

Идея прогресса в контексте динамики европейской цивилизации: обзор концепций

Проблема прогресса — одна из наиболее дискуссионных в современной науке, что определяется целым рядом взаимосвязанных обстоятельств, в первую очередь — переосмыслением понимания прогресса в рамках культуры, пришедшей на смену эпохе модерна. Если основу просвещенческих концепций составляло представление об общественном развитии как прогрессе по пути к свободе, то сегодня становится очевидным, что подобное восприятие истории исчерпало себя, а развитие современной западной культуры в большей степени характеризуется технологическим прогрессом. Развитие технологического потенциала, не сопровождающееся гармоничным развитием человека, общества и культуры, приводит к экологическим кризисам и углублению глобальных проблем человечества. Сегодня можно констатировать огромный дисбаланс между технологической активностью и внутренней духовной пустотой порожденного им потребительского общества и «одномерного» человека.

Кроме того, для современной политико-культурной эпохи, начавшейся в 1990-х гг., характерно то качество, которое Э. Валлерстайн обозначает как «постлиберализм». Эпоха, «на протяжении которой люди верили в то, что лозунги Французской революции отражают непреложную историческую истину, и если не сейчас, то в самом ближайшем будущем они должны обязательно воплотиться в жизнь» [1, с. 5], закончилась. Современность базируется на иных, не похожих на прежние, принципах. Ценности, на которых основывалась европейская культура вплоть до середины XX века, перестали быть актуальными. Именно рационализм и технологический прогрессизм стали ведущими векторами развития цивилизации, которые сегодня влияют и на культурные миры, в том числе и те из них, что основаны на иных, нежели логоцентричный и рациональный западный мир, принципах. Даже лучшие свои постулаты, воплощенные, к примеру, в Декларации прав человека, западный мир навязывал миру незападному как политические универсалии. Однако ни для кого не секрет, что ценности, воплощенные в Декларации, остаются абсолютно чуждыми остальному миру, особенно мусульманскому и конфуцианскому. Попытки ООН применить санкции против тех стран, где нарушаются закрепленные в Декларации права, зачастую оказываются средством лоббирования эгоистических политических целей лидеров мирового сообщества [2, с. 29]. Осознание специфики того варианта прогресса, предлагаемого Западом в качестве универсального, а также определение того понимания прогресса, которое сложилось в отечественной историософии и которое наиболее органично соответствует ее социокультурному развитию, становится необходимым условием для осмысления процессов современной социокультурной динамики.

Это первый блок причин, обуславливающих актуальность проблемы прогресса современной культуры.

Второй связан с методологическими проблемами: одной из тенденций развития современной науки становится преодоление конфликта «вневременного подхода», свойственного классической естественной науке, и доминировавшего в социальных и гуманитарных науках подхода, ориентированного во времени. Как показали синергетические исследования, материя, свойства которой описывают законы естествознания, есть не данность, но «продукт истории», а бытие и становление выступают как «соотносимые аспекты реальности» (И. Пригожин, И. Стенгерс). В этом контексте проблема прогресса предполагает постановку вопросов о соотношении линейности и нелинейности как об атрибутах метафизического и постметафизического мышления, а также позволяет признать невозможность построения единой и системной концептуальной модели мира в понятийном пространстве и науки и философии¹.

И здесь чрезвычайно важным представляется вопрос о причинах проблематизации этого аспекта современной культуры, которая не только осмысливается в категориях плюральности, но — что более важно — сама развивается по законам неравновесной системы, демонстрируя многообразие эволюционных векторов развития. Человек начинает по-новому осознавать свое место в мире и значение своей деятельности для развития всего человечества. Эти культурные процессы являются переменными и стихийными, включающими разнонаправленные и противоречивые, а порой, взаимоисключающие тенденции. Логика их развития не подчиняется принципам классического детерминизма и наиболее адекватно может быть исследована с помощью методов нелинейной диалектики, трактующей развитие как сложный процесс с непредсказуемыми последствиями, допускающей вариантность истины и предполагающей множественность решений [3]. Как отмечает М. Фуко, в этом и состоит задача истории мысли (в отличие от истории поведения или представлений) — определить условия, внутри которых человеческое существо «проблематизирует» то, что оно есть, то, что оно делает, и мир, в котором оно живет» [4, с. 280], при этом подвергнув анализу не общества, не их ведущие идеологии, не поведенческие практики, а «проблематизации», позволяющие осуществлять рефлексию бытия, и их формы, а также

