

Парадокс как когнитивная основа цивилизационного исследования. К вопросу о роли предпосылочного знания

Я.Г.ШЕМЯКИН*

*Шемякин Яков Георгиевич – доктор исторических наук, главный научный сотрудник Института Латинской Америки РАН. Адрес: 115035, Москва, Большая Ордынка, д. 21.
E-mail: shemyakin3@gmail.com

В статье анализируется одна из самых спорных проблем цивилизационного исследования – проблема так называемого предпосылочного знания. Автор выдвигает тезис, согласно которому главные трудности, возникающие в ходе такого исследования, обусловлены тем, что его когнитивной основой стал логический парадокс, в наибольшей мере проявляющийся именно в сфере предпосылочного знания. Он исследует содержание данного понятия и полемизирует с мнением, сторонники которого сводят его функцию к роли априорных предпосылок научного исследования, выводя сам этот тип знания за пределы науки. В противоположность такому подходу обосновывается точка зрения, согласно которой предпосылочное знание – важнейшее орудие научного исследования, основанное на одновременном использовании двух основных применяемых человеком интеллектуальных стратегий – “правополушарной” (ориентированной на познание мира посредством целостных образов) и “левополушарной” (ориентированной на аналитическое расчленение объекта исследования) при очевидной правополушарной доминанте. Предпосылочное знание, будучи положено в основу процесса цивилизационной самоидентификации, играет важнейшую, но крайне противоречивую роль в межкультурном взаимодействии, выступая одновременно и обязательным условием (в любом случае), и (достаточно часто) препятствием на пути осуществления диалога культур.

Ключевые слова: парадокс, цивилизационное исследование, предпосылочное знание, “правополушарная” интеллектуальная стратегия, “левополушарная” интеллектуальная стратегия.

DOI: 10.31857/S086904990010797-8

Цитирование: Шемякин Я.Г. (2020) Парадокс как когнитивная основа цивилизационного исследования. К вопросу о роли предпосылочного знания // *Общественные науки и современность* № 4. С. 138–157. DOI: 10.31857/S086904990010797-8

Paradox as the cognitive basis of civilizational research. To the question of the role of background knowledge

YAKOV G. SHEMYAKIN*

***Yakov G. Shemyakin** – doctor of historical Sciences, chief researcher of the Institute of Latin America of the Russian Academy of Sciences. Address: 21 Bolshaya Ordynka, Moscow, 115035. E-mail: shemyakinx3@gmail.com

Abstract. The article analyzes one of the most controversial problems of civilizational research – the problem of so-called background knowledge. The author puts forward a thesis according to which the main difficulties arising in the course of such a research are due to the fact that its cognitive basis was a logical paradox, which is most evident in the sphere of background knowledge. Y.G. Shemyakin explores the content of this concept and polemics with the opinion, whose proponents reduce the function of background knowledge to the role of a priori prerequisites of scientific research, bringing this type of knowledge itself beyond the limits of science. In contrast to this, Y. Shemyakin justifies a point of view, according to which background knowledge is an essential tool in scientific research, based on the simultaneous use of two basic applied human intellectual strategies – "right-hemisphere" (focused on knowledge of the world through integral images), and "left-hemisphere" (focused on analytical dismemberment of the object of study) is the apparent right dominant. Being the basis of the process of civilizational self-identification, background knowledge plays an important, but extremely contradictory role in intercultural interaction, acting both as a prerequisite (in any case) and (quite often) as an obstacle to the implementation of the dialogue of cultures.

Keywords: paradox, civilizational research, background knowledge, "right-hemisphere" intellectual strategy, "left-hemisphere" intellectual strategy.

DOI: 10.31857/S086904990010797-8

Citation: Shemyakin Y.G. (2020) Paradox as the cognitive basis of civilizational research. To the question of the role of background knowledge. *Obshchestvennye nauki i sovremennost'*, no. 4, pp. 138-157. DOI: 10.31857/S086904990010797-8 (In Russ.).

Изучению цивилизаций в самых разных ракурсах, в том числе и попыткам теоретического осмысления специфики цивилизационных исследований, было посвящено в последние несколько десятилетий второго и третьего тысячелетий христианской эры такое количество работ, что ныне участники не прекращающейся бурной полемики по всем основным вопросам (начиная с исходного – определения содержания самого центрального понятия цивилизации), похоже, несколько устали от поисков нового обоснования своих позиций. Тем не менее количество публикаций по цивилизационной тематике явно не уменьшается. Она по-прежнему востребована повсюду в мире, особенно в основной, "незападной" части человечества.

Это обусловлено резким обострением ситуации столкновения двух качественно различных по своей онтологии, противоположно направленных процессов: глобализации и "мятежа исключений" [*Paz* 1986, p. 100–101], которые отнюдь не считают себя таковыми, более того – позиционируют себя как единственную подлинную реальность. Имеется в виду акцентировка, во многих случаях – гипертрофия таких черт своеобразия конкретных человеческих общностей самого различного характера, уровня и масштаба (этнических, религиозных, языковых, территориальных и т.д.), которые отличают их от всех остальных человеческих сообществ. Самыми масштабными из них являются цивилизации. Подобная ситуация заставляет вновь и вновь обращаться к переосмыслению основ знания о цивилизациях.

* * *

Собственный исследовательский опыт привел меня к убеждению, что главные трудности цивилизационного исследования обусловлены самим его характером – тем, что его когнитивной основой является парадокс. Согласно Новой философской энциклопедии, логический парадокс – это “рассуждение либо высказывание, в котором, пользуясь средствами, не выходящими (по видимости) за рамки логики, и посылками, которые кажутся заведомо приемлемыми, приходят к заведомо неприемлемому результату” [Новая... 2010, с. 194]. Попробую, пользуясь этой логической схемой, охарактеризовать парадокс, лежащий в основе цивилизационного подхода как особого научного направления. Для этого необходимо вспомнить концепцию Вяч.Вс. Иванова, согласно которой каждый человек использует при решении основных интеллектуальных задач две совершенно разные стратегии. «Одна из них связана с использованием логически определяемых абстрактных, правильных грамматических и логических конструкций, отдельных деталей воспринимаемых предметов и построения их чертежных схем; у большинства нормальных людей она связана с левым полушарием головного мозга и оттого для краткости может называться “левополушарная”». Она носит “абстрактно-словесный” характер и реализуется прежде всего в текстах “отвлеченного или научного характера”. В противоположность этому, «“правополушарная” стратегия ориентирована на изучение реальности посредством “целостных образов”, а не на последовательность “дискретных символов”. Подобные образы дают “охват целостной картины мира, а не логические схемы, включающие лишь отдельные детали”» [Иванов 2009, с. 141, 143, 149].

Интересующий нас парадокс будет выглядеть, по-видимому, следующим образом. Цель цивилизационного исследования – познать общество как целостность научными методами. На познание объекта исследования как целостности ориентирована правополушарная стратегия. Наука же основывается на левополушарной стратегии, предполагающей аналитическое “расчленение” объекта изучения. Следовательно, изучение цивилизации научными методами невозможно. Вывод “заведомо неприемлемый”, хотя по сути именно так и рассуждают все противники цивилизационного подхода. Косвенное (но оттого не менее убедительное) подтверждение тому – сам факт, что попытки познать цивилизационную действительность научными методами предпринимаются постоянно. Значит, сохраняется потребность в этом виде исследований. И потребность настоятельная, учитывая ту ситуацию в мире, о которой было сказано выше.

В этой связи сразу же следует отметить, что автор данной работы не претендует на открытие новых горизонтов. Скорее, речь идет о том, чтобы более четко обозначить контуры одной из самых спорных проблем цивилизационного исследования, а именно – проблемы так называемого предпосылочного знания, в котором охарактеризованный парадокс проявляется наиболее явно. Особо отмечу, что здесь крайне трудно сказать что-то действительно новое по сравнению с теми выводами и наблюдениями, уже сделанными ранее самыми различными исследователями. Как однажды заметил К. Гирц, новое исследование в антропологии “не стоит на плечах предшествующего, а как бы бежит рядом, состязаясь” (цит. по [Чеснов 2014, с. 145]). По-моему, этими словами вполне адекватно описывается и ситуация в современной цивилиологии.

Предпосылочное и научное знание: проблема соотношения

Предпосылочное знание давно стало предметом пристального внимания многих мыслителей и ученых. Достаточно вспомнить имена М. Вебера, Э. Гуссерля, классиков школы Анналов, прежде всего М. Блока, И. Лакатоса и многих других (см. [Ионов 2007^a]).

По моему мнению, особенно большой вклад в исследование этой темы внес М. Хайдеггер, создавший учение о так называемом “начальном понимании” (“предпонимании”, “допредикативном понимании”) [Heidegger 1960, p.147, 149, 152]. Раскрывая структуру изначального понимания как эмоционально-волевую, “практическую”, Хайдеггер подчеркивает, что бытие всего сущего непосредственно открыто человеку в отнесенности к его намерениям (возможностям), а не в чистом незаинтересованном созерцании... Теоретическое отношение к вещам вторично, производно от “понимания”. Подобное “экзистенциальное понимание”, дорефлективное и допредикативное, совершается не на уровне сознания, а есть “сам способ бытия человека”. Подобное понимание “первично” и является основой всего процесса теоретического познания, “вторичного” по отношению к нему. Область “предпонимания” (фактически, это аналог “предпосылочного” знания) – это совокупность всех видов человеческой практики в повседневной жизни [Гайденок 1997, с. 370–372]. Ее непосредственной экзистенциальной основой является стихия языка – та сфера, “в которой наиболее непосредственно и адекватно выражается предпонимание” [Гайденок 1997, с. 373].

