Наряду с архаичными формами и на их основе возникали новые формы городской жизни и индустриальной культуры, создавались и внедрялись в общественную жизнь целые сферы, которые ранее существовали в зачаточном состоянии или не существовали

вообще. Образцы и модели новых институций брались из европейского быта и опыта индустриальных государств, но включались в специфический русский социокультурный контекст. В этот период сформировались и распространились такие социокультурные феномены как индустриальный город, моногород, научно-исследовательский институт, промышленный завод, весь комплекс социокультурных структур, связанных с образованием, от детского сада до ВУЗа, и так далее. Полный социокультурный анализ этих феноменов – дело будущего, но уже сейчас можно сказать, что в этих социокультурных подсистемах реализовывались модели поведения, характеризующиеся коллективизмом, приматом общего над частным, и другими чертами, внесенными в культурное ядро еще в доиндустриальную эпоху.

Во времена СССР русский культурный архетип святого царства вынужден был конкурировать с влиянием идей гностического типа, которые повлияли на формирование теории социализма в Европе. СССР осмыслялся как первое в истории социалистическое государство, и роль русской культуры в нем была вспомогательной. Русский язык и культура были необходимы только для реализации социалистических идеалов, но не имели ценности сами по себе.

СССР потенциально включает в себя все народы земли, поскольку указывает объективно верный путь развития, соответствующий человеческой природе и реализующий правду на земле.

Несмотря на принципиально атеистическую государственную политику СССР, универсальная вселенская миссия советской культуры реализовывалась последовательно на разных уровнях. Противоречие между формой и содержанием, невозможность построить цельную культуру без связи с сакральной сферой, и легитимация достижений СССР через обращение к внутренне чуждой европейской идеологии привели советскую культуру к кризису, который реализовался по известной модели актуализации дуальных структур.

Конец советской эпохи и развитие России в девяностые годы XX века описывается рядом исследователей как антисоветская революция 80 – 90-х гг.,

построенная на идеологии, отрицающей все советское, все идейные достижения предыдущей эпохи [78, с. 8 – 9]. В этот период также активизируется дуальная модель, обеспечивающая единство русской культуры. Снова меняются местами полюса, структурирующие культурное пространство, а демонстративное антиповедение обеспечивает связь с культурным ядром. В этот период становятся актуальны традиционные дихотомии «старое/новое», а также «просвещенное/непросвещенное», уничтожается уважение к старине, высмеивается апелляция к прежним авторитетам. Этим путем русская культура стремится переосмыслить свои основания, воссоздать свой культурный архетип на новом материале и в новой социокультурной ситуации.

Актуализация архаичных моделей поведения в постсоветский период исследована мало. С одной стороны, ученые описывают социокультурную деградацию российского общества в этот период и обнаруживают архаизацию социальных отношений [194]. С другой стороны, трактовка деградации как упрощения заставляет проходить мимо довольно сложных социокультурных форм, которые тем не менее свойственны предыдущему этапу развития культуры и приводят к архаизации общественного сознания. Несомненно, что на уровне саморефлексии культуры возрождение старых форм в период кризиса было одной из осознанных поведенческих стратегий, в рамках которой процветал интерес к русской истории и культуре дореволюционного периода, а также стремление воспринять эмигрантскую культуру русского зарубежья как подлинную, старую, и в то же время успешную и передовую альтернативу русской жизни.

В результате спонтанного культуротворчества после нескольких лет общего культурного кризиса была найдена формула суверенной демократии, которая послужила консолидации общества в степени, достаточной для преодоления распада старых форм и воссоздания культурных универсалий в новых условиях. В современной русской культуре снова воссоздается русский культурный архетип святого царства, что выражается в этатизме, претензии на собственную геополитическую стратегию в мире, в зарождении и проведении

имперской политики в 2014 году (присоединение Крыма, создание республик Донбасса). Дуальная модель русской культуры сработала еще раз, культурные полюса поменялись. Поскольку этот процесс еще не закончен, о нем можно говорить лишь как о тенденции, но несомненно, что культурная идентичность сохранилась и в русской культуре XXI века реализуется русский культурный архетип.

Таким образом, мы видим проявления дуальной модели русской культуры неоднократно в течение русской истории. Четыре раза актуализация этой модели завершается полным пересозданием русской культуры на новых основаниях (эти периоды – Крещение Руси, а затем создание таких социокультурных общностей как Российская империя, СССР, современная Россия). Во все указанные периоды интенсивно проходила межкультурная коммуникация России с доминирующей культурой общекультурного пространства – сначала с ромейской, позже с европейской. Межкультурная коммуникация с Европой продолжается несколько столетий, и на этот период приходится три социокультурных трансформации русской культуры. Предметом межкультурной коммуникации с европейскими культурами в этот период были артефакты и ментифакты европейской культуры, выражающие европейский культурный архетип. Механизмом межкультурной коммуникации является диалог культур.

Диалог культур как механизм межкультурной коммуникации был рассмотрен во втором разделе. Основными признаками диалога культур являются ярко выраженные три этапа межкультурного взаимодействия:

- 1) период активного усвоения ментифактов чужой культуры и принятие чужой разметки культурного пространства, где культуре-акцептору отводится роль периферии;
- 2) период свободного владения новым культурным языком, который сопровождается переформатированием культурного пространства, когда культурный центр и культурная периферия меняются местами;

3) период активной трансляции собственной культуры, причем приемником может быть не только культура-донор начального этапа диалога, но и любая другая культура.

В работах Ю. М. Лотмана анализируются два периода диалога культур – Крещение Руси и реформы Петра. Мы анализируем также культурную динамику двух периодов интенсивного диалога культур и социокультурных трансформаций русской культуры в XX веке – периода становления советской культуры после революции 1917 года и периода распада СССР в 1990-е гг. Все четыре периода диалога культур будут вкратце рассмотрены ниже.

Начальная ситуация диалога культур после крещения Руси характеризуется мощным стремлением приобщиться к греческой учености и усвоить себе истинную веру. На Русь хлынул поток текстов как византийских, так и ранее христианизированных славянских литератур. Эти тексты усваивались, перерабатывались и осваивалось умение создавать тексты такого типа как на чужих, так и на своем языке. Центром культурного влияния бесспорно была Византия [104, с. 127].

Характерно, что уже скоро наступает второй этап диалога культур, когда центральное место греческой культуры в культурном пространстве ставится под сомнение. Возникают мифологемы о крещении Руси от апостола Андрея Первозванного и о происхождении русской письменности.

Мифологема о крещении от апостола Андрея Первозванного позволяла Руси не только обосновать независимость от греков в религиозном и культурном плане, но даже и претендовать на центральное положение в общехристианском культурном пространстве, поскольку фигура апостола Андрея имеет особую значимость как первого из призванных Христом учеников.

В процессе диалога культур центр и периферия культурного пространства меняются местами – русская культура и русское православие воспринимаются как образцовые. Накануне раскола в XVII веке эта смена культурных ориентиров уже состоялась, и русскому православию в значительной части

общества отдавалось преимущество перед греческим. Тем не менее, в период раскола победил здоровый консерватизм церкви и общества, в рамках которого ценным было не только сохранение церковного предания, но и сохранение существующего русского государства. Таким образом, интенсивное многовековое усвоение чужой культуры проходило в тех рамках, которые задавал автохтонный культурный архетип.

Диалог культур, начатый в эпоху Петра, также проанализирован Ю. М. Лотманом. Интенсивное усвоение европейской культуры в этот период привело не только к реализации европейских социокультурных практик в русском культурном пространстве, но и к актуализации архаичных поведенческих моделей, присущих русской культуре. Период активного усвоения чужого завершается переформатированием культурного пространства, когда Европа в восприятии русских отодвигается на периферию культурного ареала. Аналогия с мифологемой об изобретении славянской письменности возникает в XIX веке, когда блюститель чистоты языка Шишков уже с руссоистских позиций противопоставляет русский язык французскому, используя оппозицию природа/культура, и отдает предпочтение русскому, как более близкому к природе [104, с. 127]. Таким образом, усвоенные европейские ментифакты используются для обоснования центрального положения русской культуры. Период заимствования сменяется периодом собственного культурного производства. Результатом этого периода культурного диалога стала эпоха русского романа XIX в., положившая начало потоку культурного воздействия России на Запад [Там же].

Роль европейского культурного архетипа в этом процессе свелась не к повреждению и полному уничтожению культурных форм старой жизни, как это произошло в самой Европе, а к легитимации освобождения индивида от влияния социокультурных норм, которые привели к кризису, но не позволяли его преодолеть. Можно выделить два важнейших социокультурных явления, которые привели к общему кризису управления в конце XVII века: местничество и церковность.

Местничество – это система подбора руководящих кадров в государстве по совокупности заслуг всего рода претендента, когда получение какой-либо должности зависело от того, занимал ли такую должность кто-нибудь из его предков. Если человек соглашался принять место, которое было ниже занимаемых его предками ранее, то он автоматически понижал в должности всех своих потомков, сужая для них поле возможностей на несколько поколений вперед. На практике это приводило к тому, что знатный боярин не соглашался принять то место, которое соответствовало бы его управленческим способностям, и требовал себе непременно высшей из доступных должностей, блокируя социальные лифты для людей талантливых, но неродовитых. В России эта система, соответствующая сословной монархии, привела за столетие к серьезному кризису управления.

Царь Петр разрушил эту систему до основания, используя все возможности, заложенные в русской культуре и появившиеся в межкультурном взаимодействии. Для разрушения старых культурных феноменов Петр практиковал анти-поведение, в инвертированной воссоздающей связи с сакральной сферой. Для культурной легитимации новых норм поведения, эмансипирующих человека от старых форм зависимости, Петр использовал чуждую русскому культурному архетипу европейскую идеологию самодостаточного индивида. Для культурной легитимации своей политики преобразований Петр употреблял близкие русскому архетипу святого царства европейские философские концепции абсолютной монархии.

Под церковностью мы понимаем неотделимость церкви от государства, которая существовала в России, начиная с домонгольских времен. Попытки создать симфонию государственной и церковной власти по византийскому образцу привели к тому, что в период раскола церковный кризис стал кризисом государственным, не позволяя сохранить социальные структуры в рабочем состоянии без жертв и потрясений, повторяя византийскую ситуацию, которая привела к потере ромейской государственности.

