
I. Философские и методологические аспекты проблемы субъективного и объективного в историческом процессе



УДК 130.2

В. П. Римский

(д. филос. наук, профессор)

Белгородский государственный институт искусств и культуры

(г. Белгород, РФ)

E-mail – rimskiy@bsu.ru

КАК ПОНЯТЬ КУЛЬТУРНО-ЦИВИЛИЗАЦИОННУЮ СПЕЦИФИКУ РОССИИ?*

***Аннотация.** Автор рассматривает проблему специфики культурно-цивилизационного развития современной России, актуализированную в русле очередной волны модернизации страны. Предложена методология сопряжения формационного, культурно-цивилизационного и этнологического методов в пространстве философско-антропологического понимания динамики сложных социокультурных систем.*

***Ключевые слова:** формационно-эволюционная парадигма, культурологическая методология, историцизм, этнологические модели, живой человек.*

* Публикация подготовлена в рамках гранта на проведение научно-исследовательских работ по приоритетным направлениям социально-экономического развития Белгородской области (Договор № 31-гр от 19.10.2016 г.).

Именно в наши дни, когда «путинская» Россия пытается вновь предложить миру собственный культурно-цивилизационный проект, следует задуматься и, перефразируя поэта-диссидента, «давно пора Россию-мать умом, ребята, понимать». А «понимание» в философском и социально-гуманитарном познании весьма отличается от «научного познания».

Сегодня очевидно, что все попытки – от О. Конта и К. Маркса до М. Блока и К. Леви-Строса – превратить гуманитарные науки в строгие дисциплины наподобие естествознания пока не увенчались успехом. Становление и господство *формационно-эволюционной парадигмы* в историческом – и шире, в социально-гуманитарном – познании было связано с идеей *прогрессивного развития человечества* от прошлого к настоящему состоянию человечества, которое в трудах просветителей и определялось как *цивилизация*. Тот факт, что в материалистическом понимании истории на первый план выступает анализ отношений собственности как производственных, а в технократических теориях приоритет видят в развитии техники (производительных сил), фактически ничего не меняло: перед нами одна и та же мыслительная модель – *формационно-эволюционная*. Главное в ней заключалось в поиске *устойчивых* общественных и исторических фактов, исследуя которые можно было бы дать истории человечества научное объяснение, превратить историю в строгую научную дисциплину по типу естествознания. А до самых последних лет это означало ничто иное, как перенесение на историческое развитие принципов *детерминизма*, исследование истории общества как последовательной цепи причин и следствий, взгляд на историю как закономерный, *естественный* процесс. Стиль мышления в социально-гуманитарных науках XIX-XX веков целиком формировался в контексте силового притяжения понятий и категорий естествознания: «формация» и «революция», «социальный организм» и «политический организм», «социальная революция» и «класс» - все эти и другие понятия и концепты первоначально использовались в «науках о природе» и нагружены специфическим естественнонаучными смыслами.

Упор в социально-историческом описании на фиксировании прошлых и настоящих общественных форм, нашедших воплощение в устойчивых образованиях – орудия труда или производительные силы, институты собственности и государства, семья, до-

стижения науки – на первый взгляд действительно приближал общественные науки к идеалу строгости и точности, уже достигнутому естествознанием, так как можно было установить определенные критерии повторяемости и типичности в истории самых разных народов и стран, классифицировать общественные порядки, разложить по полочкам «типы государств». И, главное, коль скоро мы привнесли в гуманитарные науки критерии детерминизма, строгости, повторяемости, то мы можем с большим или меньшим успехом *предсказать будущее*. Но именно в последние десятилетия все «научно-футурологические предсказания» терпели и терпят фиаско.

Культурологическая (цивилизационная) методология, заменив в последние двадцать лет формационную парадигму, не устранила ее главного «греха» – естественноисторического догматизма. Многие отечественные авторы, применяя концепты «культуры» и «цивилизации» к интерпретации конкретно-исторических фактов, всерьез полагают, что в их собственных текстах и отражается культурно-историческая онтология. Однако, речь может идти, лишь об *идеальных типах* в веберовском понимании, которые помогают нам вычленить те или иные культурно-цивилизационные типы и выстроить некоторые концепты лишь на основе *системных аналогий, системных закономерностей*, которые в какой-то степени являются индифферентными по отношению к содержательным (и идеологическим!) характеристикам эмпирических, конкретно-исторических систем, изучение которых является уделом специальных наук (историй, исторической психологии, этнографии, исторической антропологии, социологии культуры, исторической семиотики и т.д.). Подобное разделение формальных, системных закономерностей и содержательных, субстанциональных закономерностей позволяет избежать, на наш взгляд, того греха историцизма, в котором К. Поппер упрекал почти все без исключения теории культурно-исторического процесса.