Из исследователей последних десятилетий XX – начала XXI вв. нельзя не упомянуть Ю. Остерхаммеля, Э. Саида, В. Вжосека [Osterhammel 1988; Саид 2006; Вжосек 2010; Вжосек 2012]. Думаю, особо следует выделить в этом ряду Э. Гидденса с его концепцией “практической рефлексии” (“практического сознания”), созвучной размышлениям Хайдеггера. Согласно Гидденсу, всякое «действие становится возможным благодаря способности индивида к дискурсивной и практической интерпретации природы и причин своих поступков. При этом практическая рефлексия, как правило, не осознается субъектом, поскольку именно она “заключает в скобки” все те условия и конвенции... с помощью которых повседневное социальное взаимодействие становится реальностью... Благодаря практическому сознанию экзистенциальные параметры социального взаимодействия любого уровня рассматриваются в повседневной жизни как сами собой разумеющиеся его атрибуты» [Гидденс 1995, с. 100]. Этот цикл рассуждений заставляет вспомнить также высказанную еще в XIX в. мысль И. Бодуэна де Куртенэ о “бессознательном обобщении” как когнитивной основе всей практической деятельности человека [Бессознательное... 1978, с. 157].

В современных отечественных цивилизационных исследованиях этой проблематике не уделялось достаточного внимания. Единственное исключение – работы И. Ионов, в которых тема предпосылочного знания разрабатывалась весьма подробно [Ионов 2007; Ионов 2015; Ионов 2017]. Данная статья одновременно — и полемика и попытка развить некоторые его идеи.

* * *

Прежде всего у Ионов неясно определены границы смыслового поля концепта предпосылочного знания. Во-первых, это касается объема рассматриваемого понятия: он варьируется от понимания предпосылочного знания как совокупности неких моделей восприятия, формируемых на подсознательном уровне психики, до историософских построений (тоже, впрочем, априорных, опирающихся на те же, заложенные в основание культурной системы модели восприятия). Не вполне ясен и вопрос о содержании рассматриваемого понятия. У Ионов отчетливо проявляется тенденция противопоставлять предпосылочное знание (“метафизическое”, “основанное на воображении”) научному знанию.

При этом предпосылочное знание, как правило, рассматривается как проявление цивилизационного сознания, трактуемого “ненаучным” на том основании, что оно “идентификационное” по своему характеру. Складывается впечатление, что для Ионов само стремление к самоидентификации, тем более – попытки обосновать это стремление, апеллируя к научным методам, является по сути своей вненаучным.

Правда, признается, что теории цивилизаций всегда опираются на определенную ценностную основу, без учета которой любое историческое исследование невозможно. У Ионова функция предпосылочного знания в рамках взаимодействия с научным (“фактуальным”, “рациональным”, “источниковым”) знанием сводится к роли его априорных предпосылок, формируемых в процессе самоидентификации. Подобные предпосылки необходимы, но само предпосылочное знание оказывается за рамками науки как таковой. Вот типичное суждение Ионова из его книги 2007 г., на мой взгляд, одного из лучших цивилизационных исследований за последние два десятилетия: “Ключевым становится вопрос о соотношении цивилизационного сознания (цивилизационной самоидентификации) и исторического знания, то есть *внеаучной* и *научной* составляющих цивилизационной мысли” [Ионов 2007^а, с. 478]. Данная линия достаточно последовательно проводится и в последующих его работах, хотя и с разной степенью жесткости (см. [Ионов 2015, с. 273, 283, 291; Ионов 2016, с. 32–53; Ионов 2017, с. 187, 191] и др.).

В этой связи прежде всего следует отметить, что уже само по себе противопоставление цивилизационного сознания и научного-исторического знания неправомерно. “Цивилизационное сознание” в том, что касается его содержания, – не что иное, как знание цивилизации о самой себе и о социокультурной и природной среде своего существования в совокупности всех его разновидностей – от самых глубоких слоев, скрытых в знаках естественного языка¹, вплоть до системы научного знания, в котором отражаются представления данной общности как об устройстве мироздания (в естественных науках), так и о самой себе и своем месте в мире людей (в социальных и гуманитарных науках, включая историю). Важнейшая составляющая процесса самопознания цивилизации – создание обобщающих, синтетических по своему характеру картин мира, представляющих собой концентрат духовного опыта данной исторической макрообщности. То знание, которое называют “предпосылочным”, лежит в основе подобных картин.

В любом случае, в концепции Ионова за цивилизационным предпосылочным знанием статус знания подлинно научного либо вообще не признается, либо (в лучшем случае) признается частично. Встает вопрос: почему? Анализ его текстов приводит к вполне определенному выводу: в основе процесса самоидентификации лежит стремление исторического субъекта обрести целостность. То есть идентичность. А это, как, по-видимому, считает Ионов, – определяющая черта не научного, а религиозного сознания [Ионов 2007^а, с. 96–97].

С такой постановкой вопроса я никак не могу согласиться. Прежде всего нельзя не отметить, что, постулируя внеаучный характер понятий целостности и идентичности, Ионов явно не учитывает сложность их содержания и связанные с этим различные трактовки этих понятий. Феномен идентичности нельзя в полной мере осмыслить, не учитывая ту интерпретацию этой проблемы, которую дал П. Рикер. Французский мыслитель четко определил два смысловых полюса, к которым тяготеет все многообразие трактовок данного феномена: идентичность как тождественность (*idem* по Рикеру, эта интерпретация предполагает неизменность того, что идентифицируется) и идентичность как самость (*ipse*, в данном случае, сохраняя неизменной собственную основу, оставаясь собой, та или иная общность или личность способны меняться) [Рикер 2008, с. 145 и др.]. Следует подчеркнуть: в культурно-исторической сфере идентичность – это всегда самость: даже в том случае, когда изменения происходят столь медленно, что не фиксируются сознанием (как это, по-видимому, происходило в самую длительную эпоху человеческой истории – в первобытности). Но они все же имеют место, ведь полная неизменность означала бы неизбежную гибель в силу неспособности адаптироваться к условиям существования, которые в любом случае не остаются неизменными (даже если они не меняются

¹ “... в каждом языковом знаке сохраняется несколько слоев знания” [Новая... 2010, с. 506].

в течение очень длительного времени). Впрочем, неизбежно и исчезновение общности, потерявшей собственное “лицо”, основу своей идентичности: она либо меняется столь кардинально, что перестает быть собой, трансформируясь в нечто совершенно иное, либо вообще распадается.

В реально существующих культурах всегда можно обнаружить оба полюса в трактовке идентичности. Но в зависимости от того, как решается ключевая экзистенциальная проблема соотношения традиционной и инновационной сторон культуры, “вектор конструктивной напряженности” (А. Ахиезер), то есть преобладающая ценностная ориентация, тяготеет к полюсу либо самости, либо тождественности. Точка зрения Ионова на феномен идентичности оправдана только в случае, если в данной конкретной общности полюс тождественности полностью подавляет полюс самости, практически исключая возможность изменений. Но такая ситуация вообще не характерна для тех культур, которые так или иначе, в той или иной степени, но сохранили жизнеспособность – даже в том случае, если традиционная сторона культуры в целом довлеет над инновационной, то есть если данная культура отличается очевидным преобладанием архаики.

Одна из характерных особенностей работ Ионова в последние годы – особая акцентировка значимости направления так называемой “перекрестной истории” [Ионов 2014^a; Ионов 2014^b; Ионов 2018, с. 254–255]. Многие разработки представителей данного направления действительно внесли значительный вклад в понимание происходящих в современном мире процессов. Тем не менее не могу не отметить, что для них в целом оказалась типична абсолютизация одной из реально наличествующих сторон мирового исторического процесса – изменчивости.

Именно она выдвинулась на первый план в последние десятилетия – в ситуации, когда вся планета вошла в переходное, “пограничное” состояние. Однако к этой стороне происходящие в “мире людей” процессы не сводятся. Сохраняется и противоположная константа мировой эволюции – качество устойчивости реально существующих социальных систем. Как мне представляется, для Ионова также характерна абсолютизация именно начала изменчивости при явной недооценке константы устойчивости. Это, конечно, не случайно. Та же тенденция ярко проявилась, например, у В. Земскова, крупного ученого, выдающегося латиноамериканиста и автора интереснейших работ по сравнительному изучению цивилизаций (прежде всего российской и латиноамериканской) [Земсков 2015, с. 137, 168–174]. Сложившаяся в мире ситуация, несомненно, побуждает к абсолютизации начала изменчивости. И тем не менее, по моему убеждению, не следует поддаваться этому “давлению реальности”.

Что обуславливает устойчивое сохранение социокультурной системы вопреки всем бурям истории? Да, она не может возникнуть и развиваться вне контекста взаимодействия, того бесконечного количества пересечений всего и вся, о котором так много толкуют сторонники “перекрестной” истории [Вернер, Циммерманн 2007, с. 59–90]. Но статья **субъектом** взаимодействия она может лишь в случае обретения целостности, то есть идентичности. Если есть целостность, есть система. Если она нарушена, система вступает в полосу кризиса. Если целостность полностью утеряна, система распадается.