¹ Процессы самоорганизации и самовоспроизведения сложных систем, пребывающих в состоянии устойчивого неравновесия со средой и стремящихся к оптимизации своего структурного, организационного и функционального содержания, рассматриваются как источник прогресса и в рамках синергетической парадигмы. Здесь прогресс определяется выработкой (производством) антиэнтропийных факторов, способствующих сохранению и стабилизации систем, в том числе социокультурных, находящихся в неустойчивых фазах существования — кризисных, бифуркационных, предполагающих множественность сценариев дальнейшего развития.

«практики», служащие исходным материалом для формирования этих «проблематизаций».

Идея прогресса в классической и постклассической философии: эволюционные концепции

Если обратиться к истокам идеи прогресса применительно к культуре, то здесь необходимо отметить, что идея времени и, в частности, идея прогресса есть продукт определенного культурного развития. Стойкое убеждение относительно объективности социокультурного прогресса, безусловно, восходит к эпохе Просвещения, когда окончательно утвердились основания культуры Нового времени в виде классического гуманизма, рационализма и историзма. Конечно, идея о том, что общество и человек имеют определенную направленность развития, зародилась гораздо раньше. Отношение к времени как череде не повторяющих друг друга событий, наполненных новым содержанием, было великим открытием древнегреческой цивилизации. Причиной подобного восприятия времени, возможно, стала ориентация на такую доминирующую форму производства, как ремесло, которое, в отличие от скотоводства и земледелия, целиком является творческой деятельностью, позволяющей создавать то, чего в природе изначально не существует. Не столь существенно, что, к примеру, Гесиод трактовал это развитие как регрессивное, нисходящее, разрушающее ту целостность, гармоничность и нравственное совершенство, которые отличали человека «золотого» века [6, с.145—147]. Важно то, что подобное отношение к времени породило новый тип самосознания человека, который позволяет ему ощутить себя «мерой всех вещей существующих и несуществующих»². Это пока еще смутное ощущение времени, свойственное древним грекам, найдет развитие в римской культуре. Здесь проявится интерес к времени государственных дел и свершений, к времени человека, создающего все многообразие исторических форм. К этому времени и обратится Ренессанс, который возвеличит человеческую деятельность, уравнивая ее по значимости с Божественным деянием.

Возможно, эта способность древних греков к восприятию изменчивости мира не менее существенна, чем ощущение времени как движения к духовному совершенству, сформировавшееся в рамках некоторых религиозных систем, в частности, в иудаизме, а

² Конечно, древнегреческая философия истории, особенно до софистов, отличалась космоцентризмом и основывалась, по замечанию А.Ф. Лосева, на «примате природы, а потому и на снижении значимости человеческого субъекта и человеческого общества» [7, с. 202], а само мышление было внеисторическим. Тем не менее, в контексте данной работы представляется важным акцентировать именно способность античной культуры к восприятию мира в его изменчивости, а не стабильности. По существу, эту же идею утверждает Н.Н. Трубников, опровергающий тезис Шпенглера о том, что греки были равнодушны ко времени, и утверждающий, что греки были равнодушны «к европейско-буржуазной его сущности, к той товарной стоимости времени, в какую они еще не научились обращать его» [8, с. 35].

