

Заглавие статьи	Латинская Америка и Россия сквозь призму постмодерна
Источник	Латинская Америка, № 1, Январь 2009, С. 46-64
Рубрика	• ДИСКУССИИ, ОБСУЖДЕНИЯ
Место издания	Москва, Российская Федерация
Объем	71.2 Kbytes
Количество слов	8640
Постоянный адрес статьи	http://dlib.eastview.com/browse/doc/19629679

Латинская Америка и Россия сквозь призму постмодерна

Предлагаем вниманию читателей материалы межинститутской научной конференции на тему "Культурная и религиозная динамика эпохи постмодерна: опыт Латинской Америки и России", состоявшейся 18 июня 2008 г. Участники конференции провели многоаспектное сравнительное изучение религиозной и культурной динамики Латинской Америки и России в контексте глобальных тенденций современной эпохи, условно обозначенной как "эпоха постмодерна". Был сделан вывод, что специфика исторической ситуации "постмодерна" определяется особым сочетанием основных пластов исторической памяти и сознания современного человека - архаического, "осевого" и "модернизационного". Данное сочетание характеризуется особенно тесной и непосредственной связью духовно-ценностных комплексов архаики и "модерн-проекта". Первоначально подобное сочетание сложилось в условиях цивилизационного "пограничья", прежде всего российского и латиноамериканского, что оказало очень существенное воздействие на ситуацию в мире в целом.

Ключевые слова: модерн, постмодерн, вера, рацию, архаика, "осевое время", "проект самообретения", синкретический тип творческой личности, глобальность, фронтиризация, православная идентичность, постколониальный дискурс.

Организаторами конференции являлись: Всероссийская государственная библиотека иностранной литературы им. М. И. Рудомино (фактически Научно-исследовательский центр религиозной литературы и Русского зарубежья, руководство которого любезно предоставило свой зал для проведения конференции), Институт Латинской Америки РАН и Институт мировой экономики и международных отношений РАН. В конференции приняли участие представители ведущих гуманитарных институтов системы Российской академии наук (Институт мировой экономики и международных отношений, Институт всеобщей истории, Институт мировой литературы) и таких крупнейших научно-образовательных центров, как МГУ (исторический факультет) и РГТУ. Конференцию вели Я. Г. Шемякин (д-р ист. наук, зав. отделом научных энциклопедических изданий ИЛА РАН) и Е. Б. Рашковский (д-р ист. наук, директор Научно-исследовательского центра религиозной литературы и Русского зарубежья БИЛ, ведущий научный сотрудник ИМЭМО РАН).

С развернутым вступительным словом выступил **Я. Г. Шемякин**. Он особо выделил мысль о том, что тематика конференции позволяет осознать условность всех применяемых терминов. Причем научной терминологии это касается не меньше,

Конференция проведена при финансовой поддержке РГНФ в рамках научно

чем обыденного языка или политической лексики. Данное утверждение относится и к понятию "постмодерн". В связи с этим Я. Г. Шемякин предложил начать работу конференции с проблематизации самой ее темы. "Постмодерн" - крайне условное наименование, фиксирующее внимание на тех новых процессах, которые наложили решающий отпечаток на облик мира во второй половине XX - начале XXI вв.¹. Однако говорить о наступлении новой эпохи можно только в том случае, если найдены новые подходы к решению ключевых проблем-противоречий человеческого существования. Можно ли это сказать в отношении того (весьма неопределенного) отрезка времени, который охватывается словами "эпоха постмодерна"?

Подход к решению коренных экзистенциальных противоречий обусловлен самой призмой восприятия человеком себя и мира. Подобная призма, в свою очередь, создается в результате установления того или иного соотношения между верой и рацией. Вера и рация - две главные формы самовыражения человеческого духа, познания и шире - духовно-практического освоения мира человеком. Это - два полюса его духовного космоса, образующие дуальную (бинарную) оппозицию, которая является собой, по всей видимости, одну из первооснов человеческой культуры. Иными словами, отношение веры и рации - это отношение противоречия.

Обобщение имеющегося опыта позволяет, по мнению Я. Г. Шемякина, утверждать, что противоречие веры и рации - источник развития человеческого духа. В этой связи особое значение приобретает вопрос о характере соотношения сторон данного противоречия. Если одна из них подавляет другую, само противоречие становится слабо выраженным, "свертывается", источник развития либо вообще "пересыхает", либо творческий напор существенно ослабляется. По-видимому, нормальное функционирование цивилизационной системы предполагает некий оптимум соотношения веры и рации, определенное равновесие между ними, которое лежит в основе онтологического равновесия в целом. Если же доминирует одна из сторон, то равновесие полюсов неизбежно нарушается.

Вера и рация - альтернативные пути познания и освоения мира человеческим духом. Однако между ними нет непроходимой пропасти. Говоря гегелевским языком, их противоречие имеет общее основание, наличие которого как раз и делает возможным его разрешение. И это общее основание не что иное, как знание о мире и о себе (пусть и разных типов), которое, в свою очередь, неотделимо от творческого **воображения**; без последнего непредставимы ни вера, ни рация.

В этой связи необходимо отметить, что дуальная оппозиция веры и рации может развертываться по-разному. Один путь соответствует описанной Гегелем² схеме развития диалектического противоречия: в этом случае в ходе и в результате взаимодействия сторон противоречия, соединенных через общее основание рядом опосредующих звеньев, возникает новое качество, то есть противоречие разрешается.

Есть, однако, и другой путь: взаимодействие веры и рации подчиняется здесь логике развертывания антиномии, т.е. такого типа противоречия, который предполагает "любовое", без опосредующих звеньев, столкновение полярностей. Каждая из сторон

противоречия являет собой "смыслоструктуру особого мира"³, общее основание отсутствует, в силу чего разрешение противоречия (в гегелевском смысле, т.е. возникновение нового качества) невозможно⁴.

В свете сказанного принципиальное, ключевое значение приобретают поиски путей опосредования, формирование звеньев, призванных составить общее основание противоречия веры и рации. Отсюда и особая роль в развитии культуры фигуры медиатора, посредством своей деятельности, собственных духовных усилий обеспечивающего связь между рассматриваемыми полюсами. В этой связи нельзя

стр. 47

не сказать о том, что вся католическая теология (т.е. попытка познать Бога рациональным путем) представляет собой не что иное, как развернутую, формировавшуюся на протяжении многих веков систему опосредования полюсов веры и рации. В качестве конкретных личностных воплощений этой системы могут рассматриваться католические теологи - те люди, чьими усилиями осуществлялась связь между этими полюсами. Собственно, вся средневековая схоластика - это одно из крайних выражений попытки приспособить рацию для решения вопросов веры и, в связи с этим, построить максимально возможное количество "мостов" между ними.

Сказанное относится, разумеется, к любой теологии. Однако в данном случае в фокусе внимания участников конференции, по очевидным причинам, находятся католическая и православная традиции. Переходя уже непосредственно к испаноамериканской проблематике, Я. Г. Шемякин напомнил о том, что одним из главных центров схоластической учености в Европе был Саламанкский университет. Несмотря на все реальные недостатки (многократно подвергнутые критике) средневековой схоластики, вне этой традиции постоянных теологических споров невозможно себе представить знаменитую "полемику о Новом Свете" XVI в., как впрочем, и аналогичного рода полемики в XVIII и XX вв.⁵

В свете этих соображений постмодерн может быть рассмотрен как реакция на нарушение онтологического равновесия, обусловленное определенной тенденцией развития духовной основы западной цивилизации, возобладавшей впервые в эпоху Просвещения: гипертрофией полюса рации при одновременном подавлении полюса веры. Изменилось ли что-нибудь в этом плане в эпоху постмодерна?