Необходимо иметь в виду, что в термин “целостность” может вкладываться разное содержание. Так, В. Топоров, к примеру, различал “динамическую” и “статическую” целостность [Топоров 2010, с. 279]. По-видимому, необходимо различать целостность системы и целостность процесса. Любая цивилизация может быть рассмотрена и как система, и как процесс постоянного воспроизводства избранных той или иной общностью форм жизнедеятельности, то есть, иными словами, постоянно возобновляющейся самоидентификации. Оба “лика” целостности взаимно обусловлены: если не сохраняется целостность процесса (то есть способно одновременно к воспроизведению определяющих неповторимость культурно-исторического облика инвариантных черт структуры

и к своевременному внесению в нее необходимых изменений), то не может сохраниться и целостность системы. С этой точки зрения обретение целостности (то есть идентичности) означает как обретение системного единства (общности или личности), так и способность изменять то, что необходимо для полноценного функционирования системы. В этом плане трактовка представлений о “системности” и “организмичности” локальных цивилизаций как “эссенциалистских” и “структуралистских”, а потому подлежащих преодолению в целях достижения адекватности научного анализа [Ионов 2015, с. 283] никак не может быть принята.

Оба выделенных выше “лика” целостности отчетливо проступают у Э. Гидденса, который расширил концептуальное поле данной проблематики, связав понятия целостности и идентичности с понятиями “онтологической безопасности” и “доверия”. По его словам, «практическое сознание образует эмоциональную и когнитивную основу чувства онтологической безопасности, поскольку оно постоянно снимает экзистенциальную напряженность, связанную с пространственными характеристиками, непрерывностью и самоотжественностью предметного мира, субъектов социальных отношений и идентичности “Я”... Стержень онтологической безопасности служит чувство доверия, формирующееся в онтогенезе, или то, что Э. Эриксон называл “базовым доверием”. Базовое доверие – это “ткань защитного кокона”, без которого невозможны ни самоидентификация личности (то есть разделение “Я” и “не Я”), ни отношения с внешним миром» [Гидденс 1995, с. 100].

Понятие онтологической безопасности, по Гидденсу, включает “базовые экзистенциальные параметры самости и социальной идентичности” [Гидденс 2005, с. 499]. Причем, как справедливо подчеркивала, анализируя концепцию британского социолога, О. Елфимова, “доверием могут облекаться либо люди, либо абстрактные системы”, под которыми понимаются самые различные “символические знаковые системы” [Елфимова 2012, с. 38]. Развивая эту мысль, польский социолог П. Штомпка отмечал, что доверие может проявляться и в отношении к социальным системам. Подобного рода “системное доверие” создает ощущение “экзистенциальной безопасности”, поскольку “основано на убеждении в эффективности... справедливости общественно-политической системы или строя, в котором мы живем” [Штомпка 2008, с. 328–329, 343].

Эти слова могут быть в полной мере отнесены и к цивилизационной системе в целом, одной из подсистем которой выступает политическая организация общества (подсистема “целелеполагания” или “целестроения”) по Т. Парсонсу [Parsons 1964; Parsons 1969; Parsons 1977; Парсонс 1965; Парсонс 2002].

Живое, пульсирующее ядро любой цивилизационной системы – человеческая личность. Поэтому принципиально важна мысль Гидденса о том, что чувство доверия «является источником “целостности самоотжествленного “Я”» [Гидденс 1995, с. 151]. Причем «самоидентичность не является раз и навсегда данным набором личностных черт и склонностей, проявляемых в индивидуальной системе действий. Тожество “Я” постоянно создается и поддерживается путем личностной саморефлексии» [Гидденс 1995, с. 101]. В современных условиях “позднего” или “высокого” модерна “Я” представляет собой “рефлексивный проект”, за который отвечает сам индивид. “Мы являемся тем, что мы сами создаем”, поэтому “понимание себя подчинено более фундаментальной задаче построения и реконструкции целостного чувства идентичности” [Giddens 1991, p. 75]. В условиях характерного для “позднего модерна” “климата риска” “у нас нет другого выбора, кроме постоянного выбора”, поэтому индивидуальное “Я” вынуждено определить свой жизненный стиль или “более или менее целостный набор используемых практик” [Giddens 1991, p. 81].

Олицетворяемые понятиями “онтологической безопасности” и “базового доверия” “уверенность людей в преемственности их самоидентификации и в постоянстве окружающего социального и материального мира, в котором они действуют” [Елфимова 2012,

с. 36] может возникнуть только в случае, если человек обрел смысл своего существования. Именно тогда появляется “зона доверия” к господствующим социальным и культурным нормам, без которого цивилизационная система не способна обрести целостность и которое является, таким образом, важнейшим средством социальной саморегуляции.

* * *

В основе логики противопоставления научного и предпосылочного, основанного на внутреннем импульсе к обретению идентичности, знания лежит непонимание (или, как минимум, серьезная недооценка) специфики гуманитарного дискурса. В основе любого процесса цивилизационной идентификации лежит отождествление с символами, в которых в концентрированном виде выражается подход той или иной человеческой макрообщности к решению ключевых проблем – противоречий человеческого существования. Эти символы коллективной идентичности, как правило, интенсивно эмоционально окрашены. В основе своей полноценное цивилизационное исследование – прежде всего работа с подобными символами, что предполагает, как мне уже приходилось писать [Шемякин 2014, с. 42–44], сочетание тех двух основных применяемых человеком интеллектуальных стратегий, о которых говорилось выше: “право-” и “левополушарной”. Причем в работе с символами определяющей является правополушарная стратегия. И то, что она нацелена на познание объектов изучения в их целостности, – отнюдь не основание для отрицания ее статуса как одного из необходимых орудий научного исследования.

Как совершенно справедливо подчеркивал С. Аверинцев, “надо будет признать симвонологию не ненаучной, но *инонаучной* формой знания, имеющей свои внутренние законы и критерии точности” [Аверинцев 1972, с. 828]. На сформулированное Аверинцевым понимание симвонологии как особой формы научного знания опирался при создании своей теории символа М. Бахтин. Об этом я писал много и подробно [Шемякин 2014, с. 43–47]. Позволю себе, чтобы не нарушить цельность изложения, снова процитировать некоторые из его высказываний и в связи с этим повторить некоторые из тех выводов, которые мною были сделаны.

Прежде всего следует отметить, что Бахтин определенно распространил вывод Аверинцева на все гуманитарные науки и в этой связи обосновал его мысль о том, что здесь действуют иные критерии точности, чем в естественных науках: “В какой мере можно раскрыть и прокомментировать смысл (образа или символа)? Только с помощью другого (изоморфного) смысла (символа или образа). Растворить его в понятиях невозможно... Может быть либо относительная рационализация смысла (обычный научный анализ), либо углубление его с помощью других смыслов... Истолкование символических структур принуждено уходить в бесконечность символических смыслов, поэтому оно и не может стать научным в смысле научности точных наук” [Бахтин 1986, с. 382]. Однако подобное истолкование является таковым “в смысле научности” гуманитарного знания, поскольку “предмет гуманитарных наук - выразительное и говорящее бытие. Это бытие никогда не совпадает с самим собою и потому неисчерпаемо в своем смысле и значении” [Бахтин 1997, с. 8]. В силу этого “критерий здесь не точность познания” (в смысле естественно-научном), “а глубина проникновения” [Бахтин 1997, с. 7].

В связи с этим я отмечал: «Учитывая, что исследователь всегда сам принадлежит той или иной традиции, на определенном уровне (и в определенном ракурсе) полноценное цивилизационное исследование – это не что иное, как диалог символических систем различных человеческих миров. И в данном контексте в основу такого исследования в процессе осуществления “правополушарной” стратегии может и должна быть положена бахтинская “диалогика”» [Шемякин 2014, с. 44].

Интересно отметить, что выводы Бахтина очень созвучны мысли Хайдеггера о том,

что “математика не строже истории, а только уже в отношении охвата релевантного для нее онтологического фундамента” [Heidegger 1960, p. 153]. Разумеется, чтобы прийти к такому заключению, необходимо “отбросить укоренившийся предрассудок историков, побуждающий их ориентироваться на естественно-научное познание и рассматривать его как образец также и для гуманитарных наук” [Гайденко 1997, с. 373].

Предпосылочное знание как общее основание противоречия веры и рации

Наиболее значимую часть мира символов составляют символы религиозные. Поэтому, по моему убеждению, вопрос о роли предпосылочного знания должен рассматриваться также и в контексте проблемы соотношения веры и рации как двух основных способов духовно-практического освоения мира человеком. Они являют собой дуальную (бинарную) оппозицию, которая представляет собой одну из основ человеческой культуры. Отношение веры и рации – это отношение противоречия. Важно, однако, понимать характер этого противоречия.

Прежде всего упомянутое отношение не есть противоречие веры и *разума*: ведь в переживании и тем более в попытках осмысления веры человек проявляет себя именно как разумное существо. “Противоречие веры и рации не следует также трактовать как противоречие веры и *знания*; прежде всего потому, что вера неотделима от знания, хотя и особого типа: целостного знания о мире, полученного внелогическим путем. Рации же представляет собой принципиально иной, логический, дискурсивный тип знания” [Шемякин 2007, с. 78].

Подобная позиция получила подтверждение в недавно увидевших свет работах специалистов. К примеру, Т. Радбиль отмечает, что, “с одной стороны, вера выступает как особое интенциональное состояние, противоположное знанию, основанному на рациональных началах... Однако с другой стороны, вера выступает и как особый тип знания, иррационального, не основанного на логической аргументации...” [Радбиль 2019, с. 30].

Хотя вера и рации – альтернативные пути познания и освоения мира человеческим духом, между ними нет антагонизма. В данном случае для понимания характера их соотношения полезно обратиться к диалектической логике Г. Гегеля. Если сформулировать проблему в гегелевской терминологии, противоречие веры и рации имеет общее основание, что и является предпосылкой возможного его разрешения. И это общее основание – не что иное, как знание человека о мире и о себе (пусть и разных типов), которое, в свою очередь, неотделимо от творческого воображения, без которого невозможны ни вера, ни рации.