через него в христианстве и исламе. Здесь счет ведется от некоторой фиксированной точки (Сотворение мира, рождение Спасителя, Хиджра) до ожидаемого вселенского события (Конец света, Пришествие и т. п.). Однако — и это самое главное — достижение Спасения как результата нравственного совершенства человека выносилось за пределы человеческой и общественной истории, оно осуществлялось вне человеческого, профанного времени и принадлежало Вечности, как времени Бога. Ощущением этой сверхценности Вечности пронизано все искусство европейского Средневековья, в котором время человека не отражено вовсе. Поэтому тяготение мира человека к событию, выпадающему из его собственного бытия, к событию, осмыслить которое в привычных категориях было невозможно, психологически не воспринималось как движение, наполненное пошаговыми изменениями, соответствующими проявлениям его активности. Граница между этими мирами выходила за ряд эмпирически постигаемых феноменов и была ноуменальной. Именно поэтому столь притягательной стала хилиастическая концепция, исходящая из возможности завершения истории уже на земле.

Однако восприятие мира как изменяющегося, а культуры — как получающей специфическое содержание на каждом этапе своего развития, утвердилось только в эпоху Возрождения, открывшую мир Античности и стремившуюся познать ее в своеобразии и специфике, в ее отличии от современности. Способность отличить свою эпоху от иной, выделить специфические черты своего современника в его отличии от человека древнего мира — все это свидетельствовало о становлении в эпоху гуманизма исторического сознания. Понятие «развитие», связанное со свободной деятельностью человека, составляет пафос известной «Речи о достоинстве человека» Пико делла Мирандолы, где человек рассматривается как существо, обладающее волей и способностью «сформировать себя» в том образе, который он сам предпочитает. Он может «переродиться в низшие неразумные существа» или «в высшие, божественные» [9, с. 306], вернуться в царство природы или созидать царство культуры. Идея развития, таким образом, оказывается связанной с идеей культуры, чувство истории начинает выступать как атрибут гуманистического мышления, а установка на прогресс становится фундаментальной ценностной установкой европейской культуры Нового времени.

Первоначально, как отмечает В.Ф. Асмус, чувство истории было связано с восприятием изменений, происходящих в сфере природы, и зафиксировано физиками, математиками и физиологами, и лишь затем проецировано на изменения, происходящие в обществе [10, с. 217]. Несмотря на то, что Декарт, Бэкон и Гоббс вообще не рассматривали историческое знание как научное, а философия XVII века, оперировавшая такими категориями, как «сущность», «субстанция», «объективное», была принципиально

неисторичной³, сама постановка проблемы истории и проблемы разума стала первым шагом к пониманию истории в просветительской философии.

Восприятие истории как движения человечества по пути разума, представления о неограниченных возможностях науки в деле преобразования общества, вера в реальность формирования сознания людей через просвещение — все это характерно для XVIII в., воспринимавшего научный и общественный прогресс как взаимосвязанные. Классическим примером использования алгоритма развития науки для объяснения исторических процессов в обществе явился труд Кондорсе «Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума» (1795), где история подверглась критическому осмыслению с позиций разумности и естественности. С точки зрения Кондорсе, исторический прогресс закономерен и неизбежен — так же, как неизбежно и безгранично совершенствование человеческих способностей.

Работа Кондорсе содержит еще одну принципиальную идею, помогающую осознать то специфическое понимание прогресса, которое характерно для философии Просвещения. Мыслитель, выделив десять этапов развития разума по пути прогресса, в качестве последнего рассматривал эпоху Французской революции, которая, по его мнению, преодолеет социальное и национальное неравенство и будет способствовать самосовершенствованию человека. Искоренение мирового зла представлялось возможным посредством экспансии этих революционных идей и приобщения человечества к ценностям гражданского общества.