В XVII веке эсхатологические ожидания окончательно маргинализируются. В этот период, концепция скорого конца света отходит на второй план и роль церковности в жизни общества меняется. В новом культурном пространстве пренебрежение к земной жизни в преддверии скорого Апокалипсиса не занимает центрального положения. Государство более не мыслится как ковчег спасения для христиан, что позволяет выбирать другие социокультурные стратегии. Создается образ России не единственной в мире уникальной православной монархии, отображающей небесный порядок на земле, а одного из государств в ряду других государств, выполняющего функции регулирования социальной жизни, трансляции своей культуры во времени и пространстве, а также сохранения народа среди других народов.

Изменение образа государства в коллективном сознании происходит постепенно, но переломным в этом плане является XVII век. Неконвенциональное отношение к знаку, которое господствовало в русской культуре в предыдущую эпоху, проявляется в том, что в учебной, торговой, профессиональной деятельности любое упоминание сакральных топосов, имен и понятий сакрализует пространство соответствующей деятельности и блокирует возможные преобразования в этих сферах. Сильная идейная связь церковной и мирской жизни приводила также к тому, что Россия не могла по религиозным соображениям внедрить европейские технологии военного и мирного производства. В условиях растущей экспансии Европы, как политической, так и культурной, Россия оказывалась безоружна и не могла выполнять одну из важных функций государства – военную защиту подданных в столкновениях с европейскими государствами и с Турцией.

Петр решил эту проблему радикально, сделав Церковь с внешней стороны одним из департаментов государственной бюрократической структуры, в то же время не коснувшись ее внутренней сути как Тела Христова на земле. Политика Петра привела к тому, что церковь перестала регламентировать те сферы социокультурного пространства, которые касались войны, производства и государственного управления. Эта политика имела

отдаленные последствия, которые разные ученые оценивают диаметрально противоположно – как уверенный шаг к улучшению жизни и как социокультурную катастрофу. Однако таким образом Петр сумел решить стоявшие перед страной задачи, сохранив государство, народ и его религиозную идентичность в столкновении с агрессивной экспансионистской европейской культурой Нового времени.

Таким образом, усвоение европейских артефактов и ментифактов, порожденных теорией и практикой европейской модерности, привело в период диалога культур XVII века к эмансипации индивида от некоторых социокультурных общностей, однако без полного разрушения существующей социокультурной системы, что в конечном итоге позволило реализовать русский культурный архетипа святого царства в форме Российской империи.

Другие этапы диалога культур рассматриваются в нашем докладе «Диалог культур в межкультурной коммуникации России и Европы» [70]. Следующим после петровского периодом интенсивного усвоения европейской культуры в результате диалога культур в России является период становления советской власти после Революции и Гражданской войны 1917–1920 гг. Главным предметом межкультурной коммуникации в это время является теория и практика марксизма.

Исследователи рассматривают марксизм как радикальную западную идеологию, одну из трех идеологий модерна [58, с. 300 – 305]. Ее признаками являются европеизм, универсализм, революционная критика буржуазного строя. Именно последняя часть, отрицающая западную культуру в политическом и экономическом ее проявлении, и сделала возможным как усвоение марксизма в период построения советской власти, так и сохранение собственной русской культуры в советский период.

В начальный период интенсивной коммуникации, когда старые социокультурные подсистемы исчезали и создавались новые, Россия рассматривалась как база для мировой пролетарской революции. Революция в Европе была несомненным и наиболее ценным событием в существующей

культурной топографии. Россия не имела самостоятельной ценности и выступала лишь как периферия культурного пространства, вся ценность которой – в усвоении передовой марксистской мысли и западных технологий.

Период активного усвоения чужих идей с отрицанием всего русского довольно быстро сменился вторым периодом реформирования культурного пространства. Уже в двадцатые годы Европа, в которой не произошла пролетарская революция, сдвигается на культурную периферию, возникает концепция построения социализма в отдельно взятой стране, что полностью противоречит исходной европейской идеологии [58, с. 305 – 307]. Советское общество воспринимается как носитель единственно ценного социокультурного опыта, передовое государство, которое должно послужить образцом перестройки всех культур мира. Третий период культурного диалога, период русского культурного влияния, наступил в 1940 – 60-е гг.

Европейская идеология марксизма лучше всего была усвоена в России в той ее части, которая направлена на критику западной культуры и послужила эмансипации индивида от сложившихся к тому времени структур раннекапиталистического хозяйства колониального типа, дальнейшее развитие которых обрекало Россию на существование в периферийной зоне сложившегося миропорядка. Хотя многие черты русского культурного архетипа в советское время инвертированы, в частности, нарушена связь с культурой предыдущих периодов из-за социокультурной трансформации и возникновения индустриального общества, а также потеряна сакральная легитимация культурных норм, все-таки в СССР и его структурах опознается святое царство как русский культурный архетип.

Четвертый раз диалог культур интенсифицировался в 1980 – 90-е гг. В этот период усвоение западных норм и ценностей в экономической, политической и культурной сфере шло огромными темпами. Вторая фаза диалога, когда периферия и центр меняются местами, наступает в наше время. В политической сфере Россия реализует свой суверенитет и проводит самостоятельную политику, в то время как культурный суверенитет в

современных условиях информационного общества практически не реализуется. Западная культура по-прежнему привлекательна и ее артефакты пользуются спросом. Культурная независимость для России по-прежнему является проблемой, а период культурного экспорта продолжается. В той сфере, которая связана с информационными технологиями, методами манипулирования и виртуализацией культурного пространства, возможность трансляции русских ценностей активно и агрессивно блокируется. Некоторые успехи в плане создания привлекательного образа России показывают, что проблема осознается и социокультурная стратегия в этом направлении вырабатывается.

В последний из рассматриваемых периодов диалога европейский культурные архетип фаустовского человека и его новые варианты в пространстве русской культуры оказались очень разрушительны. В период социокультурной трансформации функция европейской культуры по разрушению старых сдерживающих норм оказалась перевыполнена. Западный индивидуализм послужил для обоснования независимости индивида русской культуры от отживших свое старых форм, которые привели к управленческому кризису в 1980-е гг., однако вместе с идеологической системой отбора управленческих кадров и нежизнеспособной правящей верхушкой были разрушены многие из форм коллективного общежития разных уровней, которые сложились на предыдущих этапах развития русской культуры. Восстановление культурной памяти и полноценное освоение русского культурного пространства с подключением всех его форм до сих пор не реализовано.

Межкультурная коммуникация с Европой продолжается и на современном этапе. Дуальная модель русской культуры приводит к тому, что в современном секулярном мире полюс положительных значений помещается не в Рай и не в Святое царство, а на Запад как истинную родину культурных ценностей. В современной Европе в настоящее время господствует культурный архетип фаустовского человека, а создание цельных политических и

социокультурных систем на основе второго архетипа, святого царства, затруднено или полностью заблокировано. Попытки трансформации русской действительности в соответствии с этим образцом оказываются катастрофическими, а автохтонная культурная легитимация социально-одобряемого поведения, совместимого с реализацией русского культурного архетипа, так и не найдена.

Итак, рассмотренные периоды интенсификации межкультурной коммуникации характеризуются отказом от собственной культуры ради чужой, который происходит с огромным массовым энтузиазмом. Каждый раз актуализируется типовая модель просвещения новым смыслом, усвоенным из другой культуры [104, с. 124], смысловая нагрузка термина «новый» в приложении к людям, явлениям и процессам приобретает исключительно положительные коннотации, возрождается оппозиция старое время/новое время, старые люди/новые люди, которая даже открыто выражается в именовании «новые русские». Каждый раз утверждение новых смыслов и новых людей требует подавления и разрушения старых форм, что в свою очередь возможно при подавлении и уничтожении культурных оснований этих форм. Культурная работа уничтожения традиций идейно и философски обосновывается в рамках европейской культуры, которая содержит архетип индивидуума, эмансипированного от любых традиций и утверждающего свое самостояния вопреки любой социальной общности.

Таким образом, трансформация смыслов русской культуры в сторону эмансипации индивида от неевропейских социальных и культурных форм происходит под катализирующим европейским влиянием в межкультурной коммуникации. Такая трансформация – один из факторов формирования модерности в конкретной культуре, в частности, в русской. Русская модерность складывается на русской культурной основе, модифицированной европейским влиянием, но не замененной европейской культурой.

В процессе межкультурной коммуникации России и Европы происходит взаимодействие соответствующих культурных архетипов. Культурный архетип

европейской культуры – самоутверждающийся индивид, преодолевающий любые преграды и подчиняющий социум воле отдельной личности. Другие культурные архетипы в современной европейской культуре сохраняются, но не актуализованы на данном этапе. Регулирующее значение крайнего индивидуализма, определяющее в современной европейской культуре, в русской культуре не реализуется во всех сферах русского социокультурного пространства, так как противоречит русскому архетипу святого царства, который подразумевает включенность субъекта в природный, социальный и духовный универсум.

Эмансипация индивида в русской культуре никогда не доходила до таких пределов, как в европейской. Все попытки реализовать на русской почве европейский индивидуализм в его крайних проявлениях оказывались на обочине культурного развития и не могли удержать господствующего положения сколь-нибудь долгое время. Таким образом, хотя усиление индивидуалистических тенденций и реализация их в европейских по происхождению философских учениях и политических идеологиях является следствием межкультурной коммуникации с Европой, возможные варианты адаптации предложенного материала заданы русской культурой, в результате чего и получается русская модерность.

В настоящее время русская культура находится во второй фазе диалога культур с культурами европейского культурного региона, который был начат в 1980-е годы. Период активного усвоения чуждой культурной продукции и осознания себя как периферийной зоны европейской культуры проходит, и в настоящее время разворачивается процесс смены центра и периферии культурного пространства, где ведущая роль отводится России и русской культуре, а европейская воспринимается как угасающая и выродившаяся. Такая смена ориентации обусловлена внутрикультурными причинами, а не действительным вырождением европейской культуры, которая по-прежнему остается экспортером технологии и занимает лидирующее положение в социокультурной системе в рамках всей планеты.

Следующая фаза диалога культур после осознания своего центрального положения в культурном пространстве – это период собственного культурного производства и трансляции своих культурных ценностей на другие культуры. Этот период в России уже начался, завершая таким образом цикл диалога культур с европейской культурой в период социокультурных трансформаций конца XX – начала XXI века.

Трансформации русской культуры в процессе модернизации находится на том этапе, когда усвоение нового европейского культурного содержания перестает блокировать самоосмысление культуры и начинают создаваться самобытные историсофские и культурные модели, соответствующие политической и экономической реальности, которая выражается в постепенном воссоздании России как субъекта геополитики. Будучи экономически интегрирована в единое пространство человечества, в политическом плане Россия выстраивает автономию, а в культурном аспекте стремится предложить другим народам Земли альтернативный западному жизненной стратегии, реализуя таким образом и в настоящее время русский культурный архетип святого царства.