Обобщая материалы исследований (и свои, и коллег), я пришел к выводу, что предпосылочное знание и есть то общее основание, соединяющее полюса веры и рации. Подчеркну еще раз: их единство – это единство противоречия. Данное противоречие – источник развития человеческого духа. Но оно может играть такую роль лишь в том случае, если наличествует определенный баланс, оптимум соотношения веры и рации, достижимый лишь при условии установления равновесия между ними, лежащего в основе онтологического равновесия в целом и, тем самым, являющегося обязательным условием нормального функционирования цивилизационной системы. Если же одна из сторон противоречия подавляет другую, равновесие нарушается, «само противоречие становится слабо выраженным, “свертывается”, источник развития либо вообще “пересыхает”, либо творческий напор существенно ослабляется» [Шемякин 2007, с. 78–79]. Предпосылочное знание, которое по самому своему характеру представляет собой зону взаимодействия веры и рации, – той сферы, где возможен (и действительно происходит) поиск оптимального соотношения этих полюсов духовного космоса.

“Ценностная рациональность”: ментальная основа предпосылочного знания

Логика противопоставления предпосылочного и научного, рационального знания основана на вполне определенном понимании последнего. А именно – на той научной парадигме, сформировавшейся в ходе научной революции XVII–XIX вв., которую принято называть “ньютонической”. Возникшая в эту эпоху новоевропейская наука – наиболее полное воплощение того типа рациональности, которую М. Вебер характеризовал как “формальную”. Как справедливо отмечала П. Гайденко, “формальная рациональность” – рациональность как самоцель [Гайденко 1990, с. 23–24]. Рацио замкнут в рамках подобного типа мышления на себя, что исключает возможность установления сколько-нибудь прочной взаимосвязи (пусть и противоречивой) с противоположным полюсом духовной жизни – верой.

Хотя в духовном космосе Запада всегда существовали и иные, альтернативные “формальной рациональности” разновидности рацио, именно она определила главные черты исторического облика “фаустовской” цивилизации в эпоху модернизации. Данный тип рациональности, начиная с эпохи научной и промышленной революции и создания мирового капиталистического рынка повсюду на планете, осуществляет мощную духовную экспансию. Однако ни на одном из этапов истории этот тип рацио не мог подавить иные виды рациональности, опирающиеся на духовное наследие неевропейских цивилизаций. При всей огромной разнице между конфуцианской рациональностью Китая, индуистской рациональностью Индии, иберокатолической рациональностью Латинской Америки, рациональностью ислама, особенно ярко проявившейся в суфийской традиции попытками обосновать особый “африканский” тип мышления в рамках концепции “убунту” в Южной Африке, православным рацио России, опирающимся на византийское наследие (этот список примеров можно было бы продолжить, здесь названы лишь основные) (подробнее см. [Шемякин 2015, с. 28–38]), все они принадлежат к одному типу. Используя точную формулировку Вебера, этот тип можно охарактеризовать как “ценностную” рациональность. И она качественно отличается от рациональности формальной.

Если обобщить выводы самого Вебера и представителей “веберовского ренессанса” 1970–1980-х гг., то можно выделить три определяющие характеристики этого типа рацио (см. [Шемякин 2007, с. 89–90; Шемякин 2008, с. 133; Шемякин 2015, с. 37]): “всеобщую калькулируемость” – убеждение в том, что количественная характеристика любой вещи (явления, процесса) является ее исчерпывающей характеристикой, никакие качественные определения не имеют значения; “всеобщую познаваемость” – раз все можно сосчитать, то все можно познать, не может быть ничего непознаваемого, есть лишь еще не познанное человеком, нет никаких тайн, в принципе недоступных человеческому разуму, – “мир расколдован” [Вебер 1990, с. 714]; “всеобщую управляемость” – полностью “просчитанный”, познаваемый мир управляем, по меньшей мере в части, доступном воздействию человека.

В отличие от этого “ценностная рациональность” придает ключевое значение качественным характеристикам объектов познания и деятельности *homo sapiens*. В рамках этого типа мышления всегда присутствует представление о высшей цели, стремление к которой в конечном счете только и придает смысл формально-логическим процедурам. И что самое главное, этот тип рациональности не замкнут на себя, а потому открыт для поиска путей создания каналов коммуникации с противоположным полюсом духовного космоса – верой.

Предпосылочное знание во всех его разновидностях во многом формируется на базе именно этого типа рацио, опирающегося на собственное духовное наследие тех или иных неевропейских цивилизаций. Разумеется, духовная реальность этих цивилизаций отнюдь не свободна от мощного воздействия “формальной рациональности”. Она представляет собой поле крайне напряженного и крайне противоречивого взаимодействия данно-

го типа рациональности с местными разновидностями “ценностной рациональности”. Это касается в полной мере и сферы предпосылочного знания, в рамках которой подобное взаимодействие отличается особенно высокой степенью напряжения.

Учитывая сказанное выше, следует в то же время иметь в виду, что “ценностной” рациональности свойственны свои ограничения. Главное из них – принципиальное допущение возможности воздействия внерациональных мотиваций и факторов на человеческий разум. И хотя это неизбежно означает ограничение познавательных возможностей “левополушарной” стратегии, на мой взгляд, этот недостаток вполне может быть компенсирован возможностью установления оптимального соотношения рацио с полюсом веры и, следовательно, с соответствующей цивилизационной традицией.

Наконец, рассматривая эту проблематику, необходимо иметь в виду, что общая ситуация в мировой науке, начиная с последних десятилетий XX в., определяется процессом смены общенаучных парадигм. Старая парадигма, воплощенная в “ньютоновской” науке, сложившейся в XVII–XIX вв. отличалась (по И. Пригожину и Э. Тоффлеру) характеризуется следующими определяющими чертами: утверждение принципа однозначной запрограммированности развития изначально определенными условиями; механистическая картина мира; исключение фактора случайности, в том числе – отрицание альтернативности и многовариантности человеческой истории. Для новой, “пригожинской”, парадигмы характерны: переосмысление понятия причинности; признание чрезвычайно важной роли фактора случайности; отказ (для большинства случаев) от принципа однозначной запрограммированности результатов развития начальными условиями и (что самое важное для гуманитарной сферы) – включение в систему объяснения реальности представления об альтернативности и многовариантности развития подавляющего большинства систем, в том числе человеческих обществ (в рамках концепции “точки бифуркации”) [Пригожин, Стенгерс 1986, с. 14–16, 28–29, 226–227, 269].

Цивилизационный подход как особое научное направление вполне вписывается в “пригожинскую” парадигму, поскольку именно в его рамках стало возможным дать научное объяснение явлений альтернативности и многовариантности человеческой истории, опираясь на совместное использование двух неоднократно упоминавшихся основных стратегий решения интеллектуальных задач. “Пригожинская” парадигма, будучи основана на общенаучном принципе дополнительности Н. Бора [Бор 1959, с. 42], включает (в рамках признания многовариантности путей эволюции человеческих сообществ) возможность существования разных видов логики, разных способов самовыражения человеческого духа, разных путей познания, в том числе и научного. Жесткое противопоставление научного, рационального и предпосылочного знания, по моему убеждению, противоречит духу “пригожинской” парадигмы.

“Тринитарная” логика великих каппадокийцев: краеугольный камень православного типа ценностной рациональности

Наиболее значимым вариантом ценностной рациональности в духовном космосе российской цивилизации является тот, который опирается на наследие великих каппадокийцев (Василий Великий, Григорий Нисский, Григорий Богослов), которые сформулировали принципы соотношения трех лиц Св. Троицы: единосущность, равночестность (то есть признание их полного равенства), неслиянность (признание полноценности, бытийной полноты существования каждого из лиц как неповторимого, не сводимого к двум другим) и нераздельность (наличие общей глубинной основы). В данном случае, как показал Г. Померанц, был выработан особый тип мышления – “иконологическое” или “тринитарное”, преодолевающее формальную логику Аристотеля, которая была исходным пунктом процесса формирования “формальной рациональности” и ее истори-

ческой основой [Померанц 1995^а, с. 552–553]. Померанц выдвинул концепцию, согласно которой в категориях единственности, равенственности, неслиянности и нераздельности “можно мыслить не только единство Бога и человека, но и единство разных вер и культур, не стирая их логически несовместимых различий” [Померанц 1995^а, с. 563].

Традиция великих каппадокийцев активно развивается представителями творческого направления современной православной мысли. Так, С. Чурсанов особо подчеркивал, что “утверждение в святоотеческом учении о Пресвятой Троице полноты ипостасных различий наряду с полнотой природного единства означает надделение высшим онтологическим статусом не только *единства*, но и *различий*. Для православной богословской антропологии особенно важно то, что святые отцы относят такое понимание ипостасных различий и к божественным Лицам, и к человеческим личностям” [Чурсанов 2016, с. 107].

Утверждение “равночестности” и “неслиянности” различных вер и культур означает признание за каждой из них права на собственную трактовку человеческой природы, а значит, и на собственный вариант логики, в рамках которой обосновывается эта трактовка. Закономерно задать вопрос: как соотносится “тринитарная” логика с предпосылочным знанием в российском цивилизационном космосе? Автор этих строк пришел к выводу, что есть основание говорить об усвоении главного внутреннего содержания данной логики на уровне “культурного бессознательного”. Доказательство этого – свойственное в целом российской цивилизационной традиции (как, впрочем, и всему социокультурному “пограничью”, особенно очевидны здесь параллели с Латинской Америкой) решение проблемы “Другого”.