На первый взгляд, ответ представляется очевидным: достаточно вспомнить филиппики ведущих мэтров постмодернизма против "логоцентризма", яростное отрицание ими рационалистической европейской традиции. Но если внимательно проанализировать характер их дискурса, нашим глазам предстанет совсем иная картина. В сущности весь этот дискурс представляет собой не что иное, как проявление абсолютистских претензий все того же западного рации, который монополизирует всю духовную сферу, в том числе и право на собственное тотальное самоотрицание. Собственная позиция (т.е. определенное **знание** о мире) утверждается здесь как единственно возможная. То есть имеет место все та же абсолютизация полюса рации, которая проявляется даже в его самоотрицании. Причем, полюс веры практически полностью подавлен, несмотря на признание права на существование, казалось бы, любых духовно-религиозных традиций. Впрочем, подобное признание - это проявление отнюдь не терпимости, а совсем другого качества: полного аксиологического равнодушия⁶. Даже, казалось бы, отрицая себя, западный рации полностью замкнут на

себя, ничего кроме себя в мире не видя.

Доминанта рацию ведет к крайнему ослаблению механизма противоречия веры и рацию. А это означает ослабление всей духовной сферы в целом. При подобном положении дел природные стихии, в том числе в человеческих душах, вырываются на поверхность, порождая самые разрушительные последствия. С этим связано и то явление, которое может быть условно определено, как "фронтиризация" современного мира: наблюдаемое на рубеже тысячелетий нарушение целостности духовных оснований всех великих "классических" цивилизаций, прежде всего Запада, означает, что основная часть мира оказалась в особой, критической, "пограничной" ситуации⁷. В этих условиях особенно актуальным для человечества становится исторический опыт цивилизационного "пограничья", опыт мобилизации всех духовных сил в условиях, когда, сотрясаемое ударами стихий внутри и вне человека, духовное ядро цивилизации постоянно балансирует на грани распада. И прежде всего - это опыт соединения в подобном ядре полю-

стр. 48

сов веры и рацию. В наибольшей степени данное утверждение относится к "пограничным" цивилизациям планетарного масштаба - Латинской Америке и России.

В свете этих соображений Я. Г. Шемякин следующим образом определил задачу конференции: наметить пути сравнительного изучения культурной и религиозной динамики двух крупнейших представителей мирового цивилизационного "пограничья" в современном универсальном контексте, основные характеристики которого обусловлены кризисом того типа общества, который возник первоначально в Западной Европе в XVII-XVIII вв. в результате воплощения в жизнь комплекса ценностей модернизации и осуществил затем свою экспансию по всему миру. "Эпоха постмодерна" в этом ракурсе представляет собой не что иное, как последний по времени этап кризиса "модерн-проекта".

Подобный, максимально широкий подход к определению тематики конференции был принят всеми ее участниками, несмотря на то, что по многим вопросам их позиции различаются, иногда весьма существенно.

С докладами на конференции выступили: В. Г. Хорос (ИМЭМО РАН), Ю. Н. Гирин (ИМЛИ РАН), Е. Б. Рашковский (БИЛ, ИМЭМО РАН), М. А. Чешков (ИМЭМО РАН), Я. Г. Шемякин (ИЛА РАН), И. Н. Ионов (ИВИ РАН), О. Д. Шемякина (истфак МГУ), И. Г. Яковенко (РГГУ). Кроме того, в обсуждении докладов и общей дискуссии приняли активное участие: Г. В. Азиков (пастор, председатель Церковного Совета Евангелическо-Лютеранской общины св. Петра и Павла в Москве), А. И. Липкин (профессор РГГУ), М. Е. Никифорова (факультет мировой политики МГУ, Институт междисциплинарных исследований).

Работа конференции осуществлялась в рамках трех секций. В секции 1 ("Исторические предпосылки") были представлены доклады В. Г. Хороса ("Возвращаясь к забытым текстам: личность, масса, народ в философии русского народничества") и Ю. Н. Гирин ("Хосе Марти: поэт, пророк и провидец"). В секции 2 ("Общетеоретические проблемы") с докладами выступили: Е. Б. Рашковский ("Религиозная динамика эпохи постмодерна"), М. А. Чешков ("Понятие "глобальность": предмет, сущность, проявления"), Я. Г. Шемякин ("Вера и рацию в "хаокосмосе" цивилизационных

"пограничий": опыт Латинской Америки и России"). В секции 3 ("Латинская Америка и Россия в сравнительно-исторической перспективе") доклады представили: И. Н. Ионов ("Постколониальный дискурс в современных культурах Латинской Америки и России"), О. Д. Шемякина ("Барочность" как онтологическая характеристика "пограничной" реальности России), И. Г. Яковенко ("Православная идентичность в России: количественная и качественная динамика").

В. Г. Хорос отметил уместность рассмотрения темы народничества в контексте данной конференции, ибо народничество (или популизм) - это интернациональное идейное течение, имевшее место и в России, и в Латинской Америке, и в других регионах. И как всякое исторически значительное и культурно укорененное течение оно содержит некоторые значимые, долгоживущие идеи и ходы мысли, актуальные и по сегодняшний день.

В наследии русского народничества XIX - начала XX вв. докладчик выделил несколько таких идей. Во-первых, постановку проблемы "запоздалого развития", осмысленную в XX в, как центропериферические теории, или концепция зависимого развития. Русские народники (В. П. Воронцов, Н. Ф. Даниельсон и др.) были исторически первыми, выдвинувшими данную проблему в конце XIX в.

Во-вторых, особое понимание такой оппозиции, как "личность - народ". Русские народники указали на существенное отличие "народа" от "населения", "массы" или "толпы". В этом смысле они были защитниками интересов "народа", трудящихся, но не "народопоклонниками". Народофильство сочеталось у них с осоз-

стр. 49

нанием значения личности ("критически мыслящая личность"). Отсюда их оригинальная трактовка понятия "интеллигенции", которая отличалась от принятой тогда в Европе чисто социологической трактовки интеллигенции ("люди умственного труда"), но постепенно была признана западной мыслью.

В-третьих, именно российские народники (Г. И. Успенский) зафиксировали опасность такого феномена, как социокультурное люмпенство - слоя, который стал расти в пореформенной России и затем вырос в эпоху катаклизмов начала XX в. Этот слой сыграл большую и далеко неоднозначную роль в революционных процессах 1905 - 1917 гг. и в последующие годы. "Сердитое нищенство" - это на самом деле общемировой феномен, характерный в том числе, а может быть, и в особенности для Латинской Америки.

Наконец, идея так называемого "некапиталистического развития", опять же историческую "лицензию" на которую имеют русские народники. Конкретные формы этой идеи - от "общинного" социализма российских мыслителей до концепции "уджамаа" бывшего танзанийского лидера. Но кризисные явления современного западного мира (впрочем, не только его) с новой силой ставят вопрос об альтернативных путях развития. И потому идеи некапиталистического пути могут обрести какие-то новые редакции.

Ю. Н. Гирин акцентировал внимание собравшихся на том факте, что кубинский поэт и идеолог национально-освободительного движения Хосе Марти давно и прочно вошел в национальное сознание как "Апостол" - именно так его именуют и на официальном уровне. Но почему именно "Апостол"? Парадоксально, но сам Хосе Марти вовсе не

был ортодоксально верующим человеком. Идея Бога, божественного начала у Марти постепенно меняла свое содержание, но никогда не была канонической верой в католического церковного бога.

Для Марти поэзия была жизнью, а жизнь мыслилась поэзией и строилась по ее законам. Как ни странно, жизнеутверждающее начало поэзии Марти неотделимо от, так сказать, смертеутверждающего принципа. Потому и смерть вписывалась в жизнь, а сам он полагал себя словно бы не вполне земным человеком, а носителем новых идей, посланником, апостолом от того мира, который он создавал прежде всего в поэзии, потом стремился изъяснить логически, а уж затем пытался воплотить в действительности. В этом смысле практические результаты предпринимавшейся освободительной революции представляли всего лишь этапом в гигантском, мирового масштаба процессе преобразования человечества.

В сознании Марти в полном соответствии со взаимнообратимой схемой "идеальная личность - идеальный народ - идеальное человечество" возникала убежденность в провиденциализме кубинской нации. Потому-то Марти, которого вскоре стали называть "образцовым кубинцем" ("el cubano ejemplar"), Апостолом, мог писать: "Я чувствую в себе благородство всего рода человеческого" (XXII, 54)⁸.