Для нас попытка построения той или иной классификации культурно-цивилизационных идеальных типов носит, прежде всего, прикладной, инструментально-методологический характер. Определение специфики социокультурной целостности и помещение её как уникального феномена в культурно-цивилизационный континуум помогает преодолевать те «историцистские» схемы, ко-

торые по-прежнему господствуют в современной отечественной культурологии и философии.

Особенно наглядно подобный прямолинейный историцизм проявляется в построениях отечественных исследователей, для которых российский культурно-цивилизационный тип во всех его трансформациях вплоть до постсоветских реалий – лишь продукт конфликта «догоняющей модернизации» России и ее культурного, патриархально-общинного и авторитарно-этноистского наследия. Но любые, не только российские, формообразующие культурно-цивилизационные процессы не объяснить простым противопоставлением «традиционализм – модернизация» или признанием российского типа «маргинальной цивилизации» с её постоянным «социокультурным расколом» (А.С. Ахиезер) или волнами «реформации – контрреформации» (А.Л. Янов). Не объяснить сложение отечественной культурно-цивилизационной парадигмы и «национальной спецификой»: разве европейский традиционализм или европейская модернизация не выступали в форме «французской» или «английской» специфики?

На протяжении XIX-XX веков почти все мыслители и философские школы задавались целью обуздать цементом мыслительных схем бурный и стремительный «поток истории». Но и в рамках формационно-эволюционного направления, и в рамках культурно-цивилизационного все попытки, так или иначе, приводили к мифологизации и метафоризации социально-гуманитарного знания. Очевидно, что обе линии в развитии социально-гуманитарного знания вели и ведут до сих пор своеобразный спор-диалог, суть которого, в конечном счете, сводится к стремлению придать познанию истории, человека и культуры строгий или достоверный характер, сохраняя специфику и предмета, и форм понимания предметной логики. Спор внутри гуманитарных наук всегда оборачивался и оборачивается спором с естествознанием. Но очевидно и другое: само естествознание повернулось лицом к гуманитарному знанию, что нашло отражение в специфическом синергетическом мировидении, объединяющем природу и человека в единое органическое целое, имеющее историю, развивающееся во времени единого бытия.

Возможно ли гармонизировать обе сложившиеся эпистемологические модели, формационно-эволюционную и культурно-цивилизационную парадигмы? Как совмещаются принцип дис-

кретности истории, плюралистичности культур и цивилизаций и принцип непрерывности, эволюционной преемственности и прогрессивности в развитии человечества? Являются ли «материальные факторы» – производительные силы, производственные отношения, уровень развития техники, социально-бытовые условия жизни людей и т.д. – определяющими пружинами социально-исторического движения? Или факторы культурные и «духовные» – наука, религия, искусство, мораль, способы духовного производства и коммуникации и т.д. – доминируют в исторической перспективе над экономическими и политическими основаниями исторического бытия? Ведь известны многочисленные примеры, когда страны весьма прогрессивные в технико-экономическом плане в своем развитии вдруг упирались в какие-то мистические «стены» и «плотины», останавливали свое бурное, стремительное движение, а иногда и погибали, уходили в историческое небытие.

Л.Н. Гумилев предлагал взглянуть на дилемму, возникающую в результате противопоставления двух подходов (он называл формационно-эволюционный «всемирно-историческим»), по аналогии с квантовой физикой, принципом неопределенности, согласно которому свет представляет из себя и не волну, и не частицу, а то и другое одновременно, и установить значение двух переменных возможно только по раздельности, не одновременно. Он вводил еще и третью «переменную» – *этногенез* и этническую историю, почти не сопряженную, по его мнению, с всемирно-исторической и культурно-цивилизационной историей в силу того, что этнос представляет якобы целиком природное явление, только реализуемое в «социальном теле» истории и культуры. История, по Л.Н. Гумилеву, оказывается «поток», в котором сливаются «струи» биологического бытия и социально-исторического, причем последняя «питается» из разных источников – производственно-экономического и духовно-идеального.