Образ “Другого” – неотъемлемая часть любого процесса идентификации. Через сопоставление с ним утверждается собственная идентичность. Для великих “классических” цивилизаций Востока и Запада² типичны “исключающие” дискурсы, суть которых сводится к следующему. “Другой” – неотъемлемая часть осуществляющей самоидентификацию цивилизации, но лишь в качестве реальности, абсолютно ей чуждой, занимающей вследствие этой чужеродности неизмеримо более низкое место, чем ей отведено в иерархии бытия (“варвары” в противоположность “эллинам” и продолжающие эту тенденцию дискурсы в истории Запада [Фергюсон 2014], “варвары”, противопоставляемые “Срединной империи” как образцу организации человеческого общества в истории Китая, “дар-аль-харб” – еще не подвластная нормам истинной веры “территория войны”, то есть все мусульмане в истории исламского мира)³.

В отличие от этого в цивилизационном “пограничье”, в том числе российском, “Другой” воспринимается (причем вне зависимости от отношения к нему) как неотъемлемая часть собственного жизненного пространства, он включен в собственный мир каждого из участников взаимодействия. Такое положение – результат “бессознательного обобщения” [Бессознательное... 1978, с. 157] практического опыта общения представителей самых разных традиций на протяжении жизни многих поколений⁴. В российском случае это общение происходило в общих исторических рамках православного духовного космоса. В свете этих соображений думаю, что в цивилизационном “пограничье” предпосылочное знание играет особенно важную роль и вряд ли правомерно говорить о том, что повышенное внимание к нему – недостаток отечественной традиции цивилизационных исследований [Ионов 2007^а, с. 72].

² Во всяком случае, для западной, китайской и исламской. В случае с индо-буддистской “субэкуменой” (Померанц) ситуация более сложная, требующая особого рассмотрения, которое в данном случае невозможно ввиду ограниченности объема статьи.

³ О некоторых основных связанных с этой темой сюжетах см. [Шемякин 1994].

⁴ Впечатляющий набор примеров, иллюстрирующих эти утверждения на российском материале, см. в [Алексеев, Алексеева, Зубков, Побережников 2004; Мухаметджанова 2015].

Уровни структуры предпосылочного знания: от глубин “культурного бессознательного” к борьбе “ключевых метафор”

Хотелось бы обратить внимание на условность употребляемых терминов. Предпосылка появления той разновидности знания, которая стала предметом анализа в данной статье, – сам факт реального существования цивилизации. В этом смысле оно в принципе тоже может быть названо “фактуальным”, поскольку основывается на этом факте. Разумеется, такая позиция предполагает признание того, что цивилизация – не конструкт сознания исследователя, но прежде всего реальность человеческой истории⁵.

Первичная основа предпосылочного знания – усвоение самого факта существования той общности, к которой принадлежит тот или иной индивид и в связи с этим факта его принадлежности к данной общности. Это коренящееся в “культурном бессознательном” и приобретаемое в процессе социализации знание – источник того “ментального импульса”, о котором писал Вжосек: «Под “ментальным импульсом” я понимаю исторически оформленный мыслительный автоматизм, то есть мышление, продвигающееся таким образом, как если бы его предпосылкой было определенное воображение. Если данная предпосылка принимается за мыслительную данность, определяющую дальнейший ход мышления и действия, то она в полной мере заслуживает названия “ментальный импульс” и является не поддающимся рефлексии “безусловным рефлексом”. Если не она является сознательно принятым принципом, то она представляет собой просто в своем роде сознательный (“интеллектуальный”, “эпистемологический”) выбор» [Вжосек 2012, с. 147].

То есть у Вжосека одна и та же предпосылка (“определенное воображение”) может существовать как в бессознательной сфере, так и “всплывать” на уровень сознания. На этом этапе формируется та или иная интерпретация первичного факта существования общности. Принятие подобной интерпретации означает выработку того или иного подхода к решению ключевых проблем-противоречий человеческого существования. То есть, формирование духовно-ценностной основы цивилизации. Избранный подход закрепляется, в свою очередь, в соответствующих ценностных ориентациях поведения, определяющих все виды социальной практики и в создании определенной картины мира, в основе которой лежит представление цивилизации о себе самой и об окружающей ее действительности (социальной и природной). Это представление кристаллизуется в тех или иных теориях цивилизации.

Интересную гипотезу эволюции цивилизационных представлений выдвинул тюменский ученый Р. Касимов, сформулировавший тезис о том, что эта эволюция может быть представлена как борьба “ключевых метафор”, главными из которых были и есть метафоры организма, механизма и текста. При этом “метафора понимается не как литературный троп или фигура речи, а как принцип мышления и способ интериоризации чувственного опыта” [Касимов 2019, с. 16] в полном соответствии с теорией метафоры Дж. Лакоффа и М. Джонсона, на которую он и опирается. Согласно этим авторам, “метафора пронизывает нашу повседневную жизнь, причем не только язык, но и мышление, и деятельность. Наша обыденная понятийная система, в рамках которой мы думаем и действуем, по сути своей метафорична” [Лакофф, Джонсон 2004, с. 25], метафорические концепты структурируют деятельность и могут создавать концептуальные поля. Согласно тюменскому ученому, “теории цивилизаций структурированы как системные концептуальные области на основе метафорических презумпций” [Касимов 2019, с. 17]. В этом контексте упомянутые “ключевые метафоры” — это “предструктуры знания”, называемые Х. Уайтом “префигурациями”. Префигурация определяется как “глубин-

⁵ Мне уже приходилось подробно обосновывать свою позицию по этому вопросу [Шемякин 2014, с. 30–36].

ное структурное содержание” объектов познания, служащее “некритически принимаемой парадигмой” исторического объяснения [Уайт 2002, с. 7–9; Касимов 2019, с. 16]. Иными словами, “органическая”, “механическая” и “текстовая” префигурации также принадлежат сфере предпосылочного знания.

В определенном ракурсе эволюция цивилизационных теорий действительно может быть представлена как борьба упомянутых ключевых метафор. Впрочем, ни одна из них не может дать исчерпывающего представления о цивилизационной реальности: каждая позволяет “высветить” разные стороны этой реальности. Цивилизация может быть представлена и как организм (поскольку так или иначе является формой жизни), и как механизм (поскольку всегда предстает в одной из своих ипостасей результатом осуществления какого-либо человеческого замысла, предполагающего определенный подход к решению ключевых экзистенциальных проблем), что, в определенном ракурсе, может быть рассмотрено и как “конструирование”, и как текст (поскольку являет собой сверхсложную семиотическую систему).

Касимов использовал в своей работе так называемый “тропологический” метод, в рамках которого познание рассматривается “как процесс, имеющий метафорическую природу” [Касимов 2019, с. 16]. В свете всех этих соображений представляется очевидным, что при изучении метафорической реальности должны применяться обе основные интеллектуальные стратегии. Однако главным орудием исследования необходимым образом становится “правополушарная” стратегия.

Учитывая сказанное выше, можно сформулировать гипотезу о структуре предпосылочного знания. Судя по всему, оно может быть представлено как “айсберг”, основная, “подводная” часть которого скрыта в глубине “культурного бессознательного”, “надводная” же часть, так или иначе “освещенная” сознанием, – система взаимодействия выделенных Касимовым “ключевых метафор”.

Предпосылочное знание: фактор развития и блокирования межкультурного диалога

Одна из самых сильных сторон творчества Ионина – последовательное стремление дать подробное обоснование идеалу диалога различных человеческих сообществ. Но когда в этой связи затрагивается тема предпосылочного знания, как правило, проводится мысль о том, что оно зачастую превращается в препятствие для диалога. И это действительно происходит в тех случаях, когда входят в противоречие потребность в самоидентификации, воплощенная в предпосылочном знании, и потребность во взаимопонимании [Мухамеджанова 2015, с. 35]. Одной из ключевых становится в данном случае проблема так называемого “радикального перевода” [Куайн 2000, с. 43], то есть понимания смысла текста, рожденного в лоне иной традиции, отличающейся совершенно иными взглядами по всем коренным вопросам бытия *homo sapiens*.

По справедливой оценке И. Следзевского, данная проблема “превращается в условиях глобализации, обострения глобальных проблем и глобальных конфликтов в гигантскую по своим масштабам и значимости проблему культурной эквивалентности смыслов диалога” [Следзевский 2010, с. 138]. При контакте духовных реальностей, отличающихся противоположными подходами к решению ключевых вопросов человеческой экзистенции, предпосылочное знание действительно может стать (и, как показывает опыт, нередко становится) базой отторжения чуждых смыслов и тем самым – утверждения доминанты одной из трех главных разновидностей межкультурного контакта – противостояния⁶.

⁶ Об основных трех типах межкультурного контакта см., например, [Шемякин 2001].

Как показывает история последних десятилетий, для разрешения конфликта ценностей (как правило, тесно переплетющегося с конфликтом интересов) недостаточно просто провозгласить ценность диалога в качестве приоритетной. Совершенно недостаточно и тех решений, которые предложил западный мультикультурализм. В недавно увидевшей свет работе И. Семененко предложено интересное решение – перевод конфликта ценностей в плоскость конфликта интересов, то есть в область взаимодействия, в рамках которой есть больше возможностей апеллировать к рациональным мотивациям [Идентичность... 2017, с. 451–452]. Но и на этом пути возможно лишь временно смягчить столкновения “на почве последних вопросов” [Бахтин 1986, с. 198].