Марти не случайно называли "практическим идеалистом". Это справедливо в том смысле, что кубинский мыслитель действительно принадлежит к типу мечтателей-практиков, столь характерных для латиноамериканской культуры. Мысль Марти предусматривала в перспективе создание в Южной Америке утопической "моральной республики" ("la república moral") - государства, которое, будучи гармоничным по своему социально-политическому составу, выполняло бы еще и гармонизирующую роль по отношению к народам всего мира. Еще в молодости Марти поставил перед собой цель: "Моя политика, та, что станет делом всей моей жизни и потребует новых учений - это великая вселенская политика" (VII, 98).

Вот почему Марти, "практический идеалист", оказывается одновременно и поэтом-визионером, и пророком, и Апостолом, выполняющим им самим определенную себе

стр. 50

миссию, - не просто освободить родину и спасти всю Латинскую Америку, но и указать всему человечеству путь к новой бытийности.

Основной смысловой осью доклада **Е. Б. Рашковского** стала мысль о том, что понять религиозную динамику эпохи постмодерна можно, лишь выявив основные пласты сознания человека современной эпохи и проанализировав характер их взаимодействия. Докладчик выделил пять пластов того общекультурного и одновременно религиозного опыта, который несет в себе современный человек. Самый первый, ранний и архаичный, религиозно-культурный пласт в каждом из нас связан с мифологией первобытных и архаических обществ. По словам Е. Б. Рашковского, темы одушевленности природы, природно-космические циклы, моделирование мира как некоего Древа со всеми процессами его прорастания из семени, роста, ветвления и обновления листвы, Древа, пронизывающего собой "трехслойный космос" (мир подземный, "преисподний" - мир наземный, мир живых - мир небесный, мир высших сил), - все это темы глубочайшей культурной архаики, проникшей в огромные области нашей жизни: от подсознательных и инфантильных переживаний до

самых развитых и разработанных форм религиозного, поэтического и даже научного символизма.

Второй пласт связан с наследием "осевого времени" (К. Ясперс), эпохой становления основных смысловых векторов, "осей" общечеловеческого развития. Е. Б. Рашковский солидаризируется с подходом А. Дж. Тойнби и Ш. НЛйзенштадта, включивших в эту эпоху "великой религиозной революции" наряду с религиозно-философскими и пророческими исканиями первого тысячелетия до н.э. (по К. Ясперсу) период становления мировых религий - христианства, толмудического иудаизма, ислама, буддизма махаяны. Основное содержание "осевой" эпохи - выдвижение, акцентировка и развитие идеи непреложной смысловой и нравственной связи между сокровенным внутренним миром человека и духовным порядком вселенной. Е. Б. Рашковский подчеркивает, что первая, религиозно-нравственная "ось", действуя сегодня в более сложных, нежели в традиционные эпохи, системах смысловых, информационных и социально-исторических координат, непреложно присутствует в истории.

И, более того, эта "осевая эпоха" во многом обусловила последующую динамику духовной, политической и социально-экономической истории вплоть до сегодняшнего дня. Ее наследие присутствует не только в религиозных, философских или правовых областях нынешнего человеческого опыта, но и в области научной мысли и научного творчества.

Третий выделяемый докладчиком пласт связан с особым всемирно-историческим феноменом XVI-XVII вв. Это период "коперниканской" (т.е. научной) революции и начала эпохи "модерн-проекта" (по Ю. Хабермасу). По мнению Е. Б. Рашковского, концентрированным смысловым выражением этого *третьего пласта* (или же, по словам Ясперса, "второй оси") всемирной истории оказалось краткое латинское изречение Декарта: "cogito ergo sum" - "мыслю, следовательно я есмь".

Действительно, принцип самонаблюдающего, самоанализирующего и самокорректирующего познания оказался важнейшей предпосылкой научных, технологических, географических открытий последующих веков. Оказался предпосылкой внутренней перекройки всех государственных, социальных, технологических, географических схем тогдашнего мира. Рационализм и в его сугубо теоретических - кабинетных и лабораторных - версиях и как мобилизующее знаковое оформление весьма иррациональных по своей природе массовых движений определил собою лик не только Европы, но и тех цивилизаций, которые прямо или косвенно были облучены влиянием европейской "цивилизации знаний"⁹.

стр. 51

Четвертый, едва ли не самый критический, по оценке докладчика, пласт религиозной истории и динамики последних веков падает на XX в. - эпоху глубокого кризиса (в трактовке Е. Б. Рашковского даже краха) модерн-проекта, свидетельством чего явились две мировые и "холодная война", возникновение и историческая практика тоталитарных и авторитарных режимов различной ориентации, создание оружия массового поражения. В этой исторической ситуации во многом оказались расшатанными не только институциональные, но и познавательные позиции великих традиционных религий, а заодно и "модерн-религии" рационализма.

Именно для XX в. оказалось характерно вольное или невольное массовое отпадение

от традиционных верований и конфессий, массовое замещение собственно религиозных представлений (т.е. вечно недосказанных представлений о человеке-во-Вселенной и о Вселенной-в-человеке) представлениями идеологическими. Последние же означают сведение религиозных представлений к представлениям об изменениях в скоропреходящих принципах общественного устройства...

Однако, как это ни парадоксально, принципы научной рациональности, ценности научного поиска все же не только удержали, но и отчасти усилили свои позиции на исторической арене XX столетия. Научная деятельность и связанные с нею технологии (прежде всего электронные) неимоверно усилили свои позиции и в бизнесе, и в государственном строительстве, и в системах образования, и в рекреационной сфере. И это означало не только несомненные и всем очевидные процессы отчуждения, массовизации и милитаризации научной деятельности. И не только процессы возрастания манипулируемости и отупения среди значительной части масс. Насыщение человеческой действительности новыми теоретическими идеями и технологиями приводило к новым философским, а вместе с ними и к религиозным исканиям.

Пятый пласт религиозной истории человечества и есть пласт собственно постмодернистский, период истории, в недрах которого довелось жить людям последних трех-четырёх десятилетий. Е. Б. Рашковский подчеркивает, однако, что данный пласт религиозной истории человечества есть во многих отношениях порождение предшествующего периода - периода глобального кризиса модерн-проекта и несбывшихся людских стремлений подчинить область духовных отношений рациональным притязаниям "от мира сего". Специфика постмодернистской ситуации в решающей мере обусловлена новым сочетанием элементов архаической, традиционалистской ("осевой") и рационалистической памяти. Сочетанием, которое было обусловлено возникновением глобальных, всепроникающих информационных технологий и расшатыванием устоявшихся базовых жизненных смыслов, частичной эрозией как многовековых культурно-исторических традиций, так и комплекса ценностей модернизации. По определению Е. Б. Рашковского, нахождение человека в мучительных смысловых зазорах современного мира есть, по существу, проблема религиозная: проблема поисков утраченных смыслов. Искания эти происходят в самых разных формах и на самых разных уровнях культурного опыта людей:

- в формах поверхностного самоотождествления части религиозных деятелей и институций и манипулируемых ими масс со скороспелыми светскими интересами (государственные, силовые и партийные аппараты, бизнес);

- в формах синкретических сект, во многом опирающихся на гальванизацию или сознательное оживление полузабытых анимистических верований или же новейших "эзотерических" (то бишь оккультных) увлечений; этими сектами полнится религиозная история Латинской Америки последних десятилетий, когда пошатнулась религиозно-политическая монополия местного католицизма; явления сходного порядка, но уже на базе распада духовной монополии "марксизма-

стр. 52

ленинизма" и частичного кризиса традиционных форм религиозности - распространение "неоязыческих" течений в России, на Украине, в республиках Балтии;

- в формах обращения к культам и религиозно-философским традициям Востока, когда собственное наследие кажется исчерпанным, а чужое, заемное - всеобъемлющим и

беспредельным;

- в формах жесткого и подчас агрессивного утверждения идеи возвращения к первоначальной "чистоте" и "неизменности" своих же собственных традиций (религиозный "фундаментализм");

- в формах положительного поиска нового интеллектуально-духовного синтеза, связанного с реалиями постмодернистской, информационной эпохи. Синтеза, который в качественно новых условиях способен был бы заново переосмыслить и освоить наследие двух величайших "революций" (или - по Ясперсу - "осей") человеческого духа: собственно "осевой эпохи" и эпохи модерн-проекта. Ибо обе эти "революции" - каждая на свой лад - утверждали и обосновывали идею человека как мыслящего, любящего, страдающего и "жаждущего правды" (Мф 5:6) существа.