Выводы к разделу 3

В третьем разделе работы анализируются культурные основания европейской и русской модерности, а также закономерности трансформации русской социокультурной системы в процессе межкультурной коммуникации с европейскими культурами в Новое время. Раздел состоит из трех подразделов.

В первом подразделе обосновано существование нескольких культурных архетипов, структурирующих европейскую культуру. Проанализированы два культурных архетипа: святое царство и фаустовский человек.

Архетип святого царства восходит к индоевропейской общности народов, он сохраняет в культурной памяти и возрождает в политической реальности создание централизованных государств, а также в инвертированной форме универсальных иерархических структур. Этот архетип реализуется в историческое время в Европе в народных представлениях о волшебной стране, где все есть, в творчестве социалистов-утопистов, в образе Римской империи, Города на холме и в научных концепциях идеального общественного устройства, которые легли в основу классической теории модернизации.

Архетип фаустовского человека впервые в анализе культуры был описан О. Шпенглером как прафеномен европейской культуры, в антропологическом аспекте он проявляет себя как бесконечный индивид, не терпящий препятствий своей воле.

Таким образом, в рамках европейской культуры в разные исторические периоды создавались очень разные политические и культурные образования, заполняющие всю шкалу между двумя культурными полюсами, которые представлены двумя культурными архетипами – самодостаточным индивидом и святым царством. В политическом плане Европа представлена политиями от индивидуалистических хозяйств скандинавского севера и городов-государств Северной Италии до централизованных абсолютных монархий континентальной Европы. В культурном плане Европа формирует социокультурные стратегии как крайнего индивидуализма, так и крайнего коллективизма. Либеральный идеал самодостаточного индивида был создан в Европе, но там же были созданы и все идеологии, называемые ныне тоталитарными, которые характеризуются выдвиганием на центральные позиции в социокультурном пространстве коллективов того или иного рода с созданием жестких иерархий.

Теория и практика модерности, которую европейские культуры предлагают как предмет межкультурной коммуникации другим обществам, сформировалась в Новое время под влиянием двух европейских культурных архетипов.

Архетип бесконечного индивида или фаустовского человека проявляется в теории и практике индивидуализма, требующей самореализации индивида несмотря ни на какие препятствия социального и культурного плана. На основе этого архетипа создаются культурные формы, благоприятные развитию индивидуализма, способствующие эмансипации индивида от традиционных социокультурных общностей (семья, церковь, государство).

Культурный архетип святого царства в европейских культурах продуцирует формирование иерархических жестких структур, которые стоят над религиозными и культурными различиями, включая их в себя на основе общего интегрирующего принципа. Примерами таких структур являются субкультуры, секты, корпорации, транснациональные объединения носителей одной идеологии, лишаящие индивида возможности устоять перед манипулированием. Эти структуры растут экспансивно вовне, захватывая чужие культурные пространства.

Оба архетипа реализованы в основных компонентах, которые составляют классическую модерность: структурный функционализм, социальный эволюционизм, а также «методологический национализм», «исторический оптимизм», методологический сциентизм, социальный технократизм.

Проект глобализации как универсализации и гомогенизации социокультуры всего человечества основан на теории модерности, которая ставит во главу угла идеал господства отдельной личности над социумом и природой, и в то же время позволяет разрушать сложившиеся социокультурные системы, имеющие какие-то границы для манипуляции и эксплуатации, и заменять их новыми общностями, в которых реализуется стремление к господству, создаются универсалистские проекты, выведенные из зоны действия любой критики, и нивелируются ценности неевропейских культур. Архетип святого царства в теории и практике модерности проявляется в представлении о совпадении этого царства с Европой. Таким образом, поиски в пространстве и времени прекращены, святое царство осуществляется сейчас в странах европейской культуры.

Во втором подразделе обосновывается, что модернизация России началась в XVII веке, и анализируется русский культурный архетип и его индивидуализации в процессе социокультурных трансформаций русской социокультурной системы.

Основываясь на работах В. Н. Топорова и И. А. Василенко, анализируется образ святого царства как единственный русский культурный архетип. В святом царстве соединяется славянская дохристианская основа, наследующая индоевропейский архетип, а также христианская основа в эпоху Киевской Руси, когда вырабатывается единство в пространстве и в сфере власти; единство во времени и в духе; идеал поведения, определяемый ценностями, которые не от мира сего. Все эти три сферы синтезируются в образе святого царства, которое понимается как православное царство, и после падения Константинополя в 1453 году прочно соединяется в народном сознании с Россией, последним православным царством на земле.

В эпоху Московской Руси святое царство индивидуализируется как третий Рим, последнее православное царство, в петербургский период русской истории – как Российская империя.

Во времена СССР русский культурный архетип святого царства вынужден был конкурировать с влиянием идей гностического типа, которые повлияли на формирование теории социализма в Европе. СССР осмыслялся как первое в истории социалистическое государство, и роль русской культуры в нем была вспомогательной. Русский язык и культура были необходимы только для реализации социалистических идеалов, но не имели ценности сами по себе.

В настоящее время русский культурный архетип святого царства реализуется как Российская Федерация – суверенная демократия. В этой концепции соединяется универсализм и конкретно-русская специфика, и Россия выступает как страна, сохраняющая общечеловеческие ценности, но осуществляемые в рамках конкретно-исторической русской культуры.

Во всех этих индивидуализациях проявляются одни и те же типы социального взаимодействия, представление о роли русского народа в истории

и отношение к духу. Архетип «святое царство» в русской культуре продуцирует следующие типы социального взаимодействия: неопределенность самосознания, странничество, постоянный поиск идентичности; бинарный характер существования и развития; коллективизм сознания; установка на восприятие руководителя государства как защитника народа, противопоставление его бюрократическим структурам; патерналистский тип взаимодействия государства и народа; сопряженность государства и церкви; мирное сосуществование представителей различных национальностей и конфессий в рамках единого российского народа; ориентированность на религиозно-ментальные символы и мотивы. Роль русского народа осознается как центральная в истории, а отношение к духу – как непосредственное исполнение религиозной (квазирелигиозной) миссии. Хотя роль в истории и духовная миссия народа осознается по-разному в православный и атеистический период русской истории, конститuentы культурной деятельности сохраняются.

Разрывом между двумя индивидуализациями святого царства – как третьего Рима и как Российской империи – отмечено начало русской модерности. Этот разрыв обусловлен маргинализацией культурной темы эсхатологических ожиданий, структурирующей русскую культуру вплоть до начала русской модерности. Семь веков, от Крещения Руси до 1666 года, русское общество прожило на сильном религиозном подъеме. Конца света ожидали начиная с 1492 года на государственном и церковном уровне. Несколько раз дата разрушения мира переносилась, и когда в середина XVII века также ничего не произошло, это послужило внутриккультурной причиной социокультурной трансформации, которая положила начало русской модерности.

В последнем подразделе анализируется межкультурная коммуникация России и Европы, которая проходит в режиме диалога культур. Диалог культур Руси и Византии, а также России и Европы в петровскую эпоху был проведен Ю. М. Лотманом. В диссертации проанализированы два других периода

диалога культур России и Европы – время установления и конца советской власти в XX веке. В эти периоды происходят социокультурные трансформации русской культуры, когда культура ищет новые основания своего существования. Для легитимации связи с культурным ядром новые социокультурные практики черпаются в арсенале анти-поведения, сохраняя культурную идентичность при полной смене семантики структурирующих русскую культуру категорий. При анализе этих процессов использовалась дуальная модель русской культуры, данная Б. А. Успенским и Ю. М. Лотманом.

В ходе диалога культур актуализируется дуальная природа русской культуры, которая заключается в строгой поляризации культурного пространства и ценностной окрашенности каждого человеческого поступка. В первой фазе диалога культур смысловое наполнение положительно окрашенных артефактов меняется на противоположное. Механизм этого процесса – анти-поведение. Западноевропейская культура, теория и практика модерности используются русской культурой как источник технологий и культурных норм, необходимых для разрушения прежних структур социокультурного пространства. При этом состав культурного ядра частично меняется, однако само ядро и структура культуры сохраняются, и культурных архетип воспроизводятся в новых условиях.

Роль европейской культуры в этих трансформациях определялась тем, что европейские артефакты и ментифакты, созданные на основе культурного архетипа фаустовского человека, использовались для эмансипации индивида от сложившихся социокультурных форм, не способных более выполнять свои функции в обществе и приведших социокультурную систему на грань кризиса. В период социокультурной трансформации эмансипированный от старых форм индивид, обращаясь к анти-поведению, воссоздает культурное ядро русской культуры на новых основаниях. Те европейские культурные формы, которые созданы на основе архетипа святого царства, в русской культуре используются для легитимации воссоздания автохтонного архетипа святого царства, что

возможно в силу родства архетипов и ряда общих характеристик этих культурных интегрирующих принципов.

В настоящее время русская культура находится во второй фазе диалога культур со странами европейского культурного региона, который был начат в 1980-е годы. Период активного усвоения чуждой культурной продукции и осознания себя как периферийной зоны европейской культуры прошел, и в настоящее время разворачивается процесс смены центра и периферии культурного пространства, где ведущая роль отводится России и русской культуре, а европейская воспринимается как угасающая и выродившаяся. Такая смена ориентации обусловлена внутрикультурными причинами, а не действительным вырождением европейской культуры, которая по-прежнему остается экспортером технологии и занимает лидирующее положение в социокультурной системе в рамках всей планеты.

Следующий этап после осознания своего центрального положения в культурном пространстве – это период собственного культурного производства и трансляции своих культурных ценностей на другие культуры. Этот период в России уже начался, завершая таким образом цикл диалога культур с европейской культурой в период социокультурных трансформаций конца XX – начала XXI века.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Целью проведенной диссертационной работы является определение закономерностей трансформаций русской культуры в процессе модернизации.

Для достижения этой цели требовалось определить закономерности социокультурных трансформаций разных обществ, выявить закономерности межкультурного взаимодействия со странами европейского культурного региона, которые создали модерн, и применить эти результаты для анализа межкультурного взаимодействия России со странами западноевропейской культуры, определив механизм межкультурной коммуникации и законы трансформации конкретной русской социокультурной системы.