Несмотря на принятие практически всем мировым сообществом ценностей диалога и принципа равноправия всех его участников в качестве приоритетных, явно не удается избежать ситуаций, когда формальное провозглашение этих ценностей на практике оборачивается столкновением монологов участников межкультурного контакта. Встает вопрос: может быть, неудачи попыток практической реализации идеала диалога (достаточно вспомнить коллизии, связанные с наплывом иммигрантской волны в Европу, с, похоже, неизбывным арабо-израильским конфликтом, с относительно недавней историей распада СФРЮ) связаны, помимо прочего, с тем, что этот идеал получил все-таки недостаточное мировоззренческое обоснование? Так, на мой взгляд, до сих пор не оценена в полной мере (несмотря на, казалось бы, повсеместное формальное ее признание) практическая значимость бахтинской “диалогии”. По моему убеждению, наиболее последовательное развитие ее принципов нашло свое отражение в работах известного отечественного мыслителя, философа и востоковеда А. Смирнова. Формулируя свою концепцию, он обратился к наследию одного из великих представителей арабо-мусульманской культуры (говоря конкретнее, философии суфизма) Мухйи ад-Дин ибн Араби, 850-летие которого отмечалось в 2015 г.

По словам Смирнова, ибн Араби “дал теоретическое обоснование абсолютной веротерпимости... Его кредо можно сформулировать так: лишь то вероисповедание истинно, которое принимает истинность любого другого вероисповедания в качестве условия собственной истинности... Здесь признание истинности любого другого вероисповедания не просто допускается (в качестве уступки, добровольной или вынужденной), но включается как органическая часть в условие истинности собственного вероисповедания: усомниться в истинности хотя бы какого-то из других вероисповеданий значит неизбежно разрушить истинность собственного”. Основываясь на этой идее, Смирнов выдвигает свой вариант обоснования онтологического статуса начала многообразия: «Формула ибн Араби... замечательно проецируется на вопрос о том, каким может быть отношение к несомненному факту культурного многообразия. Попробуем перетолковать эту формулу так: лишь та культура истинна, логика которой требует признания истинности любой другой культуры в качестве условия собственной истинности. Не “допускает”, а именно требует. Это – формула логической все-истинности культур; не формула сведения их к некоей единой, найденной и зафиксированной, “общечеловеческой” истине, а формула, утверждающая собственную, нередуцируемую логическую истинность любой из культур» [Смирнов 2015, с. 6–7].

Что означает формула Смирнова о “логической все-истинности культур” применительно к теме предпосылочного знания? Очевидно то, что любое знание такого рода истинно уже в силу самого факта своего существования в качестве такового. Ибо признание истинности каждой культуры означает признание истинности тех ценностей, на которых она основывается. То есть речь должна идти не просто о признании (“в качестве уступки, добровольной или вынужденной”, говоря словами Смирнова) всех наличествующих разновидностей предпосылочного знания как значимой духовной и политической реальности, но и об утверждении права каждой культуры считать истинной собственную интерпре-

тацию человеческой природы и, следовательно, права на идентичность каждого из участников межкультурного диалога как необходимого условия самой возможности диалога.

Быть его полноправным участником может лишь тот, кто сохранил собственное культурно-историческое лицо, то есть собственную идентичность. Поэтому знание о своей идентичности – предпосылка, более того, обязательное условие диалога. Даже в том случае, если для начала такого диалога необходимо если не преодолеть, то, во всяком случае смягчить последствия столкновения по поводу “последних вопросов”. Это – едва ли не самая трудная из стоящих перед человечеством задач. Но если не будет найден тот или иной путь к ее решению, “мир людей” ожидает хаос и деградация.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Аверинцев С.С. (1972) Символ // Краткая литературная энциклопедия. Т. 7. М.: Советская энциклопедия. С. 828.
- Алексеев В.В., Алексеева Е.В., Зубков К.И., Побережников И.В. (2004) Азиатская Россия в геополитической и цивилизационной динамике XVI–XX веков. М.: Наука.
- Бахтин М.М. (1997) К философским основам гуманитарных наук // Бахтин М.М. Собр. соч. Т. 5: Работы 1940-х – начала 1960-х годов. М.: Русские словари. С. 7–10.
- Бахтин М.М. (1986) Эстетика словесного творчества. М.: Искусство.
- Бессознательное: Природа, Функции. Методы исследования (1978) Т. III. Тбилиси: “Мецниереба”.
- Бор Н. (1959) Квантовая физика и философия // Успехи физических наук. Т. 67. Вып. 1. С. 37–42.
- Вебер М. (1990) Наука как призвание и профессия // Вебер М. Избранные произведения. М.: Прогресс. С. 707–735.
- Вернер М., Циммерманн Б. (2007) После компаратива: *histoire croisée* и вызов рефлексивности // *NAV Impregio*. № 2. С. 59–90.
- Вжосек В. (2010) Классическая историография как носитель национальной (националистической) идеи // Диалог со временем. Альманах интеллектуальной истории. Вып. 30. М.: URSS, Красанд. С. 5–13.
- Вжосек В. (2012) Культура и историческая истина. М.: Кругъ.
- Гайденко П.П. (1997) Прорыв к трансцендентному: новая онтология XX века. М.: Республика.
- Гайденко П.П. (1990) Социология Макса Вебера // Вебер М. Избранные произведения. М.: Прогресс. С. 5–43.
- Гидденс Э. (1995) Модерн и самоидентичность. // Современная теоретическая социология: Энтони Гидденс. Реферативный сборник. М.: ИНИОН РАН. С. 95–113.
- Гидденс Э. (2005) Устройство общества. Очерк теории структуризации. М.: Академический проект.
- Елфимова О.С. (2012) Концепт безопасности в современных западных социологических теориях // Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского. Серия социальные науки. №3. С. 35–41.
- Земсков В.Б. (2015) Цивилизационно-культурное пограничье – универсальная константа, энергетический источник и средство самостроения мирового историко-культурного процесса/ мировой литературы // Земсков В.Б. Образ России в современном мире и другие сюжеты. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив; Гнозис. С. 168–174.
- Иванов Вяч. Вс. (2009) До – во время – после // Иванов Вяч. Вс. Избранные труды по семиотике и истории культуры. Т. V. Мифология и фольклор. М.: Знак. С. 141–149.
- Идентичность: Личность, общество, политика. Энциклопедическое издание (2017) М.: “Весь мир”.
- Ионов И.Н. (2017) Естественно-научные и гуманитарные подходы к мировой истории // Реконструкции мировой и региональной истории: от универсализма к моделям межкультурного диалога. Под общ. ред. Л.П. Репиной. М.: Аквилон. С. 141–194.
- Ионов И.Н. (2014^b) Идеал цивилизации, его эмоциональная окрашенность и перекрестная история // *Цивилизация*. Вып. 9. М.: Наука. С. 58–83.
- Ионов И.Н. (2007^b) Истоки и структура цивилизационных представлений в Латинской Америке и России. Общее и особенное // *Латинская Америка*. №2. С. 96–109.
- Ионов И.Н. (2015) Мировая история в глобальный век. Новое историческое сознание. М.: Аквилон.

- Ионов И.Н. (2018) Модернизация и коммуникативная асимметрия // *Цивилизационные вызовы во всемирно-исторической перспективе*. М.: Аквилон. С. 233–255.
- Ионов И.Н. (2016) Проблемы современной макроистории. Статья 2. Память, идентификация и предпосылочное знание // *Диалог со временем*. Вып. 54. С. 32–53.
- Ионов И.Н. (2014^a) Связанная история: между двойной связной и отрицательной обратной связью // *Диалог со временем*. Вып. 46. С. 191–218.
- Ионов И.Н. (2007^a) Цивилизационное сознание и историческое знание: проблемы взаимодействия. М.: Наука.
- Касимов Р.Х. (2019) Локальные цивилизации в горизонте языка: метафора и интенциональность. Автореф. на соискание уч. степени докт. философ. наук. Тюмень: Тюменский государственный университет.
- Куайн У. (2010) Слово и объект. М.: Праксис; Логос.
- Лакофф Дж., Джонсон М. (2004) Метафоры, которыми мы живем. М.: Едиториал УРСС.
- Мухаметджанова Н.М. (2015) Современные цивилизационные процессы. Оренбург: ФГБОУ ВПО «ОГУ».
- Новая философская энциклопедия (2010) В 4 т. Т. 3. М.: Мысль.
- Парсонс Т. (1965) Общетеоретические проблемы социологии // Мертон Р.К., Блум Л., Коттрелл Л.С. (ред.). *Социология сегодня: Проблемы и перспективы*. М.: Прогресс. С. 25–67.
- Парсонс Т. (2002) О социальных системах. М.: Академический проект.
- Померанц Г.С. (1995^b) Выбор XXI века // Померанц Г.С. *Выход из транс*. М.: Юрист. С. 552–563.
- Померанц Г.С. (1995^a) Теория субэкумен и проблема стыковых культур // Померанц Г.С. *Выход из транс*. М.: Юрист. С. 338–345.
- Пригожин И., Стенгерс И. (1986) Порядок из хаоса: Новый диалог человека с природой. М.: Прогресс.
- Радбиль Т.Б. (2019) Вера как основа мировосприятия и миропонимания в русской языковой картине мира // *Лингвокультурологические исследования. Логический анализ языка. Понятие веры в разных языках и культурах*. М.: Гнозис. С. 23–35.
- Рикер П. (2008) Я-сам как другой. М.: Изд-во гуманитарной литературы.
- Саид Э.В. (2006) Ориентализм: Западные концепции Востока. СПб.: Русский мир.
- Следзевский И.В. (2010) Диалог цивилизаций как смысловое поле мировой политики // *Диалог в полицентричном мире: философско-культурные, исторические, политические и коммуникативные проблемы*. М.: Институт Африки РАН. С. 136–174.
- Смирнов А.В. (2015) Многообразие культур и плюральность разума (вместо Введения) // *Россия в архитектуре глобального мира. Цивилизационное измерение*. М.: Языки славянской культуры. С. 5–8.
- Топоров В.Н. (2010) Мировое дерево. Универсальные знаковые комплексы. Т. 1. М.: Рукописные памятники Древней Руси.
- Уайт Х. (2002) Метаистория: историческое воображение в Европе XIX века. Екатеринбург: Изд-во Уральского университета.
- Фергюсон Н. (2014) Цивилизация: чем Запад отличается от остального мира. М.: АСТ, CORPUS.
- Чеснов Я.В. (2014) Народная культура. Философско-антропологический подход. М.: «Канон РООН» Реабилитация.
- Чурсанов С.А. (2016) Троичный принцип единства в различии в богословии великих каппадокийцев и православной антропологии XX–XXI веков // *Духовное наследие Византии и Афона в истории и культуре России: Материалы конференций (2007–2015)* М.: Древлехранилище. С. 105–114.
- Шемякин Я.Г. (2015) БРИКС в свете цивилизационного подхода // *Новая и новейшая история*. №1. С. 28–38.
- Шемякин Я.Г. (2007) Вера и рацио в духовном космосе латиноамериканской цивилизации // *Латинская Америка*. №3. С. 78–92.
- Шемякин Я.Г. (2001) Европа и Латинская Америка: Взаимодействие цивилизаций в контексте всемирной истории. М.: Наука.
- Шемякин Я.Г. (2014) К вопросу о методологии цивилизационных исследований // *Цивилизации*. Вып. 9. Цивилизация как идея и исследовательская практика. Отв. ред. А.О. Чубарьян. М.: Наука.
- Шемякин Я.Г. (2008) Россия в западном восприятии (специфика образов «пограничных» цивилизаций) // *Общественные науки и современность*. № 1. С. 133–144.