Все это в полной мере относится к России и Латинской Америке, как, впрочем, и ко всему современному миру в целом. В данном случае описан универсальный контекст, который в решающей степени определяет динамику процессов, происходящих в обеих "пограничных" цивилизациях планетарного масштаба. Но в этом контексте особую актуальность приобретает опыт, накопленной российской и латиноамериканской мыслью. Так, по мнению Е. Б. Рашковского, в ситуации, когда очевидной становится потребность создания новых форм духовности и рациональности, критически воспринимающих опыт прошлого и настоящего, особый интерес приобретает разработанный Л. Сеа еще в 70-е годы "проект самообретения" ("proyecto asuntivo"), определяемый докладчиком как проект непрерывного, пристального и критического диалога сознания с прошлым и настоящим, со "своими" и "чужими", проект реабилитации самосознания в век поспешных комбинаций образов, лозунгов и обрывков мыслей.

Понять современную эпоху, которую мы условно обозначили как эпоху постмодерна, нельзя не раскрыв в полной мере содержание понятия "глобальность". Подобную задачу поставил перед собой в своем докладе **М. А. Чешков**. Как отметил докладчик, чтобы понять феномен глобализации можно идти двумя разными путями: от эмпирических реалий к их обобщению в виде абстрактной теоретической конструкции и от теоретической "модели"¹⁰ - к объяснению реальности. Если первый путь не несет понимания природы и сущности данного реального феномена, то второй путь логически соединяет понимание природы, сущности и конкретизации глобализации, что позволяет проверить как продуктивность абстрактной модели, так и уяснить фундаментальный смысл конкретностей, в том числе и на региональном уровне.

На этом пути (от абстракции к региональной конкретике) центральная задача познания заключается в формулировке базового понятия в его трех важнейших аспектах: предмете (его пространстве и природе), сущности (структуре и динамике) и проявлениях или конкретизациях (природы и сущности).

При определении *предмета* основная проблема заключается в том, чтобы *вычленил таковой из его контекста*. Это вычленение проходит через ряд последовательных абстракций, позволяющих приближаться к пониманию *природы* предмета. В первом приближении предмет предстает как совокупность связей/отношений между различными компонентами мироцелостной реальности, включая и цивилизации, и регионы. Углубляя это представление, мы далее характеризуем предмет через понятие *миробытие* как специфической пространственной формы¹¹,

идя от нее далее, в глубь человеческого уни-

версума. Эта описательная логика, однако, перевертывается, и в итоге предмет выглядит через цепочку категорий: человеческий универсум - миробытие - мироцелостность. "Перевертывание"¹² логики позволяет увидеть глубинную, *антропологическую природу* нашего предмета и то же время (через "миробытие") сохранить специфику предметности, не позволяя растворить таковую в самом широком контексте (универсальное человечество)¹³.

Сущность понятия "глобальность" предстает как совокупность базовых антиномий, выражающих основные тенденции взаимосвязей и взаимодействий между различными компонентами миробытия и динамику их - компонент - свойств. Речь идет о таких антиномиях миробытия, как соединение - разъединение; универсализация - партикуляризация; конвергентность - дивергентность. Подобная сущность гносеологически выглядит антиномичной и онтологически (в том числе структурно) амбивалентной. Динамика этой сущности¹⁴ предстает как процесс не только вероятностный и переменный, но и альтернативный, и открытый, т.е. чреватый качественно различными конкретизациями (проявлениями).

Динамика такого рода реализуется через деятельность *субъектов* глобализации, выполняющих роль ее творцов, оппонентов и антагонистов. То есть субъекты глобализации выглядят не как единая глобальная элита, но как в принципе разнородное образование, которое в своих проявлениях (агенты, акторы) обладают той же разнородностью, возведенной в степень. Если амбивалентная сущность глобальности задает разновекторность и вероятностность процесса глобализации, с ее вариантами и альтернативами, то деятельность субъектов и их конкретизации творит такие комбинации, которые не имеют исторических предпосылок, порождая превращенные формы и подобию традиционных исторических оригиналов (опыт Ирана).

Таким образом, феномен глобализации, взятый через призму понятия "глобальность", несет в себе - органически и имманентно, в своей логике - возможность актуализации *разнотипных/разнородных исторических проектов* как универсалистских (космополитических и нивелирующих), так и партикуляристских (национальных, конфессиональных, субнациональных).

В обосновании этой идеи собственно и есть смысл предложенного понятия, ее *raison d'etre* (смысл), полезность которого заключается в попытке осмысления противоположных по вектору и качествам феноменов в рамках одной, по возможности, непротиворечивой конструкции. Здесь, в ходе нашей дискуссии прояснится, насколько продуктивна эта конструкция на определенном региональном материале.

В свете нашего базового понятия историческая миссия современной глобализации и выглядит не однозначной (прогресс - регресс), но ситуационной, т.е. связанной с невиданной в истории ситуацией выбора: быть или не быть человеческому роду и индивиду. Глобализация сама по себе *не создает* такой ситуации¹⁵, но она *фокусирует* этот выбор и - парадокс - дробит его, ибо делает этот выбор личным делом всех людей и всех человеческих общностей.

Историческое назначение глобализации не исчерпывается этой ее миссией. Если применять понятие глобальность в его широком контексте (человеческий универсум и его история), то глобализация предстает механизмом, который призван решать некоторые узловые проблемы данного "контекста". Речь идет о глобализации как механизме (механизмах) межцивилизационных связей и связей цивилизаций и нецивилизационных образований и как о механизме структурных сдвигов в истории человечества.

Глобализация как в ее современной, так и в предшествующих исторических формах, "работает" - в силу структурной амбивалентности - и на соединение, и на разделение цивилизаций, их уподобление и различение, конвергенцию и дивергенцию цивилизаци-

стр. 54

онных идентичностей. Вопрос воздействует ли - и в какой мере - этот механизм на сущность этих идентичностей, остается открытым; ответ на него может дать специфика исторических форм глобализации. Глобализация в ее современном (конец XX в.) виде воздействует и на нецивилизационные общности, стимулируя, скажем, диаспоры за счет цивилизаций. Глобализация "работает" как механизм, который дважды изменял структуру истории: от структуры *конгломеративно-мозаичной* (эпоха осевого времени - XV в.) к системной (XVI-XX вв.) и от системной к *конгломеративной связанности* (конец XX - начало XXI вв.).

Наконец, изучение глобализации и становление глобалистики (конец XX в.) воплотили важные изменения в познании мира: в русле глобалистики соединились процессы интеграции и дифференциации научного знания, его социально-гуманитарные и естественно-научные ветви¹⁶, развернулся процесс становления новой исторической формы совокупного знания, в структуре которого ни одна форма знания/познания уже не является самодостаточной, но, будучи взаимно необходимыми и взаимообусловленными, они сохраняют собственные предметные ниши в космосе совокупного знания¹⁷.

Я. Г. Шемякин показал в своем докладе, что в историческом опыте Латинской Америки и России можно обнаружить очень существенные параллели в том, что касается подхода к проблеме соотношения веры и рации. Если рассматривать картину в целом, то можно констатировать наличие мощного, идущего, несомненно, из глубин цивилизационного космоса импульса, побуждающего к соединению полюсов веры и рации в рамках одной и той же творческой личности, составляющей ядро всей цивилизационной системы. В конечном счете это обусловлено общностью цивилизационного типа России и Латинской Америки. Здесь прежде всего нужно назвать такое ключевое проявление этой общности, как антиномичность. Причем, как уже отмечалось, в российском случае свойство антиномичности проявилось с наибольшей силой, даже по сравнению с Латинской Америкой¹⁸. Для духовного строя России, как и стран региона к югу от Рио-Гранде-дель-Норте, оказались характерны "дистанции огромного размера" не только в географическом, но и в ценностном, смысловом плане¹⁹. Причем на индивидуальном уровне цивилизационного процесса такого рода дистанции наличествуют не только между людьми, но и внутри отдельных конкретных индивидов, перед которыми постоянно стоит задача совместить несовместимое. Это создает ситуацию перманентного колоссального психологического напряжения.