И стадийный (эволюционистский), и культурно-цивилизационный подходы являются с *эпистемологической* точки зрения *реалистическими, универалистскими*, исходящий из *примата целого и всеобщего над частным и единичным*, абстрактного общества *над живым человеком*, «закона» над «конкретной ситуацией», они ориентированы на постижение всемирной истории в её целостных характеристиках, на эволюцию и преемственность, вы-

нуждены обращаться к самым устойчивым, передающимся по наследству, от поколения к поколению, от народа к народу, продуктам культурной активности людей. Это, прежде всего, орудия труда, средства производства («материальная культура») – их легче всего зафиксировать профессиональному историку как свидетельства преемственности. Тем более, что на протяжении тысячелетий орудия труда изменялись слишком медленно, а революционные изменения становились сразу же очевидными, что и позволяло выделять основные этапы всемирной истории: первобытность, древний мир, средние века, новое время (или в материалистическом понимании истории: первобытная формация, рабовладельческая, феодальная, капиталистическая; «первичная» формация, «вторичная» и «коммунистическая»). Однако уже было замечено, что подобные схемы всемирной истории выросли на материале европейской истории и страдали очевидным европоцентризмом, не учитывали ни этнического, ни культурно-антропологического *многообразия человечества*.

И все же, если в постижении истории следовать за *логикой бытия простого человека*, нельзя отбросить факт материальной, предметно-трудовой деятельности человека как базисной для культурно-цивилизационного процесса. Именно в труде происходит и соединение человека с природой: система «природа – человек» выступает изначальной для этнического бытия людей. Прав Л.Н. Гумилев, когда отстаивает специфичность этнического бытия, уникальность этноса, не сводимого ни к культуре, ни к обществу. В трудовой деятельности как органическом элементе системы «природа – человек» коренятся условия культурного творчества, формируются предпосылки накопления материального богатства и освобождения и человека, и групп индивидов, занятых духовным производством, созданием духовных благ и культурных ценностей.

Однако, в материалистическом понимании истории, несмотря на все благие призывы «конкретно-исторического анализа», сам труд всегда выступал как абстракция, будто трудом занимались индивиды, обладающие лишь *классовым измерением*, что и определяло «формы собственности», «общественные отношения». Вот тогда и начинала доминировать формационно-классовая схема всемирной истории. Но человек первоначально рождался и воспринимал определенную этническую и культурно-цивилизационную среду. Даже лондонский или парижский обита-

тель трущоб и помоек середины XIX века, прежде чем стать «пролетариатом», усваивал и язык, и способы общения, и национальное самосознание. А вся история докапиталистических обществ тем более измерялась этнокультурным бытием человека, а уж затем – и то в малой степени – бытием экономическим и политическим. Классы и классовые отношения в чистом виде – продукт европейской капиталистической (индустриальной) истории. В глубинах древности действовали иные механизмы стратификации: там мы находим этносоциальные группы людей и религиозно-этнические общности, корпоративно-сословные и этнокорпоративные образования, доминирующие над поведением и сознанием отдельно взятого индивида. Таким образом, человек никогда не был «одномерным» классовым человеком или «трудящимся» индивидом. Предметно-материальная деятельность или производство, выступая базисным основанием культурно-исторического бытия человека, играла далеко не ведущую роль в мотивации поведения людей.

Вряд ли кто оспорит наличие в поведении и мотивации людей источников, на которые указал Л.Н. Гумилев. Любой из нас в своей повседневной деятельности чаще всего руководствуется не «классовым» сознанием или соображениями полезности (и даже не «высшими» идеалами и ценностями), а влечениями и страстями, происхождение которых нам самим не ясно. Однако, это не означает, что природа этих страстей и влечений – чисто биологическая, а наша собственная «пассионарность» зависит от степени смешения в нас генов различного «этнического происхождения».