- Шемякина О.Д. (1994) Эмоциональные преграды во взаимопонимании культурных общностей (заметки историка о межгрупповой враждебности) // *Общественные науки и современность*. №4. С. 104–114.
- Штомпка П. (2008) *Социология. Анализ современного общества*. М.: Логос.
- Giddens A. (1991) *Modernity and self-identity*. Stanford (Col.): Stanford Univ. Press.
- Heidegger M. (1960) *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- Osterhammel J. (1988) *Die Entzauberung Asiens: Europa und asiatischen Reiche im 18 Jahrhundert*. München: Beck.
- Parsons T. (1964) *Essays in Sociological Theory*. New York; London. The Free Press.
- Parsons T. (1977) *The Evolution of Societies*. New Jersey: Englewood Cliffs.
- Parsons T. (1969) *Politics and Social Structure*. New York: MacMillan –The Free Press.
- Parsons T. (1971) *The System of Modern Societies*. New Jersey: Englewood Cliffs.
- Paz O. (1986) *One Earth, Four or Five Worlds*. San Diego; New York; London: A Harvest/HBJ Books.

REFERENCES

- Alekseev V.V., Alekseeva E.V., Zubkov K.I., Poberezhnikov I.V. (2004) *Aziatskaya Rossiya v geopoliticheskoy i civilizatsionnoy dinamike XVI–XX vekov* [Asian Russia in the Geopolitical and Civilizational Dynamics of the XVI–XX centuries]. Moscow: Nauka.
- Averincev S.S. (1972) Simvol [Symbol]. *Kratkaya literaturnaya enciklopediya. Vol. 7* [Brief Literary Encyclopedia. Vol. 7]. Moscow: Sovetskaya entsiklopediya, pp. 828.
- Bakhtin M.M. (1986) *Estetika slovesnogo tvorchestva* [The Aesthetics of Verbal Creativity] Moscow: Iskusstvo.
- Bakhtin M.M. (1997) K filosofskim osnovam gumanitarnykh nauk [To the Philosophical Foundations of the Humanities]. Baxtin M.M. *Sobr. soch. T.5: Raboty` 1940-x – nachala 1960-x godov* [Collected Edition Vol. 5: Works of the 1940s – Early 1960s.] Moscow: Russkie slovari, pp. 7–10.
- Bessoznatel`noe: Priroda, Funkcii. Metody` issledovaniya* (1978) T. III [The Unconscious: Nature, Functions. Research methods (1978), vol. III]. Tbilisi: “Mecznireba”.
- Bor N. (1959) Kvantovaya fizika i filosofiya [Quantum Physics and Philosophy]. *Uspexi fizicheskikh nauk*, vol. 67, issue 1, pp. 37–42.
- Chesnov Ya.V. (2014) *Narodnaya kul`tura. Filosofsko-antropologicheskij podkhod* [Folk Culture. Philosophical and Anthropological Approach]. Moscow: “Kanon ROON” Reabilitaciya.
- Chursanov S.A. (2016) Troichniy princip edinstva v razlichii v bogoslovii velikikh kappadokijscev i pravoslavnoy antropologii XX–XXI vekov [The Trinity Principle of Unity in Difference in the Theology of the Great Cappadocians and Orthodox Anthropology of the XX–XXI Centuries]. *Duhovnoe nasledie Vizantii i Afona v istorii i kul`ture Rossii: Materialy` konferencij (2007–2015)* [Spiritual Heritage of Byzantium and Athos in the History and Culture of Russia: Materials of Conferences (2007–2015)]. Moscow: Drevlekhranilishche, pp. 105–114.
- Elfimova O.S. (2012) Koncept bezopasnosti v sovremennykh zapadnykh sociologicheskikh teoriyakh [The Concept of Security in Modern Western Sociological Theories] *Vestnik Nizhegorodskogo universiteta im. N.I. Lobachevskogo. Seriya social`nye nauki*, no. 3, pp. 35–41.
- Fergyson N. (2014) *Civilizaciya: chem Zapad otlichaetsya ot ostal`nogo mira* [Civilization: How the West Differs from the Rest of the World]. Moscow: AST: CORPUS.
- Gajdenko P.P. (1997) *Proryv k transcendentnomu: novaya ontologiya XX veka* [Breakthrough to the Transcendent: a New Ontology of the Twentieth Century]. Moscow: Respublika.
- Gajdenko P.P. (1990) *Sociologiya Maksa Vebera* [Max Weber's Sociology]. Veber M. *Izbrannye proizvedeniya* [Selected Works] Moscow: Progress, pp. 5–43.
- Giddens E. (1995) Modern i samoidentichnost` [Modernity and Self-identity]. *Sovremennaya teoreticheskaya sociologiya: E`ntoni Giddens. Referativnyy sbornik* [Modern Theoretical Sociology: Anthony Giddens. Abstract Collection]. Moscow: INION RAN, pp. 95–113.
- Giddens A. (1991) *Modernity and self-identity*. Stanford (Col.): Stanford Univ. Press.
- Giddens E. (2005) *Ustroenie obshhestva. Ocherk teorii strukturacii* [The Dispensation of Society. An Essay on Structuration Theory]. Moscow: Akademicheskij proekt.
- Heidegger M. (1960) *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- Identichnost`: Lichnost`, obshhestvo, politika. Enciklopedicheskoe izdanie* (2017) [Identity: Personality, Society, Politics. Encyclopedia Edition]. Moscow: “Ves` mir”.