В России, как и в Латинской Америке, становление творческой личности происходило в постоянной борьбе с мощной энтропийной, разрушительной контртенденцией, блокировавшей любые виды творчества. Одним из главных проявлений данной контртенденции в обоих культурно-исторических регионах явилось прямое враждебное противостояние различных культурных традиций. Творческая индивидуальность в России, как и в Латинской Америке, возникла как исторический ответ на разгул стихии разрушения в эпохи межцивилизационных "разломов" - тех носящих катастрофический характер переходов от одного этапа цивилизационного развития к другому, о которых писали многие известные мыслители обеих культурно-исторических регионов. Главная задача такой индивидуальности всякий раз состояла в связывании заново разорванной после очередной социально-культурной катастрофы нити исторической традиции, а также в преодолении логики противостояния различных цивилизационных начал, в возведении между ними "мостов" институциональной и духовно-символической коммуникации.

Цивилизации России и Латинской Америки постоянно созидали себя заново, преодолевая мощную стихию хаоса. По словам В. Н. Ильина, Россия - это "целый мир, космос - не только космос, но и хаос, она - хаокосмос"²⁰. Эти слова могут быть в полной мере отнесены и к Латинской Америке. В российском случае, как и в латиноамери-

стр. 55

канском, подобная ситуация породила потребность в особом типе творческой индивидуальности, способном решать задачи повышенного уровня сложности. И отнюдь неслучайно, что преобладающий тип творческой личности - новатора - общий для России и Латинской Америки (как, впрочем, и для всех "пограничных" цивилизаций). Речь идет о синкретическом типе творческой личности, совмещавшей в одном лице мыслителя, литератора, общественного деятеля и ученого. Стремление "вместить" в себя веру и рацию в качестве противоположных и в то же время неразрывно связанных полюсов единого внутреннего мира - одна из определяющих ее черт.

Помимо задачи блокирования разрушительной, энтропийной тенденции, необходимость концентрации всех духовных сил (в какой бы форме они ни проявляли себя) и в России, и в Латинской Америке была связана с настоящей потребностью как-то уравновесить буйство природных стихий как вне, так и внутри человека: в обоих случаях роль природного фактора в цивилизационной системе была качественно иной, гораздо более значительной, чем в "классических" цивилизациях Запада и Востока²¹.

Подобного рода концентрация необходимым образом предполагала соединение в личностном ядре цивилизации полюсов веры и рацию. Последнее было невозможно без достижения определенного компромисса между ними, что, в свою очередь, предполагало преодоление антиномичности, жесткого противопоставления веры и рацию. Я. Г. Шемякин подчеркнул, что стремление к подобному преодолению можно проследить, начиная с истоков как российской так и латиноамериканской цивилизационных традиций.

Разумеется, обозначенные параллели отнюдь не отрицают существования глубоких различий. Главные из них, по мнению докладчика, заключаются в следующем: конкретно-исторические условия генезиса российской и латиноамериканской цивилизаций отличаются очень существенно (хотя и здесь можно обнаружить общие

для всего цивилизационного "пограничья" черты)²². В латиноамериканском случае ситуация в целом была гораздо более "травматической": мера насилия и степень разрушения автохтонного мира были здесь значительно выше, чем в случае с утверждением на Руси восточного христианства византийского происхождения. Поэтому в Новом Свете обстоятельства генезиса новой человеческой общности с большей силой, чем на Руси, побуждали к мобилизации всех потенций духа, и, соответственно, - к соединению веры и рации в рамках крайне противоречивого единства "синкретического" типа личности. Впрочем, нужно подчеркнуть, что данное отличие не следует абсолютизировать: первоначальный этап формирования новой цивилизационной общности в пределах Киевской Руси также был связан с драматическим столкновением качественно различных духовно-ценностных систем - "антитезой вер"²³ - славянского язычества и восточного христианства византийского происхождения и характера. Эта ситуация (хотя и в меньшей степени, чем условия столкновения миров в Новом Свете в эпоху конквисты) также побуждала к концентрации всех потенций духа и, в связи с этим, к компромиссу веры и рации, который становился, в свою очередь, предпосылкой их соединения на индивидуальном уровне развертывания цивилизационного процесса. Тем не менее в целом в российской цивилизации обстоятельства генезиса сыграли, по-видимому, меньшую роль в формировании синкретического типа творческой личности, чем в Иbero-Америке.

В российском случае в качестве фактора, способствовавшего превращению веры и рации в противоположные, но неразрывно связанные полюса духовной структуры подобной личности, гораздо большее значение имели те, носящие катастрофический характер, культурно-исторические "разломы", которые неизменно возникали в отечественной истории всякий раз, когда происходил переход от од-

стр. 56

ной стадии цивилизационного развития к другой²⁴. Можно сказать, что в процессе формирования российского типа творческой индивидуальности большую роль, по сравнению с латиноамериканским опытом, сыграла реакция сохранявшей, вопреки всему, жизнеспособность цивилизационной традиции на разгул сил разрушения в эпохи подобных разломов. Хотя аналогичного рода катастрофические обрывы нити исторической преемственности имели место и в латиноамериканской истории²⁵, в регионе к югу от Рио-Гранде-дель-Норте масштаб этого явления был все-таки несколько меньше, чем в России-Евразии. Хотя задачи восстановления разорванной "цепи времен" периодически вставали перед синкретическим типом творческой личности и в Латинской Америке, а выполнение этих задач являлось, в свою очередь, фактором ее становления, все же роль этого фактора в целом меньше, чем в России-Евразии.

И. Н. Ионов выдвинул тезис о том, что в современном историческом сознании большое значение приобретают формы самоидентификации, выработанные в рамках *постколониального* (в более широком контексте, антиориенталистского или антиимпериалистического) дискурса. В его основе - признание права любого общества или социальной группы на Инаковость (самобытность, культурный суверенитет) и, в особенности, права противостоять претензиям другого общества навязывать собственные представления о ценностях, целях развития и нормах жизни, что, как показали Ф. Фанон и Э. В. Саид, неизменно порождает самоотчуждение. Однако в разных странах и локальных цивилизациях эти тенденции проявляются по-разному,

особенно в 90-е - начале 2000 гг., когда кризис постколониализма стал очевиден.

Проследим эту разницу в странах, бывших когда-то *колониями* (в Латинской Америке) и в странах, бывших второразрядными, культурно зависимыми от Запада, но самостоятельными *мировыми империями* (России), но в периоды своего ослабления использовавшими разные варианты антиориентализма для самоутверждения. В первом случае актуализируется (особенно у Л. Сеа) проблема внутреннего диалога, а не только освобождения от имперского (испанского и португальского) прошлого. В левом варианте этого дискурса у Э. Дуссея, при переоценке роли маргиналов, это часто провоцирует также продуктивный диалог с современной западной культурой (М. Фуко, П. Рикер, К. -О. Апель) по поводу отношений участников диалога как проявлений Иного.

Бывшие империи, в частности Россия (но также Индия и Китай), пытаются обосновать при помощи постколониальных идей органический характер своей целостности, создавая подчас продуктивные для своего времени научные концепции (характерный пример - лингвистические теории евразийцев). Их подталкивают к этому западные постколониальные критики, такие, как Л. Вульф и И. Б. Нойманн, которые акцентируют роль России для Запада как проявления *Иного по преимуществу* и тем самым абсолютизируют право на реакцию, которое русская интеллигенция и бюрократия могут реализовать в ответ на неоимперские вылазки Запада. Современные правые националисты (В. Аверьянов, В. Евсеев), объединившиеся вокруг журнала "Золотой лев" и православной "Русской доктрины", используют эти антиимперские высказывания для подкрепления собственных имперских притязаний, в частности, обоснования морального приоритета Российской империи над Британской. Преодолеть такого рода односторонность можно только учитывая сложность, по крайней мере двойственность, текучесть, транзитивность самоидентификации российской интеллигенции, как это делает М. В. Тлостанова.