Главным оппонентом теории Л.Н. Гумилева и идеологом-теоретиком от лица нынешней российской науки выступает В.А. Тишков, возглавляющий Институт этнологии и антропологии РАН. Философский смысл идей В.А. Тишкова можно реконструировать по монографии «Реквием по этносу: исследования по социально-культурной антропологии» (М., 2003) и статьям в «Новой философской энциклопедии». В.А. Тишков пишет о том, что концепт «этнос» (и более процессуальный «этничность») не имеют строгой категориальной рационализации. Он однозначно выступает противником примордиальной (эссенциалистской или субстанционалистской) методологии в понимании этноса (в марксистской этнологии, представленной Ю.В. Бромлеем, а в независимой, восходящей к идеям русского космизма и неоевразийства, Л.Н. Гумилевым),

критикует инструментализм в интерпретации этноса и этничности, становясь на позиции социального конструктивизма в понимании этноса или этничности (этноидентичности).

Действительно, *неуловимость и процессуальность, мифологический символизм* и мощный *социально-символический конструктивизм* присутствуют в реальном бытии этносов [см.: 1]. Но означает ли это, что они не имеют никакой онтологической (не путать с субстанциональной – это не одно и то же!) основы? Оказывается и у В.А. Тишкова таковая есть: это «общность на основе культурной самоидентификации по отношению к другим общностям» [2, с. 483]. Однако, утверждение культуры (культурной идентичности) в качестве «основы» этносов и этничности – такой же «эссенциализм», как и в случае с марксизмом Ю.В. Бромлея или «космологической» теорией этногенеза Л.Н. Гумилева. Только здесь в качестве «субстанции» рассматривается некая абстрактная «культура». Фактически этничность растворяется в культуре, хотя при этом В.А. Тишков дает самые что ни на есть тривиальные трактовки культуры и культурной идентичности, ставшие «общим местом» для отечественной философии культуры и культурологи еще в 70-е годы прошлого века.

Интересно, что В.А. Тишков в своей интерпретации нации, с одной стороны, вроде бы исходит из ее трактовки как «гражданской нации», а, с другой, критикуя субстанционалистский и конструктивистский подход (близкий ему в понимании этничности) за некий «онтологизм» (читай: философию) в проблеме нации за их фактическое слияние, становится на позиции релятивизма. Но тогда не понятно: чем отличается концепт «гражданской нации» (в нашем случае «российской нации»), предлагаемый В.А. Тишковым, как «официальным этнологом», для широкого пользования российским политическим элитам от столь же близких марксистских трактовок «нации», «национальной политики», «права наций на самоопределение», которые лежали в основе *советской практики конструирования «новых наций»* внутри «новой исторической общности советский народ»? Последняя, как мы видим, приказала долго жить.

Не эту же ли бомбу в процессе теоретического мифотворчества мы закладываем и под «российскую гражданскую нацию», искусственно конструируя её и поддерживая те этносы в качестве «наций», которые не имеют реальных оснований для подобной

консолидации? Очевидно, что необходимо более четко развести понятия «этнос», «нация», «этничность», выделить в *концептах* метафорические и рациональные смыслы. И договориться, что мы не будем употреблять одни принципы и методологии для внутреннего научного дискурса, а другие – для политических рекомендаций в разработке технологий социального конструирования идеологий и мифологий властными элитами, как это уже было в советский период.

Этническое бытие само по себе является мощнейшим энергетическим источником мифогенеза, индивидуального и коллективного, а в ситуации кризиса этнокультурной идентичности порождает превращенные формы мифа, прежде всего, политического (часто индивидуальная, семейно-родовая мифология очень причудливо переплетается с мифологией этнокультурной). При этом одни мифы носят *продуктивный, проективный* характер, играя роль двигателя культурно-цивилизационных изменений, а другие – *деструктивный*, порождая как этнокультурные и социально-политические «химеры» (нет, все-таки работает концепт Л.Н. Гумилева!), так и политико-идеологические соблазны, заводящие в тупик элиты и индивидов, реальных субъектов истории.

Развал СССР был инициирован не столько какими-то «присками Запада», социальными конфликтами и экономическими неурядицами (опустим горбачевский «сухой закон» и падение цен на нефть), сколько необдуманной политикой партийной элиты во главе с М.С. Горбачевым, которая обострила внутри партии и интеллигенции резкую конкуренцию этнических элит на всех уровнях, что и вызвало национальные противоречия и соответствующую *национальную (националистическую) мифологию* как мощный деструктивный фактор распада союзного государства и *советской культурно-цивилизационной системы*. Понятна озабоченность постсоветской бюрократии, которая посчитала, что, убрав графу из паспорта, можно устранить этнические основания бытия человека и межнациональные конфликты из социально-политической сферы.