- Ionov I.N. (2007^a) *Civilizacionnoe soznanie i istoricheskoe znanie: problemy vzaimodeystviya* [Civilizational Consciousness and Historical Knowledge: Problems of Interaction]. Moscow: Nauka.
- Ionov I.N. (2017). Estestvennonauchnye i gumanitarnye podkhody k mirovoy istorii [Natural Science and Humanitarian Approaches to World History]. *Rekonstrukcii mirovoy i regional'noy istorii: ot universalizma k modelyam mezhkul'turnogo dialoga. Pod obshh. red. L.P. Repinoy* [Reconstructions of World and Regional History: from Universalism to Models of Intercultural Dialogue. Under the General Editorship of L. P. Repina]. Moscow: Akvilon, pp. 141–194.
- Ionov I.N. (2014^b) Ideal civilizatsii, ego emotsional'naya okrashennost' i perekrestnaya istoriya [The Ideal of civilizations emotional color and cross-history]. *Civilizatsii*. Moscow: Nauka, iss. 9, pp. 58–83.
- Ionov I.N. (2007^b) Istoki i struktura civilizatsionnykh predstavleniy v Latinskoy Amerike i Rossii. Obshchee i osobennoe [Origins and Structure of Civilizational Representations in Latin America and Russia. General and Special]. *Latinskaya Amerika*, no. 2, pp. 96–109.
- Ionov I.N. (2015) *Mirovaya istoriya v global'nyy vek. Novoe istoricheskoe soznanie* [World History in the Global Age. New Historical Consciousness]. Moscow: Akvilon.
- Ionov I.N. (2018) Modernizatsiya i kommunikativnaya asimmetriya [Modernization and communication asymmetry]. *Civilizacionnye vysovy vo vseмирno-istoricheskoy perspective* [Civilizational challenges in the word-historical perspective]. Moscow: Akvilon, pp. 233–235.
- Ionov I.N. (2016) Problemy sovremennoy makroistorii. Stat'ya 2. Pamyat', identifikatsiya i predposylochnoe znanie [Problems of modern macrohistory. Article 2. Memory, identification, and background knowledge]. *Dialog so vremenem*, iss.54, pp. 32–53.
- Ionov I.N. (2014^a) Svyazannaya istoriya: mezhdu dvoynoy svyazkoy i otritsatelnoy obratnoy svyaz'yu [Related story: between a double bind and negative feedback]. *Dialog so vremenem*, is. 46, pp. 194–218.
- Ivanov Vyach. Vs. (2009) Do – vo vremena – posle [Before – during – after]. Ivanov Vyach. Vs. *Izbrannye trudy po semiotike i istorii kul'tury*, vol. V. *Mifologiya i fol'klor* [Selected Works on Semiotics and Cultural History, vol. V. Mythology and Folklore]. Moscow: Znack, pp. 14–149.
- Kasimov R.X. (2019) *Lokal'nye civilizatsii v gorizonte yazyka: metafora i intencional'nost'*. *Avtoref dokt. filosof. nauk* [Local Civilizations in the Horizon of Language: Metaphor and Intentionality. Abstract for the Degree of Doctor of Philosophy]. Tumen': Tumenskiy gosudarstvenniy universitet.
- Kuajn U. (2010) *Slovo i ob'ekt* [Word and object]. Moscow: Praksis, Logos.
- Lakoff Dzh., Dzhonson M. (2004) *Metafor'y, kotory'mi my zhivem* [Metaphors That We Live by]. Moscow: URSS.
- Mukhametdzhanova N.M. (2015) *Sovremennye civilizatsionnye processy* [Modern Civilizational Processes]. Orenburg: FGBOU VPO “OGU”.
- Novaya filosofskaya enciklopediya (2010) In 4 vols, vol. 3 [New Philosophical Encyclopedia, vol. 3]. Moscow: My'sl'.
- Osterhammel J. (1988) *Die Entzauberung Asiens: Europa und asiatischen Reiche im 18 Jahrhundert*. München: Beck.
- Parsons T. (1964) *Essays in Sociological Theory*. New York; London: The Free Press.
- Parsons T. (1965) Obshcheteoreticheskie problemy sociologii [General Theoretical Problems of Sociology]. Merton R.K., Blum L. Cottrell L.S. (eds.). *Sociologiya segodnya: Problemy i perspektivy*. [Merton R. K., Bloom L. Cottrell L.S. (eds.). *Sociology Today: Problems and Prospects*]. Moscow: Progress, pp. 25–67.
- Parsons T. (1969) *Politics and Social Structure*. New York: MacMillan: The Free Press.
- Parsons T. (1971) *The System of Modern Societies*. New Jersey: Englewood Cliffs.
- Parsons T. (1977) *The Evolution of Societies*. New Jersey: Englewood Cliffs.
- Parsons T. (2002) *O social'nykh sistemakh* [On Social Systems]. Moscow: Akademicheskii proekt.
- Paz O. (1986) *One Earth, Four or Five Worlds*. San Diego; New York; London: A Harvest/HBJ Books.
- Pomerancz G.S. (1995^a) Teoriya subekumen i problema stykovykh kul'tur [Theory of Sub-Ecumenical Systems and the Problem of Butt Cultures]. Pomerancz G.S. *Vy'ход iz transa* [Exit from Trance]. Moscow: Yurist, pp. 338–345.
- Pomerancz G.S. (1995^b) Vybor XXI veka [Choice of XXI century]. Pomerancz G.S. *Vy'ход iz transa* [Move out of the from Trance]. Moscow: Yurist, pp. 552–563.
- Prigozhin I., Stengers I. (1986) *Poryadok iz khaosa: Novyy dialog cheloveka s prirodoy* [Order from Chaos: a New Dialogue Between Man and Nature]. Moscow: Progress.
- Radbil' T.B. (2019) Vera kak osnova mirovospriyatiya i miroponimaniya v russkoy yazykovoy kartine mira [Faith as the Basis of World Perception and World Understanding in the Russian Language Picture of

the World]. *Lingvokul'turologicheskie issledovaniya. Logicheskiy analiz yazy'ka. Ponyatie very' v raznykh yazy'kakh i kul'turakh* [Linguoculturological Research. Logical Analysis of the Language. The Concept of Faith in Different Languages and Cultures]. Moscow: Gnozis, pp. 23–35.

Rikyor P. (2008) *Ya-sam kak drugoy* [I, Myself, as Another]. Moscow: Izd-vo gumanitarnoy literatury.

Said E.V. (2006) *Orientalizm: Zapadnye koncepcii Vostoka* [Orientalism: Western Concepts of the East]. St.-Petersburg: Russkiy mir.

Shemyakin Ya.G. (2015) BRIKS v svete civilizatsionnogo podkhoda [BRICS in the Light of the Civilizational Approach]. *Novaya i noveyshaya istoriya*, no.1, pp. 28–38.

Shemyakin Ya.G. (2001) *Evropa i Latinskaya Amerika: Vzaimodeystvie civilizatsiy v kontekste vsemirnoy istorii* [Europe and Latin America: Interaction of Civilizations in the Context of World History]. Moscow: Nauka.

Shemyakin Ya.G. (2014) K voprosu o metodologii civilizatsionnykh issledovaniy [On the Methodology of Civilizational Research]. *Civilizatsii*, vyp. 9. *Civilizatsiya kak ideya i issledovatel'skaya praktika: otv.red. A.O. Chubar'yan* [Civilizations vol. 9. Civilization as an Idea and Research Practice: ed. by A.O. Chubaryan]. Moscow: Nauka.

Shemyakin Ya.G. (2008) Rossiya v zapadnom vospriyatii (specifika obrazov "pogranichnykh" civilizatsiy) [Russia in the Western Perception (Specifics of Images of "Borderline" Civilizations)]. *Obshchestvennye nauki i sovremennost'*, no. 1, pp. 133–144.

Shemyakin Ya.G. (2007) Vera i racio v dukhovnom kosmose latinoamerikanskoj civilizatsii [Faith and Rationality in the Spiritual Cosmos of Latin American Civilization]. *Latinskaya Amerika*, no. 3, pp.78–92.

Shemyakina O.D. (1994) Emotsional'nye pregrady vo vzaimoponimanii kul'turnykh obshhnostey (zametki istorika o mezhgruppovoy vrazhdebности) [Emotional Barriers in Mutual Understanding of Cultural Communities (Notes of a Historian on Intergroup Hostility)]. *Obshchestvennye nauki i sovremennost'*, no. 4. pp. 104–114.

Shtompka P. (2008) *Sociologiya. Analiz sovremennogo obshhestva* [Sociology. Analysis of Modern Society]. Moscow: Logos.

Sledzevskiy I.V. (2010) Dialog civilizatsiy kak smyslovoye pole mirovoy politiki [Dialogue of Civilizations as a Semantic Field of World Politics]. *Dialog v politsentrichnom mire: filosofsko-kul'turnye, istoricheskie, politicheskie i kommunikativnye problemy'* [Dialogue in a Polycentric World: Pphilosophical, Cultural, Historical, Political and Communicative Problems]. Moscow: Institut Afriki RAN, pp. 136–174.

Smirnov A.V. (2015) Mnogoobrazie kul'tur i plyural'nost' razuma (vmesto Vvedeniya) [Diversity of Cultures and Plurality of Mind (Instead of Introduction)]. *Rossiya v arkhitekture global'nogo mira. Civilizatsionnoe izmerenie* [Russia in the Architecture of the Global World. Civilizational Dimension]. Moscow: Yazyki slavyanskoy kul'tury, pp. 5–8.

Toporov V.N. (2010) *Mirovoe derevo: Universal'nye znakovye komplekсы, vol. 1.* [World Tree: Universal Sign Complexes, vol. 1]. Moscow. Rukopisny'e pamyatniki Drevney Rusi.

Uajt X. (2002) *Metaistoriya: istoricheskoe voobrazhenie v Evrope XIX veka* [Metahistory: Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe]. Ekaterinburg: Izd-vo Ural'skogo universiteta.

Verner M., Cimmermann B. (2007) Posle komparativa: histoire croisée i vy'zov refleksivnosti [After the Comparative: Histoire Croisée and the Challenge of Reflexivity]. *HAB Imperio*, no. 2, pp. 59–90.

Vzhosek V. (2010) Klassicheskaya istoriografiya kak nositel' nacional'noy (nacionalisticheskoy) idei [Classical Historiography as a Carrier of National (Nationalistic) Ideas]. *Dialog so vremenem*, is. 30, pp. 5–13. Moscow: URSS, Krasand.

Vzhosek V. (2012) *Kul'tura i istoricheskaya istina* [Culture and Historical Truth.] Moscow: Krug.

Weber M. (1990) Nauka kak prizvanie i professiya [Science as a vocation and profession]. Weber M. *Izbrannye proizvedeniya* [Selected Works]. Moscow: Progress, pp. 707–735.

Zemskov V.B. (2015) Civilizatsionno-kulturnoe pograniche – universal'naya konstanta, energeticheskiy istochnik i sredstvo samostroeniya mirovogo istoriko-kul'turnogo processa mirovoy literatury [Civilizational and Cultural Borderland-Universal Constant, Energy Source and Means of Self – Construction of the World Historical and Cultural Process/ World Literature]. Zemskov V.B. *Obraz Rossii v sovremennom mire i drugie syuzhety* [Image of Russia in the Modern World and Other Stories]. Moscow; St.-Petersburg: Centr gumanitarnykh initsiativ; Gnoziec, pp. 168–174.