О. Д. Шемякина предприняла оригинальную попытку интерпретировать российскую духовную традицию в духе концепции "барочности" Алехо Карпентьера. Возрождение духа барокко (в отличие от исторического стиля) Алехо Карпентьер связывал с челове-

стр. 57

ческой константой, существующей в данном типе культуры²⁶. Философия архитектур* ной формы барокко предполагала отвращение к пустому пространству, к гладкой поверхности, к линейно-геометрической гармонии, трудность выявления главной оси. Барочное искусство - это искусство в движении, искусство импульса, развивающееся от центра, разбивающее в определенной мере свои собственные образы²⁷.

Россия, будучи континентом культурных симбиозов, перемен и смещений, воспроизводит барочный дух, совмещающий несовместимое. Выдающимся образом русского барокко А. Карпентьер считал собор Василия Блаженного, в котором невозможно было определить, где проходит центральная ось, хоровод куполов лишается какой бы то ни было симметрии в цвете и форме²⁸.

Особенность барочного духа в России заключалась в том, что это была не взрывающая себя изнутри форма, а особого рода бесформенность, сущность, постоянно преодолевающая границы формы, иной модус открытости. "Беспредельность и безграничность оказываются своего рода фокусами, из которых

развивается интерпретация русского освоения пространства. Это проявляется прежде всего в морфологии русского города. Просторный и разлапистый, он зримо отличается от западноевропейского. Как бы не имеет внешней границы, легко переваливается через собственные стены и разливается хаосом посадов. Незнание границы читается в структуре традиционного русского жилища - избы. Она характеризуется Иконниковым как "открытая форма", к ней постоянно приделываются прирубы и пристройки (ср. бесконечные приделы позднесредневековых храмов). В определении специфики русской архитектуры через живописность, органичность, пластичность и т.д. мы сталкиваемся с появлением той же самой бесформенности. Правда, если слово "бесформенность" отрицательно маркировано в системе языка, то бесконечность и безграничность представляются глубоко положительными качествами"²⁹. Г. Ревзин, автор очерков по философии архитектурной формы, приходит к выводу, что "законченная, завершенная форма, стоящая на пути движения, размыкающая цикл, становится аналогом смерти"³⁰, "сама апелляция к бесформенной внелогичной экзистенции по своему строю логична. Она есть ответ на вызов смерти".

Удивление, сомнение и страдание как побудительные мотивы рождения мысли в русской духовной традиции порождали тип открытости, преодолевающий забвение (и в этом смысле бесформенной), - значимо было все без вычеркивания. Это, как ни парадоксально звучит, открытая, постоянно формирующаяся традиция, чуткая к удерживанию прошлого. В этом смысле мне глубоко созвучна мысль Г. Ревзина о том, что тема забвения в русском контексте выглядит несколько экстравагантно. Забвение, то есть забывание, не встроено в качестве механизма ни в одну из парадигм русского гуманитарного знания³¹. По мнению Г. Ревзина, Л. М. Баткин, пожалуй, наиболее ясно описывает, как мыслится забывание в русской традиции: "по его мнению, забвение в культуре есть на самом деле способ актуализации того, что забыто. Например, когда авангард начинает "сбрасывать Пушкина", т.е. призывает о нем забыть, то тем самым он актуализирует Пушкина, ибо, как только тот начинает свой полет "с корабля современности", все бросаются его ловить... Между тем для западного гуманитарного контекста наличие таких объектов не вызывает никакого сомнения. Забвение (oblivion) - это одновременно и вытеснение"³².

Пластичность, бесконечность и безграничность как характеристики русской бесформенности вовсе не означают равнодушную эклектику и потерю центрального смысла, а *бесконечную расширительность контекста интерпретаций значимого*.

И. Г. Яковенко начал свой доклад с тезиса, согласно которому в данной аудитории слова "православный", "православный человек" понятны и не проблематизируются. За

ними стоит устойчивая, качественно определенная реальность. Этот консенсус задан образовательным уровнем собравшихся, мерой включенности в рефлексии христианских ценностей. Между тем, в более широком социально-культурном контексте обнаруживаются множественность трактовок православия, мифы, предубеждения. Российское общество находится в процессе нового освоения христианства, переживает рецепцию этих ценностей и переинтерпретацию православия. Это касается и статуса православного человека, и модели православной идентичности, и образа православия как значимой реальности отечественной жизни.

Последние 20 лет православная церковь активно возвращает устойчивые исторические позиции. Социологические исследования фиксируют впечатляющую статистику: до 70% россиян самоопределяются как православные. За этими радужными обстоятельствами мы часто забываем об исходных параметрах того общества, которое входило в упомянутое 20-летие. В 60-е годы XX в. самоопределение в качестве православного требовало от человека мужества И дело не только в официозе, в массах жило убеждение, согласно которому вера - удел темных, невежественных людей. Истоки этой убежденности - в атеистическом XIX в. Однако в том же самом обществе разворачивались процессы, которые в своем развитии проблематизировали казенный атеизм. Программа КПСС, принятая на XXII съезде, которая "торжественно обещала": "нынешнее поколение советских людей будет жить при коммунизме", с самого начала убеждала самых простодушных и доверчивых. А через пять лет это обещание просто спустило на тормозах. Однако коммунистическая эсхатология была предметом веры и переживалась по законам религиозного чувства. И поскольку вера атрибутивна человеку, угасание коммунистической мифологии актуализировало проблему альтернативы. В России - традиционно православной стране - эта альтернатива, прежде всего, связывалась с православием. В церковь пришли молодые люди, шестидесятники по поколению, отвечавшие духу эпохи. Здесь на исключительном месте возвышается фигура отца Александра Меня. После проповеди и монографий отца Александра, которыми в 70-е годы зачитывались люди моего поколения, любые разговоры о том, что вера - достояние малообразованных, темных людей, утрачивали какую бы то ни было убедительность.

Разумеется, за рамками модернизированного слоя располагался ареал людей традиционной культуры. По формальным характеристикам это были люди малообразованные, часто старших возрастных групп. Все они считались периферией советского общества. Здесь и предполагалось устойчивое место бытования "религиозных пережитков". К религиозности части наиболее традиционализованного слоя советского общества власть относилась более или менее терпимо. Церковь находилась под плотным контролем, ей не позволяли расти. Однако последняя кампания по активному удушению церкви связана с именем Н. С. Хрущева.

В соответствии с теорией, религиозные пережитки должны были "отмереть" до построения коммунизма. В соответствии с установками программы, на все про все было отпущено 20 лет. Поскольку естественного отмирания не происходило, Хрущев подключил к этому делу государство. По церкви был нанесен серьезный удар, но со снятием Н. С. Хрущева политическая линия на активное удушение прекращается. Церковь если не оставили в покое, то во всяком случае сняли установку на отмирание в среднесрочной перспективе.

В конце 60-х - начале 70-х годов разворачивается качественно новый процесс. Атеизм утрачивает статус самоочевидной истины. К вере приходят молодые люди с высшим образованием, хорошей гуманитарной культурой. Заново формируется высоколобая православная общественность. Численно это не слишком широкая общность. Она чувствует себя не всегда уютно, в том числе и в церковной среде. Но это - устойчивая и

вопросам веры либо традиционно атеистическое общество, и традиционно ориентированная церковная общественность. В 70-е годы православная идентичность маркирует контркультуру или одну из субкультур, достаточно изолированную от остального общества, но принимаемую де-факто и властью, и обществом в целом.