Социокультурная трансформация представляет собой направленные изменения социокультурной системы, охватывающие большинство ее подсистем. Субъектом социокультурных трансформаций является конкретное общество, представленное как социокультурная система. Статической характеристикой социокультурной системы является социокультурное пространство, а динамической – социокультурное время. Социокультурное пространство складывается из таких подсистем как социальное и культурное пространство, образным принципом интеграции которых является культурный архетип, представляющий собой антропологический тип человека, который создает данную культуру и создается ею. Социокультурное время является характеристикой панхронной памяти культуры, включающей как все культурные объекты данной культуры, так и способы их производства и функционирования. На основе памяти культуры осуществляется трансмиссия культуры. Таким образом, культурный архетип сохраняет субъект трансформации, а память культуры делает возможными изменения с сохранением тождества культуры.

Ключевым фактором социокультурных трансформаций в современном мире является межкультурное взаимодействие, которое происходит начиная с Нового времени под влиянием экспансивной западноевропейской культуры. Типология межкультурного взаимодействия социокультур не совпадает с типологией взаимодействия малых групп и общества. Предлагается следующая типология: сосуществование, культурный синкретизм, столкновение культур.

Смысловой аспект межкультурного взаимодействия изучается в теории межкультурной коммуникации, которая характеризуется типом коммуникатора, предметом коммуникации, структурой коммуникационного процесса. Механизмами межкультурной коммуникации являются: заимствование инокультурных элементов; изоляция; диалог культур. Диалог культур проходит в три этапа: активное усвоение чужой культуры; свободное владение чужой культурой, сопровождающееся инверсией культурного пространства двух культур; трансляция собственной культуры.

Предметом межкультурной коммуникации России и стран европейского культурного региона является теория и практика модерности, которая включает в себя структурный функционализм, социальный эволюционизм, «методологический национализм», «исторический оптимизм», методологический сциентизм, социальный технократизм. Однако в таком виде модерность может функционировать только там, где она возникла, а в других обществах в процессе межкультурной коммуникации формируется собственная модерность, присоединяющая элементы классической модерности к автохтонной культурной основе и вырабатывающая собственные социокультурные стратегии развития.

Архетип фаустовского человека проявляется в теории и практике индивидуализма, требующей самореализации индивида несмотря ни на какие препятствия социального и культурного плана. Архетип святого царства продуцирует формирование иерархических жестких структур, которые стоят над религиозными и культурными различиями, включая их в себя на основе

общего интегрирующего принципа. Эти структуры растут экспансивно вовне, захватывая чужие культурные пространства.

Культурным архетипом русской культуры является святое царство. В эпоху Московской Руси святое царство индивидуализируется как третий Рим, последнее православное царство, в петербургский период русской истории – как Российская империя. Во времена СССР архетип святого царства взаимодействует с гностическими идеями, создавая идеал первого социалистического государства на земле. В наши дни архетип святого царства реализуется в концепции суверенной демократии. Во всех этих индивидуализациях проявляются одни и те же культурные черты, типы социального взаимодействия, представление о роли русского народа в истории и отношение к духу.

Межкультурная коммуникация России со странами европейского культурного региона продолжается с XVII века по настоящее время. Механизм этой коммуникации представляет собой диалог культур. Впервые диалог культур начался в XVII веке в период петровских реформ и продолжался до середины XIX века. Этот первый диалог культур проанализировал Ю. М. Лотман. Второй раз диалог культур имел место в начале XX века и завершился в 1960-е гг. Третий раз диалог культур начался во второй половине XX века и продолжается по настоящий момент.

В настоящее время Россия находится во второй фазе диалога культур, когда язык и методы европейской культуры освоены, центр и периферия меняются местами – Западная Европа теряет уважение как источник технологий и культуры и начинает восприниматься как разрушительница собственных же идеалов, которые подлинно сохраняются только в России.

Итак, трансформации русской культуры в процессе модернизации заключаются в воспроизводстве на новой основе культурного архетипа русской культуры – святого царства, который в период межкультурной коммуникации со странами европейского культурного региона воспроизводился четыре раза, сохраняя основные типы социального взаимодействия и способы

воспроизводства и использования культурных артефактов, в то же время позволяя выработать собственную стратегию развития общества в современном мире.

Перспективы дальнейшей работы в данной области философской антропологии и философии культуры заключаются в выявлении других архетипов европейских социокультурных систем; поиска системы взаимосвязи архетипов (архетипической матрицы) как европейской, так и других культур. Научные результаты работы могут также использоваться для поиска новых закономерностей межкультурной коммуникации социокультурных систем, а также принципов социокультурных трансформаций социокультурных систем с сохранением культурной идентичности. Эти принципы могут быть применены для анализа социокультурных стратегий разных социальных общностей, от небольшой социальной группы до сложной поликультурной системы.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Delanty G. Cultural diversity, democracy and the prospects for cosmopolitanism: a theory of cultural encounters // *British Journal of Sociology*. 2011. – № 62(4). – P. 633–656.
2. Herskovits, M. J. *The Myth of the Negro Past* / M. J. Herskovits. – N.Y., London : Harper Brothers Publisher, 1941. – 375 pp.
3. Loewith K. *Max Weber and Karl Marx* / K. Loewith. – London : Routledge, 1993. – 135 p.
4. Redfield R., Linton R., Herskovits M. J. *Outline for the Study of Acculturation* // *American Anthropologist*. – 1936. – Vol. 38. – P. 149–152.
5. Sorokin, P. A. *Social Time: A Methodological and Functional Analysis* / P. A. Sorokin, R. K. Merton // *American Journal of Sociology*. – 1937. – Vol. 42, Issue 5. – P. 615–629.
6. WoordHunt – ваш помощник в мире английского языка [Электронный ресурс] / Режим доступа : <http://woordhunt.ru/word/acculturation>.
7. Аванесова, Г. А. *Взаимодействие культур* / Г. А. Аванесова // *Культурология XX век. Энциклопедия. В 2-х томах.* – СПб. : Университетская книга. ООО «Алетейя». – 1998. – 1 т. – С. 120.
8. Аверинцев, С. С. *Два рождения европейского рационализма* / С. С. Аверинцев // *Вопросы философии*. – 1989. – № 3. – С. 3–13.
9. Аверинцев, С. С. *Порядок космоса и порядок истории в мировоззрении раннего средневековья (Общие замечания)* / С. С. Аверинцев // *Античность и Византия.* – М. : Наука, 1975. – С. 266–285.
10. Аверинцев, С. С. *Эволюция философской мысли* / С. С. Аверинцев // *Культура Византии IV – первая половина VII в.* – М. : Наука, 1984. – С. 42–77.

11. Алексеев, А. И. Под знаком конца времен. Очерки русской религиозности конца XIV – нач. XVI вв. / А. И. Алексеев. – СПб. : Алетейя, 2002. – 352 с.
12. Алексина, Т. А. Время как феномен культуры [Электронный ресурс] / Т. А. Алексина // Институт исследований природы времени. – Режим доступа : http://www.chronos.msu.ru/old/RREPORTS/aleksina_vremia.html
13. Амбарова, П. А. Социальное время в контексте современного социологического знания / П. А. Амбарова // Вестник Сургутского государственного педагогического университета. – 2015. – № 2 (35). – С. 13–24.
14. Анисимов, Е. В. Петр Великий: личность и реформы / Е. В. Анисимов. – СПб. : Питер, 2009. – 448 с.
15. Аристотель. Физика /Аристотель // Собр. соч. : в 4 т. [Перевод. Вступ. статья и примеч. И. Д. Рожанский]. – М. : Мысль, 1981. – Т 3. – С. 59–262.
16. Арнасон, Й. Коммунизм и модерн / Й. Арнасон // Социологический журнал. – 2011. – № 1. – С. 10–35.
17. Арутюнов, С. А. Народы и культуры: развитие и взаимодействие / С. А. Арутюнов. – М. : Наука, 1989. – 247 с.
18. Бахтин, М.М. К философии поступка / М. М. Бахтин // Философия и социология науки и техники. Ежегодник 1984–1985. – М., 1986. – С. 147.
19. Бахтин, М. М. Формы времени и хронотопа в романе (Очерки по исторической поэтике) / М. М. Бахтин // Эпос и роман. – СПб. : Азбука, 2000. – С. 11–193.
20. Бедаш, Ю. А. Концепция социального пространства Анри Лефевра / Ю. А. Бедаш // Вестник Томского государственного педагогического университета. – 2012. – № 11(126). – С. 219–224.
21. Бек, У. Что такое глобализация? / У. Бек [Пер. с нем. А. Григорьев и В. Седелник; общ. ред. и послесл. А. Филиппова]. – М. : Прогресс-Традиция, 2001. – 301 с.

22. Блауберг, И. И. Анри Бергсон / И. И. Блауберг. – М. : Прогресс-Традиция, 2003. – 672 с.
23. Блудов, М. И. Постулаты Эйнштейна / М. И. Блудов // Беседы по физике, ч. III. Изд. 2-е, переработ. – М. : Просвещение, 1974. – С. 56–73.
24. Бойс, М. Зороастрийцы. Верования и обычаи / М. Бойс. – М. : ГРВЛ, 1987. – 304 с.
25. Браславский, Р. Г. Цивилизационная перспектива в социологическом анализе современных общества / Р. Г. Браславский // Журнал социологии и социальной антропологии. – СПб. : Санкт-Петербургский государственный университет, Факультет социологии; Социологический институт Российской академии наук; Социологическое общество им. М. М. Ковалевского, 2012. – Том XV, № 6 (65), Специальный выпуск. – С. 30–49.
26. Бурдые, П. Социальное пространство и генезис «классов» / П. Бурдые. Социология социального пространства [Пер. с франц.; отв. ред. перевода Н. А. Шматко]. – М. : Институт экспериментальной социологии; СПб. : Алетейя, 2007. – С. 14–48.
27. Бурдые, П. Социальное пространство и символическая власть / П. Бурдые. Социология социального пространства [Пер. с франц.; отв. ред. перевода Н. А. Шматко]. – М. : Институт экспериментальной социологии; СПб. : Алетейя, 2007. – С. 64–86.
28. Василенко, И. А. Архетипические основы русской культуры и современная имиджевая политика России [Электронный ресурс] / И. А. Василенко // Перспективы: сетевое издание Центра исследований и аналитики Фонда исторической перспективы. – 2015. – Режим доступа: http://www.perspektivy.info/book/arkhetipicheskiye_osnovy_russkoj_kultury_i_sovremennaja_imidzhevaja_politika_rossii_2015-06-30.htm
29. Василик, В. В. Образ святого равноапостольного князя Владимира как нового Константина в древнерусской гимнографии / В. В. Василик // Русь эпохи Владимира Великого: государство, церковь, культура : материалы

Международной научной конференции в память тысячелетия кончины святого равноапостольного князя Владимира и мученического подвига святых князей Бориса и Глеба, Москва, 14–16 октября 2015 г. / Рос. Акад. наук, Ин-т рос. истории, Ин-т археологии, Науч. совет «Роль религий в истории» ; отв. ред. Н. А. Макаров, А. В. Назаренко. – Москва; Вологда : Древности Севера, 2017. – с. 371–378.