Этнический модус бытия и культурного многообразия все настойчивее врывается в социокультурную динамику постсовременности. Это, прежде всего, миграция многочисленных народов из отсталых регионов Юга и Востока в развитые страны Запада и США. Для либералов миграционные процессы первоначально показались

наступлением долгожданного космополитического царства глобализации, в котором экономика-политические тигли переплавят арабов, турок, евреев, албанцев, сирийцев, прибалтов, украинцев и иже с ними в «граждан мира». Именно на этой волне проходила пропаганда мультикультурности, защита прав этноменьшинств и представителей маргинальных субкультур (типа гомосексуалов). В этот сценарий попал и этнокультурный конфликт в геополитическом пространстве СССР и постсоветской России, защита чеченских сепаратистов и безразличие к миллионам русских, оказавшихся за пределами постсоветской России. Но после превознесения мультикультурности и мультиэтничности в качестве новых либеральных ценностей грядущей глобальной цивилизации вдруг наступило отрезвление под холодным душем «нового терроризма». Стало бесспорным, что фактор «*новой этничности*» определяет не только геополитическое поле человечества, но и повседневность каждого человека. Террористические взрывы в Нью-Йорке и Москве, Испании и Турции, американские бомбежки Сербии на православную пасху, войны в Косово и Чечне, Афганистане и Ираке, «цветные революции» ударили не по элите, а ворвались в жизнь простых американцев, русских, чеченцев, арабов, сербов...

Имеются ли узлы, в которых и происходит соединение всех «переменных» – формационно-эволюционной, культурно-цивилизационной и этнической?

На наш взгляд, точкой опоры и узлом сопряжения всех линий и круговоротов исторического «потока», служит человек: не абстрактный Человек философ, не «субъект», не «классовый человек» политиков, а *живой человек*, конкретно-исторический индивид, в котором можно обнаружить и этнические причуды в виде самосознания и стереотипа поведения, определенный культурный навык и формы деятельности, усвоенные в процессе социализации, и уровень быта и образа жизни, укорененные в существующем экономическом укладе, способе производства и «структурах повседневности» (Ф. Бродель), и классовые интересы, не всегда, кстати, отвечающие действительному положению человека в определенной социально-политической страте.

В онтологических глубинах жизни живого человека завязывается неразрывная цепочка последовательных феноменологических метаморфозов: «сознание – бессознательное», «индивидуальное сознание – коллективное», «культура – цивилизация», «мате-

риальное производство – духовное производство» и т.д. – всё это непрерывные взаимопревращения, создающие конкретно-исторические феномены эпохи, уникальные, неповторимые Космосы человеческого бытия. Но эти звенья конкретно-исторического метаморфоза не проявляются как некие абстракции – они всегда обличены, имеют лицо, отражают жизнь реальных людей, социальных групп и этносов, облачены в исторические одежды культур и цивилизаций, обитают в реальных пространствах политики, экономики, повседневной жизни.

Список литературы

1. Тишков В. А. Реквием по этносу: исследования по социально-культурной антропологии. – М.: Наука, 2003. – 544 с.
2. Тишков В.А. Этничность // Новая философская энциклопедия: В 4 т. – М.: Мысль, 2010. Т. IV. – С. 482-484.

V. P. Rimskiy

(PhD., Professor)

Belgorod state Institute of arts and culture

(Belgorod, Russia)

E-mail – rimskiy@bsu.ru

HOW TO UNDERSTAND CULTURAL AND CIVILIZATIONAL THE SPECIFICITY OF RUSSIA?

***Annotation.** The author considers the problem of the specificity of cultural and civilizational development of modern Russia, updated in line with the next wave of modernization. The methodology of pairing formation, cultural-civilizational and ethnological methods in the space of philosophical-anthropological understanding of the dynamics of complex socio-cultural systems.*

***Key words:** structural-evolutionary paradigm, cultural methodology, historicism, ethnological models, live person.*