Во второй половине 70-х - начале 80-х годов ситуация принципиально не меняется. Советский универсум очевидным образом увядал, общекультурные и духовные интересы все более разворачивались за рамками официоза. Рядом с традиционными религиозными институтами стали появляться новые экзотические движения. В результате поиск духовной альтернативы официозу располагается в пространстве между устойчивой моделью поведения и вариантом нормы. Поколение дворников и истопников скорее читало Кастаньеду, "врубалось" в дзен-буддизм и размышляло о Гурджиеве. В такой ценностной диспозиции православная мистика воспринималась в контексте многообразия религиозного опыта. Тем не менее, в церковь приходили новые люди, казенный атеизм превратился в совсем уже омертвевшую рутину, которая волновала разве что сознание идейных пенсионеров. Власть требовала от подданных внешнего выражения лояльности, оставив им возможность самоопределяться в частной жизни.

С началом перестройки ситуация кардинально изменяется. В 1988 г. в Кремле торжественно празднуется тысячелетие принятия христианства. Де-факто власть сдает казенный атеизм. На самом исходе советской эпохи разрабатывается новое законодательство, регулирующее религиозную жизнь. Церковь как институт и православная общественность попадают в совершенно новую, невиданную и непривычную для себя ситуацию. Причем, все это происходило в контексте религиозного и национально-культурного возрождения в союзных республиках и автономиях РФ. С крахом ГКЧП советская эпоха уходит в прошлое. Настает шальное, нищее, но бесконечно интересное время, когда Алан Чумак соседствует на телеэкране с протестантскими проповедниками, а в крупных спортивных комплексах проходят коллективные радения и встречи всех желающих с лидерами нетрадиционных религиозных образований.

На этом, не слишком продолжительном этапе нашей истории, православная идентичность становится отличительным признаком растущей, укорененной в исторической традиции силы. Она абсолютно легитимна и развивается в контексте иных религиозно-духовных движений, у которых другая стратегия, собственный имидж, своя целевая аудитория. Надо сказать, что православная церковь не чувствовала себя комфортно в этом круговороте. Впрочем, сама ситуация была неустойчивой, и время работало против невиданной на отечественных просторах свободы, которая обрушилась на головы бывших советских людей.

В православной идентичности высвечиваются две смысловые компоненты. Первая фиксирует религиозный статус человека. С начала 90-х годов эта сторона идентичности полностью легализована и получает крепнущую общественную санкцию. Вторая - собственно православие как специфическая форма религиозного сознания. Здесь наблюдается движение. С середины 90-х годов православие наращивает свой вес в качестве нормальной, естественной для русского человека, ожидаемой религиозной идентичности. Логика социально-политического развития привела к тому, что во второй половине 90-х годов складывается конкордат церкви и государства. Православие превращается в освященную государством доминирующую конфессию. Среди факторов, задающих религиозную идентичность, включается осознанный и бессознательный конформизм. Родное государство посылает подданным сигналы,

относительно того, какая вера есть "правильная", на-

стр. 60

дежная, собственно русская. Далее, с конца 90-х и по настоящее время разворачивается картина, знакомая каждому из нас: предпочтения РПЦ, административный зажим конкурентов, изменения законодательства, пикеты, крестные ходы и другие выступления православной общественности по поводу действий конкурентов на конфессиональном пространстве, активное использование ярлыка "тоталитарные секты" в отношении конкурентов со стороны клира, разгром неугодных выставок и судебные процессы. Все это - реалии наступившей эпохи. В российском обществе активно складывается ситуация, которая делала проблемным православное самоопределение для русского интеллигента второй половины XIX - начала XX вв. Церковь переживает испытание удушающими объятиями государства. От того, как она выдержит это испытание, зависят ценностное наполнение и конфигурация православной идентичности в будущем.

Для статистически значимой массы православие превращается в синоним или атрибут этнически русского и гражданина РФ. При этом какая-либо погруженность в предмет, минимальная воцерковленность, самые элементарные знания о существовании православия не связаны с такой идентичностью необходимым образом. Об этом свидетельствуют, в том числе, и социологические опросы. В данном социальном пространстве принадлежность к православию ограничивается знаково-символическими жестами. Сегодня большинство детей на российских пляжах - с крестиками (как правило, золотыми, с хорошей цепочкой - все, как у людей). Вышедшие из другой эпохи родители отправляют своих детей в жизнь крещеными, и факт крещения отныне не скрывается, а подчеркивается.

Все это - самый общий абрис конфессиональной ситуации. Надо сказать, что любое резкое движение вширь неизбежно сопряжено с падением общего уровня. Доля сколько-нибудь воцерковленных в общем объеме номинально православных падает. С точки зрения церкви эта проблема может быть решена только в следующем поколении. Для этого государственная школа должна воспитывать не просто православно компетентного, но православно ориентированного человека. Православие должно превратиться в естественный, с детства знакомый мир самоочевидных убеждений, знаний, привычек поведения, культурных рефлексов. Сегодня для реализации этого проекта предпринимаются серьезные усилия. Я полагаю, что из этого ничего не выйдет. Россия вступила в секулярную эпоху. Реставрация, предполагающая возвращение в предшествующую стадию исторического развития, вещь невозможная. Шансов на построение фундаменталистского православного государства сегодня примерно столько же, сколько у возрождения Халифата. Мир идет в другом направлении. Гадать о том, что будет - занятие бессмысленное, но этого точно не будет.

Как представляется, позитивный сценарий связан с качественными изменениями самой православной церкви. Ей предстоит стать адекватной эпохе, найти свое место в изменившемся мире, научиться жить в конкурентной ситуации без опоры на государство. Если такое случится, это будет существенно иное православие, существующее в другой России. Возможна ли такая метаморфоза - другой вопрос.

Россия, как и Латинская Америка, принадлежит широко понимаемому пограничью. Ситуация духовной инверсии, покончившей с официальным атеизмом, возврат к

традиционной религиозной идентичности актуален прежде всего для России. Мне приходилось писать о том, что в XX в. весь православный мир за исключением Греции (которой помешали английские парашютисты) сваливался в коммунистическую инверсию. В этом я вижу выражение специфики православной локальной цивилизации. Латинская Америка включается в активную модерниза-

стр. 61

цию по другим сценариям. Их несколько, в том числе присутствует и коммунистическая инверсия.

Конфессионально-духовная реставрация, конкордат государства и церкви - те процессы, которые переживает российское общество. Эти процессы заслуживают не только фиксации, но и осмысления. Было бы продуктивно провести сопоставительное исследование ситуации в православных посткоммунистических обществах - Болгарии, Румынии. Другое направление откроется с закатом коммунистического режима на Кубе.

* * *

Подводя итоги конференции, Я. Г. Шемякин отметил следующее.

Несмотря на то, что темы представленных докладов настолько далеки друг от друга, что их, казалось бы, просто невозможно объединить в рамках какой-то общей, пусть даже и самой широкой тематики, ход и результаты нашей конференции свидетельствуют о том, что за всем многообразием тем и точек зрения просматривается общий стержень. Наиболее очевиден он, разумеется, в докладах, непосредственно посвященных сравнительному анализу российских и латиноамериканских реалий в контексте современной эпохи и анализу тех универсальных процессов, региональные проекции которых наложили решающий отпечаток на культурную и религиозную динамику обоих регионов (доклады Е. Б. Рашковского, Я. Г. Шемякина, И. Н. Ионова). Выбор тем в секции "Исторические предпосылки" также был далеко не случаен. Творчество и деятельность русских народников и Х. Марти - важнейшие вехи на пути познания и самопознания, соответственно, России и Латинской Америки как особых человеческих миров, качественно отличных от "классических" цивилизаций Запада и Востока. То специфическое соотношение архаических, "доосевых", осевых и модернизационных пластов сознания и исторической памяти, которое, как показал Е. Б. Рашковский, является главной отличительной чертой "эпохи постмодерна" (т.е. той историко-культурной ситуации, которая сложилась в мире в последние несколько десятилетий), первоначально возникло именно в цивилизационном "пограничье", в первую очередь - российском и латиноамериканском.