30. Вебер, М. Основные социологические понятия / М. Вебер // Избранные произведения : [Пер. с нем. Сост., общ. ред. и послесл. Ю. Н. Давыдова; Предисл. П. П. Гайденко]. – М. : Прогресс, 1990. – С. 602–643.

31. Вебер, М. Предварительные замечания / М. Вебер // Избранные произведения: [Пер. с нем. Сост., общ. ред. и послесл. Ю. Н. Давыдова; Предисл. П. П. Гайденко]. – М. : Прогресс, 1990. – С. 44–60.

32. Водов, В. В. Замечания о значении титула «царь» применительно к русским князьям в эпоху до середины XV века / В. В. Водов // Из истории русской культуры. Т. II; Кн. 1: Киевская и Московская Русь. [Сост. А. Ф. Литвина, Б. А. Успенский]. – М. : Языки славянской культуры, 2002. – С. 506–542.

33. Воеводин, А. П. Информация и смысл / А. П. Воеводин // Ученые записки Таврического национального университета им. В. И. Вернадского : Серия «Философия. Культурология. Политология. Социология». – 2014. – Т. 27 (66). – №3. – С. 3–19.

34. Воеводин, А. П. Кризис человечности и тупики антропоцентризма [Электронный ресурс] / А. П. Воеводин // Terra культура. – Луганск. – 2017 (№ 5). – Режим доступа : <http://terra.lgaki.info/krizis-antropnosti/krizis-chelovechnosti-i-tupiki-antropotsentrizma.html>

35. Воеводин, А. П. Эстетическая антропология: Монография / МВД Украины, Луганский государственный университет внутренних дел имени Э. А. Дидоренко, Восточноукраинский национальный университет имени В. Даля. – Луганск : РИО ЛГУВД им. Э. А. Дидоренко, 2010. – 368 с.

36. Воєводін, О. П. Культурологія: навчальний посібник / О. П. Воєводін, Л. П. Воєводіна, А. І. Атоян, Ю. Ю. Полулях, Є. В. Скороварова, Г. Ю. Галгаш; за заг. ред. О. П. Воєводіна. – Луганськ : видавництво СНУ ім. В. Даля, 2012. – 236 с.

37. Гегель, Г. В. Ф. Лекции по истории философии: в 3 кн. / Г. В. Ф. Гегель. – СПб. : Наука, 2006. – 2 кн. – 582 с.

38. Гегель, Г. В. Ф. Лекции по истории философии : в 3 кн. / Г. В. Ф. Гегель. – СПб. : Наука, 2006. – 3 кн. – 424 с.

39. Гиппиус, А. А. «Повесть временных лет» : о возможном происхождении и значении названия / А. А. Гиппиус // Из истории русской культуры. Т. I (Древняя Русь). – М. : Языки русской культуры, 2000. – С. 448–460.

40. Гиппиус, А. А. Два начала Начальной летописи : К истории композиции Повести временных лет / А. А. Гиппиус // Вереница литер : К 60-летию В. М. Живова. – М. : Языки славянских культур, 2006. – С. 56–96.

41. Глотова, Е. Ю. Метафоризация геноцида XX века – концептуальные образы «дегуманизации» и «очищения» / Е. Ю. Глотова // Вестник Северо-Осетинского государственного университета им. К. Л. Хетагурова. Общественные науки. – 2009. – № 3. – С. 13–16.

42. Горшунов, Ю. В. Этнические стереотипы и ярлыки как средство дегуманизации / Ю. В. Горшунов, Е. Ю. Горшунова // Вестник Башкирского университета. – 2014. – Т. 19, №3. – С. 915–919.

43. Григоренко, А. Ю. Эсхатология, милленаризм, адвентизм / А. Ю. Григоренко. – СПб. : Европейский Дом, 2004. – 392 с.

44. Грязнова, Е.В. Социальная память как элемент культуры [Электронный ресурс] // Человек и культура. – 2015. – № 5. – С. 92–106. – Режим доступа: http://e-notabene.ru/ca/article_16366.html

45. Гузикова, М. О. Основы теории межкультурной коммуникации: [учеб. пособие] / М. О. Гузикова, П. Ю. Фофанова ; М-во образования и науки

Рос. Федерации, Урал.федер. ун-т. – Екатеринбург : изд-во Урал.ун-та, 2015. – 124 с.

46. Гумилев, Л. Н. Этногенез и биосфера земли / Л. Н. Гумилев. – Москва : Айрис-пресс, 2006. – 557 с.

47. Гумилев, Л. Н. Этнос и категория времени / Л. Н. Гумилев // Доклады отделений и комиссий / Геогр. о-во СССР. – Л., 1970. – Вып. 15: Этнография. – С. 143–157.

48. Гуревич, А. Я. Категории средневековой культуры / А. Я. Гуревич. – 2-е изд., испр. и доп. – М. : Искусство, 1984. – 350 с.

49. Гуревич, А. Я. Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства / А. Я. Гуревич. – М. : Искусство, 1990. – 396 с.

50. Данилевский, И. Н. Дискурс власти в «Повести временных лет» / И. Н. Данилевский // Образы власти на Западе, в Византии и на Руси. Средние века. Новое время. – М. : Наука, 2008. – С. 37–50.

51. Даренский, В. Ю. Антропологическая «матрица» русской культуры как фактор российской модернизации / В. Ю. Даренский // Проблемы российского самосознания. Религиозные, нравственные и правовые аспекты культуры: Труды научно-практической конференции (Москва – Пермь, 25 октября 2012 г.). Ч. 1. – М. ; Пермь : ИФ РАН, 2012. – С. 88–94.

52. Дворкин, А. Л. Очерки по истории Вселенской Православной Церкви: курс лекций / А. Л. Дворкин. – Пятое издание. – Нижний Новгород : Христианская библиотека, 2014. – 1024 с.

53. Делёз, Ж. Логика смысла: пер. с фр. / Ж. Делёз ; Фуко М. *Theatrum philosophicum* : пер.с фр. – М. : Раритет; Екатеринбург : Деловая книга, 1998. – 480 с.

54. Дианова, В. М. К построению теории межкультурного взаимодействия / В. М. Дианова // Международные отношения и диалог культур; под ред. И. Д. Осипова, С. Н. Погодина. – СПб.: Изд-во Политехн. ун-та, 2011. – С. 11–19.

55. Диллон, Дж. Средние платоники. 80 г. до н. э. – 220 н. э. / Джон Диллон. – СПб. : Издательство Олега Абышко, 2002; Алетейя, 2002. – 448 с. – (Серия «Мировое наследие»).
56. Долженко, О. А. Время и темпоральность как формообразующий компонент культуры / О. А. Долженко // *Философские достижения: сборник научных трудов*. – Вып. 12. – Ч. 2. – Луганск : Изд-во СНУ им. В. Даля, 2010. – С. 75–85.
57. Дугин, А. Г. Социология воображения. Введение в структурную социологию / А. Г. Дугин. – М.: Академический Проект; Трикста, 2010. – 564 с. – (Технологии социологии).
58. Дугин, А. Г. Мартин Хайдеггер. Последний Бог / А. Г. Дугин. – М.: Академический проект, 2014. – 846 с.
59. Еникеев, М. И. Общая и социальная психология / М. И. Еникеев. Учебник для вузов. – М. : Издательская группа НОРМА–ИНФРА, 1999. – 624 с.
60. Ерохина, Е. А. Этническое многообразие в социокультурной динамике России : дис. ... д-ра филос. наук : 09.00.11. – Новосибирск, 2015. – 451 с.
61. Живов, В. М. *Slavia Christiana* и историко-культурных контекст *Сказания о русской грамоте* / В. М. Живов // Из истории русской культуры. Т. I (Древняя Русь). – М. : Языки русской культуры, 2000. – С. 552–585.
62. Заморкин, А. А. Виртуальные коммуникации как социокультурный феномен современности: автореф. дис. ... канд. филос. наук : 09.00.11. – Ставрополь, 2014. – 23 с.
63. Зборовский, Г. Е. История социологии : современный этап : учебник для вузов / Г. Е. Зборовский. – 2-е изд., испр. и доп. – Сургут [и др.] : РИО СурГПУ, 2015. – 259, [1] с.
64. Зеньковский, В. В. История русской философии / В. В. Зеньковский. – М. : Академический Проект, Раритет, 2001. – 880 с.

65. Иванов, А. В. «Множественные современности»: диалектика единства и разнообразия в эпоху глобализации / А. В. Иванов // Журнал Фундаментальные исследования. – 2014. – № 6 (часть 3). – С. 654–659.
66. Иливицкая, Л. Г. Время и хромотип : новые подходы и понятия : автореф. дис. ... канд. филос. наук : 24.00.01. – Саранск, 2011. – 19 с.
67. Ионесов, В. И. Модели трансформации культуры: типология переходного процесса: автореф. дис. ... доктора культурологии : 24.00.01. – Самара, 2011. – 40 с.
68. История Японии / Под ред. А. Е. Жукова. – М. : Институт востоковедения РАН, 1998. – Т. 1. С древнейших времён до 1968 г. – 659 с.
69. История Японии / Под ред. А. Е. Жукова. – М. : Институт востоковедения РАН, 1998. – Т. 2. 1868 – 1998. – 703 с.
70. Ищенко, Н. С. Диалог культур в межкультурной коммуникации России и Европы / Н. С. Ищенко // Чтения молодых учёных : материалы IV Республиканской очно-заочной научно-практической конференции, (Горловка, 12-13 апр. 2018 г.). – Горловка : Изд-во ОО ВПО «ГИИЯ», 2018. – С. 148–150.
71. Ищенко, Н. С. Невидимая Церковь в массовой культуре / Н. С. Ищенко // Четверть века с философией. Философское монтеневское общество – 2015 / под ред. Ищенко Н. С., Заславской Е. А. – Луганск : Блиц-информ, 2015. – С. 13–18.
72. Ищенко, Н. С. Проблемы теоретического осмысления социокультурных трансформаций [Электронный ресурс] / Н. С. Ищенко // Философско-культурологические исследования. – 2018. – № 4. – Режим доступа : fki.lgaki.info/2018/10/01/проблемы-теоретического-осмысления/
73. Ищенко, Н. С. Роль эсхатологических ожиданий в трансформации русской культуры в XVII веке [Электронный ресурс] / Н. С. Ищенко // Философско-культурологические исследования. – 2017. – № 3. – Режим доступа : fki.lgaki.info/2018/05/02/роль-эсхатологических-ожиданий-в-тра/

74. Ищенко, Н. С. Русский культурный архетип как основание русской модерности / Н. С. Ищенко // Вестник развития науки и образования. – № 7. – 2018. – С. 57–65.
75. Ищенко, Н. С. Социокультурное пространство как статическая характеристика социокультуры [Электронный ресурс] / Н. С. Ищенко // Философско-культурологические исследования. – 2017. – № 2. – Режим доступа : fki.lgaki.info/2017/11/20/н-с-ищенко-социокультурное-пространс/
76. Казакова, Н. А. Известия летописей и хронографов о начале автокефалии русской церкви / Н. А. Казакова // Из истории русской культуры. Т. II; Кн. 1: Киевская и Московская Русь. Сост. А. Ф. Литвина, Б. А. Успенский. – М. : Языки славянской культуры, 2002. – С. 415–424.
77. Кант, И. К вечному миру. Философский проект // И. Кант. – Соч. : в 8 т. – Т. 7. – М. : ЧОРО, 1994. – С. 5–56.
78. Кара-Мурза, С. Г. Антисоветский проект / С. Г. Кара-Мурза. – М. : Алгоритм, 2009. – 352 с.
79. Карпов, А. Ю. Об эсхатологических ожиданиях в Киевской Руси в конце XI – начале XII века / А. Ю. Карпов // Отечественная история. – 2002. – № 2. – С. 3–15.
80. Касьянова Ксения. О русском национальном характере [Электронный ресурс] / Ксения Касьянова. – М. : Институт национальной модели экономики, 1994. – Режим доступа : http://www.hrono.ru/libris/lib_k/kasyan0.php
81. Качанов, Ю. Л. Пространство-время социального мира в постструктуралистской перспективе [Электронный ресурс] / Ю. Л. Качанов. – 2006. – Режим доступа : <http://anthropology.ru/ru/text/kachanov-yul/prostranstvo-vremya-socialnogo-mira-v-postrukturalistskoj-perspektive>
82. Клейн, Л. С. История антропологических учений / под ред. Л. Б. Вишняцкого. – СПб. : Изд-во Санкт-Петербургского университета, 2014. – 744 с.

83. Климов, А. Г. Межкультурная коммуникация/ А. Г. Климов // Социокультурная антропология : История, теория и методология : Энциклопедический словарь / под ред. Ю. М. Резника. – М. : Академический Проект; Культура; Киров : Константа, 2012. – С. 916–923.
84. Кнабе, С. Г. Проблема контркультуры / С. Г. Кнабе. Материалы к лекциям по общей теории культуры и культуры античного Рим. – М. : Индрик, 1994. – С. 57–86.
85. Кожевников, Н. Н. Глокализация: концепции, характерные черты, практические аспекты / Н. Н. Кожевников, Н. Л. Пашкевич // Вестник ЯГУ. – 2005. – № 3. – Том. 2. – С. 111–115.
86. Колчанова Е. А. «Архетип» как категория философии культуры : дис. ... канд. филос. наук : 24.00.01. – Тюмень, 2006. – 160 с.
87. Колычев, П. М. Релятивная теория информации / П. М. Колычев. – СПб. : СПбГУИТМО, 2009. – 96 с.
88. Косарева, Л. М. Эволюция концепции времени в науке / Л. М. Косарева. Рождение науки Нового времени из духа культуры. – М. : Издательство «Институт психологии РАН», 1977. – С. 245–278.
89. Косарева, Л. М. Этические идеалы и познание природы / Л. М. Косарева. Рождение науки Нового времени из духа культуры. – М. : Издательство «Институт психологии РАН», 1977. – С. 69–130.
90. Косицына, С. В. Социокультурное пространство современного монопромышленного города (теоретический анализ) / С. В. Косицына // Вектор науки ТГУ. – 2011. – № 4(18). – С. 107–110.
91. Кравченко, А. И. Культурология. Учебное пособие для вузов. – М. : Академический Проект, Трикста. – 2003. – 496 с.
92. Кравченко, С. А. Социология и вызовы современной социокультурной динамики / С. А. Кравченко, В. Л. Романов // Социологические исследования. – 2004. – № 8. – С. 3 – 11.

93. Кучинская, Т. Н. Архитектоника социокультурного пространства Китая в условиях транснационального межкультурного взаимодействия РФ и КНР : дис. ... док. филос. наук: 09.00.13. – Чита, 2013. – 413 с.

94. Лапин, Н. И. Социокультурные факторы российской стагнации и модернизации / Н. И. Лапин // Социологические исследования. – 2011. – № 9. – С. 3–18.

95. Лейбниц, Г.-В. Переписка с Кларком (1715 – 1716)/ Г.-В. Лейбниц. Сочинения в 4 т. [ред. и сост., авт. вступит. статьи и примеч. В. В. Соколов; перевод Я. М. Боровского и др]. – М.: Мысль, 1982. – 1 т. – С. 430–528.

96. Лефевр, А. Производство пространства / А. Лефевр. Пер. с фр. – М. : StreikePress, 2015. – 432 с.

97. Литвина, А. Ф. Выбор имени у русских князей в X – XVI вв. Династическая история сквозь призму антропонимики / А. Ф. Литвина, Ф. Б. Успенский. – М. : Индрик, 2006. – 904 с.

98. Лосев, А. Ф. Социальная природа платонизма / А. Ф. Лосев // Очерки античного символизма и мифологии. – М. : Мысль, 1993. – С. 773–904.

99. Лосев, А. Ф. Учение Платона об идеях в его систематическом развитии / А. Ф. Лосев // Очерки античного символизма и мифологии. – М. : Мысль, 1993. – С. 287–708.

100. Лотман, Ю. М. К построению теории взаимодействия культур: семиотический аспект / Ю. М. Лотман // Статьи по семиотике культуры и искусства (Серия «Мир искусств»). Сост. Р. Г. Григорьева, Пред. С. М. Даниэля. – СПб. : Академический проект, 2002. – С. 192 – 210.

101. Лотман, Ю. М. О некоторых принципиальных трудностях в структурном описании текста / Ю. М. Лотман // Труды по знаковым системам. IV. Ученые записки Тартуского государственного университета. Выпуск 236. – Тарту, 1969. – С. 478 – 482.

102. Лотман, Ю. М. О семиосфере / Ю. М. Лотман // Избранные статьи в 3 т. – Таллин : Александра, 1992. – 1 т. Статьи по семиотике и топологии культуры. – С. 11–24.

103. Лотман, Ю. М. Память в культурологическом освещении / Ю. М. Лотман // Избранные статьи в 3 т. – Таллин : Александра, 1992. – Том 1. Статьи по семиотике и топологии культуры. – С. 200–202.

104. Лотман, Ю. М. Проблема византийского влияния на русскую культуру в типологическом освещении / Ю. М. Лотман // Избранные статьи в 3 т. – Таллин : Александра, 1992. – 1 т. Статьи по семиотике и топологии культуры. – С. 121–128.

105. Лотман, Ю. М. Семиотика культуры и понятие текста // Ученые записки Тартуского государственного унта. – 1981. – Вып. 515. – С. 3–7. (= Труды по знаковым системам. Т. 12: Структура и семиотика художественного текста).

106. Любавин, М. Н. Архетипическая матрица русской культуры: дис. ... канд. филос. наук: 24.00.01. – Нижний Новгород, 2002. – 245 с.

107. Малиновский, Б. Научная теория культуры / Б. Малиновский. Пер. с англ. – М. : ОГИ, 2005. – 184 с.

108. Манкевич, И. А. Социально-коммуникационный подход в системе культурологического знания [Электронный ресурс] // Серия «Symposium», Методология гуманитарного знания в перспективе XXI века, Выпуск 12 / К 80-летию профессора Моисея Самойловича Кагана. Материалы международной научной конференции. 18 мая 2001 г. Санкт-Петербург. – СПб. – 2001. – Режим доступа: <http://anthropology.ru/ru/text/mankevich-ia/socialno-kommunikacionnyu-podhod-v-sisteme-kulturologicheskogo-znaniya>

109. Маркина, О. В. Взаимосвязь временных теорий / О. В. Маркина // Философские аспекты учения о времени, пространстве, причинности и детерминизме. – М. : Ин-т философии АН СССР, 1985. – С. 39–53.

110. Масловский, М. В. Изобретение имперской традиции и множественные модерны: очерк концепций [Электронный ресурс] / М. В. Масловский // Неприкосновенный запас. – 2015. – № 6 (104). – Режим доступа: <http://magazines.russ.ru/nz/2015/104/izobretenie-imperskoj-tradicii-i-mnozhestvennye-moderny-ocherk-.html>

111. Масловский, М. В. Межкультурное взаимодействие и социальные поля: новые теоретические подходы в европейской и американской социологии / М. В. Масловский // Социологические исследования. – 2016. – №7. – С. 11–18.

112. Межуев, В. М. Культура в эпоху глобализации / В. М. Межуев // Социокультурная антропология: История, теория и методология: Энциклопедический словарь / под ред. Ю. М. Резника. – М. : Академический Проект; Культура; Киров : Константа, 2012. – С. 688–694.

113. Мейендорф, И. Наследие Византии / И. Мейендорф // Рим. Константинополь. Москва. – М. : Православный Свято-Тихоновский Гуманитарный Университет, 2006. – С. 241 – 249.

114. Мейендорф, И. Существовал ли когда-либо «третий Рим»? / И. Мейендорф // Рим. Константинополь. Москва. – М. : Православный Свято-Тихоновский Гуманитарный Университет, 2006. – С. 183–207.

115. Мельникова, Е. А. Эсхатологические ожидания рубежа XIX–XX веков: конца света не будет? / Е. А. Мельникова // Антропологический форум. – 2004. – № 1. – С. 250–266.

116. Мельникова, Л. В. Трансформация российской культурной идентичности : дис. ... канд. филос. наук : 24.00.01. – Пос. Персиановский, 2012. – 176 с.

117. Молчанов, Ю. Б. Проблема времени в современной науке / Ю. Б. Молчанов. – М. : Наука, 1990. – 136 с.

118. Морозова, Е. В. Дегуманизация как технология формирования образа другого/чужого в политике / Е. В. Морозова // Среднерусский вестник общественных наук. – 2015. – № 6 – С. 121–128.