Встает, однако, вопрос: в чем заключается эта специфика? По-видимому, она заключается в следующем: устанавливается и приобретает особую, ключевую значимость непосредственная связь двух из трех упомянутых составляющих: архаического наследия и "модерн-проекта". При этом относительно слабее становится связь с традицией первого "осевого времени". С наибольшей силой и ясностью эта черта проявилась с повсеместным внедрением в "эпоху пост-модерна" электронных технологий, резко увеличивших возможности прямого воздействия не на рациональную, а на эмоционально-чувственную составляющую человеческой психики. Однако впервые прямой и тесный контакт по линии "архаика" - "модерн" возник и приобрел

особое значение в социокультурном процессе именно в "пограничных" цивилизациях планетарного масштаба - российской и латиноамериканской. Создание подобного типа связи представляло собой задачу повышенного уровня сложности. Для ее выполнения потребовался особый тип творческой личности, характерный именно для цивилизационного "пограничья". Речь идет о "синкретическом" типе творческой личности, совмещавшей в одном лице политического деятеля, литератора, идеолога, часто - ученого. Яркими примерами подобного типа как раз и могут служить Х. Марти и наиболее видные представители русского народничества, сыгравшие важную роль в создании предпосылок форми-

стр. 62

рования того типа взаимосвязи архаических "осевых" и модернизационных пластов, который оказался характерен для современной ситуации "постмодерна".

Становление данного типа способствовало возникновению нового соотношения универсальных и локальных факторов исторического процесса, которое характеризуется зачастую одним термином: "глобализация". Не познав содержание и смысл понятия "глобальность", его соотношение с понятием "локальное", невозможно понять культурную и религиозную динамику современного мира. Поэтому доклад М. А. Чешкова, хотя в нем и не затрагивалась тема сравнения России и Латинской Америки, не только имеет самое прямое отношение к проблематике конференции, но и был просто необходим в секции, посвященной общетеоретическим проблемам. Соглашаясь со многими выводами уважаемого коллеги, вместе с тем не могу не высказать одно соображение.

По моему мнению, под термином "глобализация" скрываются все же два процесса, качественно, принципиально различных по своей онтологии: собственно глобализация (т.е. утверждение во всемирном масштабе ценностей модернизации западного происхождения) и усиление черт регионального своеобразия различных конкретных человеческих общностей (этнических, языковых, культурных, цивилизационных).

Неотъемлемой составной частью компаративного цивилизационного анализа являются попытки рассмотрения действительности одних цивилизаций через призму концепций, выработанных для объяснения действительности других. В этом плане значительный интерес представляет попытка О. Д. Шемякиной применить латиноамериканскую оптику (конкретно - концепцию "барочности" А. Карпентьера) для объяснения феноменов российской действительности.

Наконец, понять религиозную и культурную динамику жизни современной России невозможно, не рассмотрев эволюцию православия за последние полвека. Поэтому и тема, представленная И. Г. Яковенко, стала необходимой составной частью программы конференции.

В заключение Я. Г. Шемякин подчеркнул, что участники конференции не претендуют на то, чтобы сколько-нибудь полно охватить все проблемы, относящиеся к заявленной в ее названии теме: многое из того, что хотелось бы и нужно было бы рассмотреть, осталось за рамками внимания. Тем не менее, сделан еще один важный шаг на пути сравнительного исследования российской и латиноамериканской реальности в контексте современной эпохи.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ См., например: Theories of Modernity and Postmodernity. London, 1990; J. O'Neil. The Poverty of Post-Modernism. London, New York, 1995; D. Lyon. Postmodernity. Minneapolis, 1994; М. Фуко. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. М., 1977; Ю. Хабермас. Модерн - незавершенный проект. - Вопросы философии, 1992, N 4; Т. Кандо. Постмодернизм: старое вино в новых мехах. - Рубежи, 1997, N 10 - 11; Ж. Деррида. Позиции. К.: Д. Л., 1996; Р. Инглхарт. Постмодерн: меняющиеся ценности и изменяющиеся общества. - Полис, 1997, N 4. Среди отечественных авторов наибольшей глубиной проникновения в тему отличаются, на наш взгляд, работы Е. Б. Рашковского. См.: Е. Б. Рашковский. Введение: Человеческое измерение эпохи постмодерна - Постиндустриальный мир: центр, периферия, Россия. Сборник 4. Мировая культура на пороге XXI века М., 1999, с. 4 - 8; его же. Постмодерн: культурная революция или культурная кошрэволюция? Там же, с. 9 - 86.

² Г. Ф. Гегель. Наука логики, т. 2. М., 1971, с. 55 - 69 и др.

³ Цивилизации и культуры. Вып. 1. М., 1994, с. 31.

⁴ Подробнее см.: Я. Г. Шемякин. Европа и Латинская Америка: взаимодействие цивилизаций в контексте всемирной истории. М., 2001, с. 246 - 261.

стр. 63

⁵ См.: История литератур Латинской Америки: От древнейших времен до начала Войны за независимость. М., 1985; Quinientos años de historia, sentido y proyeccion. Mexico, 1991.

⁶ Я. Г. Шемякин. Указ. соч., с. 49 - 50.

⁷ Y. Shamiaikin. La civilizacion latinoamericana en el mundo en globalizacion. - Iberoamerica, 2007, N 4, p. 22 - 26.

⁸ Здесь и далее цитаты даются по 27-томному изданию: J. Marti. Obras completas. La Habana, 1963 - 1965.

⁹ Категория "цивилизации знаний" была обоснована в книге: Е. Б. Рашковский. Смыслы в истории..., с. 250 - 252.

¹⁰ Понятно, что ей предшествует первоначальное накопление и освоение фактического материала.

¹¹ Наряду с другими формами: индивидуальной, групповой, страновой, региональной.

¹² Что есть правило дедукции, в отличие от эмпирики, направляемой индукции и - шире - отличает научное мышление от обыденного.

¹³ Без чего нельзя демаркировать появления глобализации от воздействия контекста, что обычно смешивается, порождая гиперкритику глобализации.

¹⁴ Ее функционирования и развития.

¹⁵ Роль, которая порождена эволюцией человеческого универсума.

¹⁶ В этом плане интересна аналогия нашей концепции глобальности и идеи так называемых "куперовских пар", воплощающей единство свойств сверхпроводимости и сверхизоляции в разработках теоретического материаловедения.

¹⁷ Смотри идеи постнеклассической науки и так называемой "науки Нового времени".

- ¹⁸ Я. Г. Ш е м я к и н . Европа и Латинская Америка..., с. 246 - 261.
- ¹⁹ См.: И. В. К о н д а к о в . Введение в историю русской культуры. М., 1997, с. 56; Г. Д. Г а ч е в . Образ в русской художественной культуре. М., 1981, с. 64 - 66; Н. О. Л о с с к и й . Характер русского народа. Книга первая. М., 1990, с. 53.
- ²⁰ В. Н. И л ь и н . Эссе о русской культуре. СПб., 1997, с. 60.
- ²¹ См.: Я. Г. Ш е м я к и н . Указ. соч., с. 193 - 204.
- ²² Я. Г. Ш е м я к и н . Европа и Латинская Америка..., с. 315.
- ²³ Е. В. А н и ч к о в . Язычество и Древняя Русь. СПб., 1914, с. XXXIII.
- ²⁴ Н. А. Б е р д я е в . Истоки и смысл русского коммунизма. М., 1990, с. 67; И. В. К о н д а к о в . Указ. соч., с. 29 - 30; А. С. А х и е з е р . Россия: критика исторического опыта, М., 1991, т. 1, с. 19 и др.
- ²⁵ О. Р а z . El laberinto de la soledad. Mexico, 1981, p. 47 - 48, 57 - 58, 81 - 134; Л. С е а . Философия американской истории. М., 1984, с. 176 - 185 и др.; Я. Г. Ш е м я к и н . Указ. соч., с. 250 - 251; 296 - 299.
- ²⁶ А. К а р п е н т ь е р . Мы искали и нашли себя. Художественная публицистика. М., 1984, с. 113.
- ²⁷ Там же, с. 111.
- ²⁸ Там же, с. 112.
- ²⁹ Г. Р е в з и н . Очерки по философии архитектурной формы. М., 2002, с. 39.
- ³⁰ Там же, с. 46.
- ³¹ Там же, с. 116.
- ³² Там же, с. 116 - 117.