119. Мочалова, И. Н. Метафизика ранней академии и проблемы творческого наследия Платона и Аристотеля / И. Н. Мочалова // АКАДΗΜΕΙΑ: Материалы и исследования по истории платонизма. Вып. 3 : Межвузовский сборник / под ред. А. В. Цыба. – СПб. : Издательство Санкт-Петербургского университета, 2000. – С. 226–348.

120. Мюллер, В. К. Полный англо-русский русско-английский словарь. 300 000 слов и выражений / В. К. Мюллер. – М. : Эксмо, 2013. – 1328 с. – (Библиотека словарей Мюллера).

121. Нахов, И. М. Философия киников / И. М. Нахов. – М. : Наука, 1982. – 224 с.

122. Немировский, В. Г. Социокультурная модернизация регионов Сибири : монография / В. Г. Немировский, А. В. Немировская. – СПб. : ИД «Петрополис», 2013. – 200 с., 8 с. цв. вклейки.

123. Неретина, С. С. Одиссея философии культуры / С. С. Неретина // АРХЭ: культурологический ежегодник. – Кемерово, 1993. – С. 157–196.

124. Нефедов, С. А. Первые шаги на пути модернизации России: реформы середины XVII века / С. А. Нефедов // Вопросы истории. – 2004. – № 4. – С. 33–52.

125. Николаев, В. Г. Аккультурация / В. Г. Николаев // Социокультурная антропология История, теория и методология: Энциклопедический словарь / под ред. Ю. М. Резника. – М. : Академический Проект; Культура; Киров : Константа, 2012. – С. 886–896.

126. Николаев, В. Г. Маргинальность / В. Г. Николаев // Социокультурная антропология: История, теория и методология: Энциклопедический словарь / под ред. Ю. М. Резника. – М. : Академический Проект; Культура; Киров : Константа, 2012. – С. 803–817.

127. Николаев, В. Г. Расово-антропологическая школа / В. Г. Николаев // Социокультурная антропология: История, теория и методология: Энциклопедический словарь / под ред. Ю. М. Резника. – М. : Академический Проект; Культура; Киров : Константа, 2012. – С. 162–168.

128. Новиков, Ю. Ю. Концепция времени в философии А. Бергсона / Ю. Ю. Новиков // Метафизика. – 2013. – № 5 (7) – С. 21–28.

129. Орлова, Э. А. Культура: основания, определения, понятия / Э. А. Орлова // Социокультурная антропология: История, теория и

методология: Энциклопедический словарь / под ред. Ю. М. Резника. – М. : Академический Проект; Культура; Киров : Константа, 2012. – С. 659–676.

130. Орлова, Э. А. Культурная (социальная) антропология: учеб. пособие для вузов / Э. А. Орлова. – М. : Академический Проект, 2004. – 480 с.

131. Орлова, Э. А. Методология культурно-антропологических исследований / Э. А. Орлова // Социокультурная антропология: История, теория и методология: Энциклопедический словарь / под ред. Ю. М. Резника. – М. : Академический Проект; Культура; Киров : Константа, 2012. – С. 384–405.

132. Орлова, Э. А. Понятийный аппарат культурной антропологии / Э. А. Орлова // Социокультурная антропология: История, теория и методология: Энциклопедический словарь / под ред. Ю. М. Резника. – М. : Академический Проект; Культура; Киров : Константа, 2012. – С. 362–384.

133. Павлов, В. И. Византийская цивилизация и христианская правовая традиция в современном политико-правовом контексте (К 1700-летию Миланского эдикта). Часть 1. Христианство и современная правовая жизнь // Пространство и время. – 2014. – № 3(17). – С. 14–23.

134. Панченко, А. А. Христовщина и скопчество: фольклор и традиционная культура русских мистических сект. / А. А. Панченко. – М. : ОГИ, 2002. – 544 с.

135. Панченко, А. М. Иван Грозный и Петр Великий: концепции первого монарха / А. М. Панченко, Б. А. Успенский // Из истории русской культуры. Т. II; Кн. 1: Киевская и Московская Русь. Сост. А. Ф. Литвина, Б. А. Успенский. – М. : Языки славянской культуры, 2002. – С. 457–478.

136. Панченко, А. М. Осьмое чудо света / А. М. Панченко // Русская история и культура : Работы разных лет. – СПб. : Юна, 1999. – С. 476–497.

137. Панченко, А. М. Русская культура в канун петровских реформ / А. М. Панченко // Русская история и культура: Работы разных лет. – СПб. : Юна, 1999. – С. 7–260.

138. Перепелкин, Л. С. Этнос / Л. С. Перепелкин // Социокультурная антропология: История, теория и методология: Энциклопедический словарь /

под ред. Ю. М. Резника. – М. : Академический Проект; Культура; Киров : Константа, 2012. – С. 923–935.

139. Петрухин, В. Я. Древняя Русь: Народ. Князья. Религия / В. Я. Петрухин // Из истории русской культуры. Т. I (Древняя Русь). – М. : Языки русской культуры, 2000. – С. 13–410.

140. Питерсе Я. Н. Глобализация и культура: три парадигмы / Я. Н. Питерсе // Этнос и политика: Хрестоматия. – М. : Издательство УРАО, 2000. – С. 319 – 325.

141. Плюханова, М. Б. Князь Владимир как русский Константин / М. Б. Плюханова // Сюжеты и символы Московского царства. – СПб. : Акрополь, 1995. – С. 120–124.

142. Позднякова-Кирбятъева, Э. Г. Виды и элементы социальной памяти / Э. Г. Позднякова-Кирбятъева // Вестник ЮРГТУ (НПИ). – 2013. – № 2. – С. 214 – 218.

143. Постоутенко, К. Исторический оптимизм как модус сталинской культуры / К. Постоутенко // Жизнетворчество в русской культуре XVIII – XX вв. – Мюнхен : Издательство Отто Зангера, 1998. – С. 183–191.

144. Рабинович, Е. Г. Афродита Урания и Афродита Пандемос / Е. Г. Рабинович // Античность и Византия. – М. : Наука, 1975. – С. 306–318.

145. Ранчин, А. М. «Дети дьявола»: убийцы страстотерпца / А. М. Ранчин // Вертоград Златословный : Древнерусская книжность в интерпретациях, разборах и комментариях. – М. : Новое литературное обозрение, 2007. – С. 121–127.

146. Ранчин, А. М. К герменевтике древнерусской словесности / А. М. Ранчин // Вертоград Златословный : Древнерусская книжность в интерпретациях, разборах и комментариях. – М. : Новое литературное обозрение, 2007. – С. 11–23.

147. Ранчин, А. М. Князь – страстотерпец – святой: семантический архетип житий князей Вячеслава и Бориса и Глеба и некоторые славянские и западноевропейские параллели / А. М. Ранчин // Вертоград Златословный :

Древнерусская книжность в интерпретациях, разборах и комментариях. – М. : Новое литературное обозрение, 2007. – С. 98–111.

148. Ранчин, А. М. Проблемы барокко и сочинения Аввакума / А. М. Ранчин // Вертоград Златословный: Древнерусская книжность в интерпретациях, разборах и комментариях. – М. : Новое литературное обозрение, 2007. – С. 256–261.

149. Ранчин, А. М. Хроника Георгия Амартола и Повесть временных лет: Константин Равноапостольский и князь Владимир Святославич / А. М. Ранчин // Вертоград Златословный : Древнерусская книжность в интерпретациях, разборах и комментариях. – М. : Новое литературное обозрение, 2007. – С. 152–164.

150. Ребещенкова, И. Г. Социокультурная обусловленность платоновского решения эпистемологических проблем (Хинтикка о Платоне) / И. Г. Ребещенкова // АКАДНМЕІА: Материалы и исследования по истории платонизма. Вып. 3: Межвузовский сборник / под ред. А. В. Цыба. – СПб. : Издательство Санкт-Петербургского университета, 2000. – С. 176–192.

151. Резник, Ю. М. Культура: структура и функции / Ю. М. Резник // Социокультурная антропология: История, теория и методология: Энциклопедический словарь / под ред. Ю. М. Резника. – М. : Академический Проект; Культура; Киров : Константа, 2012. – С. 676–686.

152. Резник, Ю. М. Культурная (социальная) антропология: предмет и теоретические основания / Ю. М. Резник // Социокультурная антропология: История, теория и методология: Энциклопедический словарь / под ред. Ю. М. Резника. – М. : Академический Проект; Культура; Киров : Константа, 2012. – С. 345–362.

153. Савельева, И. М. История и время. В поисках утраченного / И. М. Савельева, А. В. Полетаев. – М. : Языки русской культуры, 1997. – 800 с., 1 илл.

154. Саликов, А. Н. Интерпретация идей трактата «К вечному миру» И. Канта в современной либеральной теории демократического мира /

А. Н. Саликов // Кантовский сборник : научный журнал. – Калининград : Издательство Балтийского федерального университета им. Иммануила Канта, 2012. – №4 (42). – С. 42–50.

155. Самохин, К. В. Процессы модернизации в послепетровской России XVIII века [Электронный ресурс] / К. В. Самохин // Современные исследования социальных проблем (электронный научный журнал). – 2012. – №9(17). – Режим доступа: <http://www.sisp.nkras.ru/>

156. Свасьян, К. А. Веселая наука / К. А. Свасьян // Ф. Ницше Человеческое, слишком человеческое; Веселая наука; Злая мудрость: Сборник [пер. с нем.; худ.обл. М. В. Рако]. – Мн. : ООО «Попурри», 1997. – С. 666–675.

157. Силина, Е. В. Социальные трансформации в условиях глобализации (философский анализ) : автореф. дис. ... канд. филос. наук : 09.00.11. – Москва, 2013. – 27 с.

158. Сеницына, Н. В. Третий Рим. Истоки и эволюция русской средневековой концепции. (XV – XVI вв.) / Н. В. Сеницына. – М. : Индрик, 1998. – 416 с.

159. Скотникова, Н. С. Антропологическая парадигма русской культуры второй половины XIX века: философия и искусство : дис. ... канд. филос. наук: 24.00.01. – Саранск, 2010. – 149 с.

160. Смолик, А. И. Социокультурная деструкция: сущность и тенденции / А. И. Смолик // Искусство и культура. – 2011. – № 2. – С. 105–113.

161. Соколов, А. В. Социальные коммуникации : учебно-методическое пособие. – М. : ИПО Профиздат, 2001. – 224 с.

162. Соколов, В. В. Примечания / Г. В. Лейбниц // Сочинения в 4 т. Ред. и сост., авт. вступит. статьи и примеч. В. В. Соколов; перевод Я. М. Боровского и др. – М. : Мысль, 1982. – 1 т. – С. 571–614.

163. Сокольская, М. М. Бесконечное приближение к истине / М. М. Сокольская // Марк Туллий Цицерон. Учение академиков. Перевод Н. А. Федорова. Комментарии и вступительная статья М. М. Сокольской. – М. : Индрик, 2004. – С. 4–48.

164. Сорокин, П. А. Социальная и культурная динамика / П. А. Сорокин; пер. с англ., вст. статья и комментарии В. В. Сапова. – М. : Астрель, 2006. – 1176 с.: ил., 24 с. ил.
165. Сорокин, П. А. Социальная стратификация и мобильность / П. А. Сорокин. Человек. Цивилизация. Общество. Общ. ред., сост. и предисл. А. Ю. Согомонов: Пер. с англ. – М. : Политиздат, 1992. – С. 156–228.
166. Стеблин-Каменский, М. И. Миф / М. И. Стеблин-Каменский. – Л. : Ленинградское отделение изд-ва «Наука», 1976. – 104 с. – («Из истории мировой культуры»).
167. Суханцева, В. К. Категория времени в музыкальной культуре / В. К. Суханцева – К. : Лыбидь, 1990. – 184 с.
168. Тантлевский, И. Р. Введение в Пятикнижие / И. Р. Тантлевский. – М. : Российский государственный гуманитарный университет, 2000. – 469 с.
169. Тарасов, А. Н. Сущность концепта «социокультурная трансформация» / А. Н. Тарасов // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. – Тамбов : Грамота, 2011. № 7 (13). – Ч. II. – С. 211–213.
170. Теория и методология истории : учебник для вузов / Отв. ред. В. В. Алексеев, Н. Н. Крадин, А. В. Коротаев, Л. Е. Гринин. – Волгоград : Учитель, 2014. – 504 с.
171. Теория культуры: Учебное пособие / под ред. С. Н. Иконниковой, В. П. Большакова. – СПб.: Питер, 2008. – 592 с: ил.
172. Толстых В. Л. Миф о войне как центральный элемент международно-правовой идеологии / В. Л. Толстых // Российский юридический журнал. – 2015. – № 6 (105). – С. 43–53.
173. Топоров, В. Н. К реконструкции мифа о мировом яйце (на материале русских сказок) / В. Н. Топоров // Мировое дерево : Универсальные знаковые комплексы. Т. 1. – М. : Рукописные памятники Древней Руси, 2010. – С. 390–407.

174. Топоров, В. Н. О космологических источниках раннеисторических описаний / В. Н. Топоров // Мировое дерево : Универсальные знаковые комплексы. Т. 1. – М.: Рукописные памятники Древней Руси, 2010. – С. 161 – 205.

175. Топоров, В. Н. О структуре некоторых архаических текстов, соотносимых с концепцией «мирового дерева» / В. Н. Топоров // Мировое дерево : Универсальные знаковые комплексы. Т. 1. – М. : Рукописные памятники Древней Руси, 2010. – С. 107–160.

176. Топоров, В. Н. Пространство и текст / В. Н. Топоров // Мировое дерево: Универсальные знаковые комплексы. Т. 1. – М. : Рукописные памятники Древней Руси, 2010. – С. 318–381.

177. Топоров, В. Н. Святость и святые в русской духовной культуре. Том 1. Первый век христианства на Руси / В. Н. Топоров. – М. : Гнозис – Школа «Языки русской культуры», 1995. – 875 с.

178. Трубецкой С. Н. Эсхатология // Христианство: Энциклопедический словарь: В 3 т. Под ред. С. С. Аверинцева, А. Н. Мешкова, Ю. Н. Попова. – М. : Большая Российская энциклопедия, 1995. –Т. 3. – С. 268–270.

179. Тулиганова, И. В. Социокультурное пространство современного города : автореферат ... канд. филос. наук : 09.00.11. – Саратов, 2009. – 18 с.

180. Успенский, Б. А. Анти-поведение в культуре древней Руси / Б. А. Успенский // Избранные труды, том I. – Семиотика истории. Семиотика культуры, 2-е изд., испр. и доп. – М. : Школа «Языки русской культуры», 1996. – С. 460–476.

181. Успенский, Б. А. Восприятие истории в Древней Руси и доктрина «Москва – третий Рим» // Избранные труды, том I. – Семиотика истории. Семиотика культуры, 2-е изд., испр. и доп. – М. : Школа «Языки русской культуры», 1996. – С. 83 – 123.

182. Успенский, Б. А. История и семиотика (Восприятие времени как семиотическая проблема) / Б. А. Успенский // Избранные труды, том I.

Семиотика истории. Семиотика культуры, 2-е изд., испр. и доп. – М. : Школа «Языки русской культуры», 1996. – С. 9–70.

183. Успенский, Б. А. Отзвуки концепции «Москва – третий Рим» в идеологии Петра Первого / Б. А. Успенский // Избранные труды, том I. Семиотика истории. Семиотика культуры, 2-е изд., испр. и доп. – М. : Школа «Языки русской культуры», 1996. – С. 124–141.

184. Успенский, Б. А. Раскол и культурный конфликт XVII века / Б. А. Успенский // Избранные труды, том I. Семиотика истории. Семиотика культуры, 2-е изд., испр. и доп. – М. : Школа «Языки русской культуры», 1996. – С. 477–519.

185. Успенский, Б. А. Роль дуальных моделей в динамике русской культуры (до конца XVIII века) (в соавторстве с Ю. М. Лотманом) / Б. А. Успенский // Избранные труды, том I. – Семиотика истории. Семиотика культуры, 2-е изд., испр. и доп. – М. : Школа «Языки русской культуры», 1996. – С. 338–380.

186. Успенский, Б. А. Царь и Бог (Семиотические аспекты сакрализации монарха в России) (в соавторстве с В. М. Живовым) / Б. А. Успенский // Избранные труды, том I. Семиотика истории. Семиотика культуры, 2-е изд., испр. и доп. – М. : Школа «Языки русской культуры», 1996. – С. 205–337.

187. Успенский, Б. А. Царь и самозванец: самозванчество в России как культурно-исторический феномен / Б. А. Успенский // Избранные труды, том I. Семиотика истории. Семиотика культуры, 2-е изд., испр. и доп. – М. : Школа «Языки русской культуры», 1996. – С. 142–183.

188. Федотова, В. Г. Модернизация и традиция / В. Г. Федотова // Знание. Понимание. Умение. – 2014. – № 2. – С. 80–91.

189. Хайдеггер, М. Бытие и время / Пер. с нем. В. В. Бибихина. – М. : Академический проект, 2013. – 460. – (Философские технологии).

190. Хантингтон, С. Кто мы? : Вызовы американской национальной идентичности / С. Хантингтон; Пер. с англ. А. Башкирова. – М. : ООО «Издательство АСТ»; ООО «Транзиткнига», 2004. – 635, [5] с.

191. Хантингтон, С. Столкновение цивилизаций / С. Хантингтон; Пер. с англ. Т. Велимеев. – М. : ООО «Издательство АСТ», 2014. – 576 с.

192. Хачатурян, В. М. Теории цивилизаций (антропологический аспект) / В. М. Хачатурян // Социокультурная антропология : История, теория и методология : энциклопедический словарь. Под ред. Ю. М. Резника. – М. : Академический проект; Культура; Киров: Константа, 2012. – С. 334–344.

193. Хильдемайер, М. Символика Русской революции и первых лет советской власти / М. Хильдемайер // Образы власти на Западе, в Византии и на Руси. Средние века. Новое время. – М. : Наука, 2008. – С. 291–306.

194. Хоружая, С. В. Социокультурная деградация (социологический анализ) : дис. ... канд. социол. наук : 24.00.01. – Краснодар, 2003. – 171 с.

195. Храпов, С. А. Трансформация общественного сознания в социокультурном пространстве постсоветской России: автореф. дис. ... доктора филос. наук : 09.00.11. – Москва, 2011. – 39 с.

196. Цицерон Марк Туллий. Тускуланские беседы / Марк Туллий Цицерон // Избранные сочинения. Пер. с латин. – М. : Художественная литература, 1975. – С. 207–357.

197. Цукерман, В. С. Единое социокультурное пространство: аспекты рассмотрения / В. С. Цукерман // Вестник Челябинской государственной академии культуры и искусств. – 2009. – № 2(18). – С. 49–55.

198. Черданцев, В. В. Неизбежен ли конфликт цивилизаций? / В. В. Черданцев // Вестник РЭУ. – 2012. – № 11. – С. 41–46.

199. Чернявский, М. Хан или василевс: один из аспектов русской средневековой политической теории / М. Чернявский // Из истории русской культуры. Т. II; Кн. 1: Киевская и Московская Русь. Сост. А. Ф. Литвина, Б. А. Успенский. – М. : Языки славянской культуры, 2002. – С. 442–456.

200. Черняков, А. Г. В поисках утраченного субъекта [Электронный ресурс] / А. Г. Черняков // Альманах «Метафизические исследования», Метафизические исследования: Сознание. – Выпуск 6. – СПб. : Алетейя,

1998. – Режим доступа: <http://anthropology.ru/ru/text/chernyakov-ag/v-poiskah-utrachennogo-subekta>

201. Шмараков, Р. Л. О поэте Клавдиане / Р. Л. Шмараков // Клавдий Клавдиан. Полное собрание латинских сочинений / Пер., вступ. ст., коммент. и указ. Р. Л. Шмараков. – СПб. : Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2008. – С. 5–34.

202. Шпенглер, О. Закат Европы: Очерки морфологии мировой истории. Т. 1. Образ и действительность / О. Шпенглер. [Пер. с нем. Н. Ф. Гарелин; Авт. комментариев Ю. П. Бубенков и А. П. Дубнов; Худ. обл. М. В. Драко].– Мн. : Поппури, 1998. – 688 с.

203. Штраус, Д. Ф. Жизнь Иисуса : Кн. 1 и 2: Пер с нем. / Д. Ф. Штраус. – М. : Республика, 1992. – 528 с.

204. Этнология: учебник /А. П. Садохин. – 2-е изд., перераб. и доп. – М. : Гардарики, 2008.– 287 с.

205. Юрганов, А. Л. Категории русской средневековой культуры / А. Л. Юрганов. – М. : МИРОС, 1998. – 448 с.

206. Ютанов, Н. Ю. От редакции / Столкновение цивилизаций. С. Хантингтон. Пер. с англ. Т. Велимеева. Ю. Новикова. – М. : ООО «Издательство АСТ», 2003. – 603, [5] с.

207. Ясперс, К. Истоки истории и ее цель / К. Ясперс // Смысл и назначение истории: Пер. с нем. – М. : Политиздат, 1991. – С. 28 – 286.