Характерно, что мыслители XVIII века воспринимали свое время не только как эпоху разума и прогресса, эпоху бурного развития образования, науки, искусства, демократизации общественных процессов, пришедшую на смену неизменному в своих представлениях, знаниях и формах Средневековью, но и как эпоху образцовую. Эпоха Просвещения была эпохой исторического оптимизма, веры в то, что путь развития европейской культуры является не только оптимальным, но единственно возможным, а культуру как таковую деятели Просвещения понимали как европейскую культуру, возводя «во всеобщность ее исключительно европейскую модель» [11, с. 35]. Поэтому европейская философия истории обладает ярко выраженным европоцентризмом. При этом термин «цивилизация», сформировавшийся к 60-м гг. XVIII в. из прилагательного «цивилизованный», означал исключительно европейскую цивилизацию, трактуемую Дидро и Даламбером в «Энциклопедии» как общество, основанное на началах разума и прогресса.

³ Как известно, она ориентировалась на осмысление неизменного в своих основаниях мира при помощи универсального же разума.

Конечно, было бы неверно утверждать, что ортодоксальный прогрессизм характерен для всех просветительских концепций. Просвещение было достаточно разнородным движением, объединявшим всех носителей его идеологии безоговорочной верой в торжество разума, научного метода, просвещения, прогресса, которые неизбежно приведут к совершенствованию общества и человека. Однако сама трактовка прогресса мыслителями не была единой. Первым, кто поставил под вопрос возможность рассматривать в качестве критериев прогресса высокую степень развития науки и искусства, был Ж.-Ж. Руссо. Философ доказывал, что наука и искусство лишают человека возможности реализовать свое нравственное совершенство, «развращают душу», убивают добродетель, так как приучают к праздности и лени. Они «обвивают гирляндами цветов оковывающие людей железные цепи, заглушают в них естественное чувство свободы, для которой они, казалось бы, рождены, заставляют их любить свое рабство и создают так называемые цивилизованные народы». Руссо обращается к истории Древнего Египта (этой «первой школы Вселенной»), и к Античной Греции, «всегда ученой, всегда изнеженной и всегда порабощенной», настаивая на том, что «фроскошь, развращенность и рабство во все времена становились возмездием за наше надменное стремление выйти из счастливого невежества, на которое нас обрекала вечная Мудрость» [12, с. 44—45, 47—48, 52].

Между тем пафос обличения не означает отрицания Руссо возможности общественного прогресса. Мыслитель вскрывает противоречивую природу исторического процесса и утверждает, что пороки и добродетели взаимообусловлены, их развитие происходит одновременно, и это лишает нас возможности воспринимать противоречивые процессы как однозначно прогрессивные. Однако в трактате «Об общественном договоре, или Принципы политического права» (1762) он, по существу, допускает возможность социального прогресса: уповая на становление демократического государства, где люди, пользуясь «гражданской», а не «естественной» свободой, смогут жить на основе справедливых законов, Руссо обосновывает историческую природу человека, изменяющегося в соответствии с изменением того общества, которое он сам создает. Отказ от «естественного» человека, обладающего неизменной природой, в пользу человека исторического означал признание прогресса человека и создаваемой им культуры.

Столь же оригинальной была философская трактовка истории Дж. Вико. Философ отказался от ее интерпретации с позиций классического детерминизма. Универсальному разуму как идеалу новоевропейской рационалистической философии Вико противопоставил разум исторический, не исходящий из универсальных законов развития,

согласующихся с логикой математического и естественно-научного знания, но способный оценивать явления культуры по их собственным, особым критериям. Несмотря на то, что концепция Вико не была окончательно свободна от метафизических и теологических предпосылок, где культура мыслилась как развивающаяся согласно Божественному провидению, подлинным открытием мыслителя стала его попытка обратиться не к историческим фактам, а их причинам. Это означало открытие истории, идентичной «в уразумеваемой сущности» и разнообразной в «способах развития», т. е., «Идеальной Истории», обладающей определенной логикой развития, приближение к которой и мыслилось как прогресс.

Наиболее созвучной современному восприятию философии истории среди концепций, созданных в рамках Просвещения, была концепция И.Г. Гердера. Философ утверждал, что критерием прогресса является не степень развития науки и искусства, а степень гуманности человека и полнота его самоосуществления. Формы воплощения человечности определяются характером конкретной культуры, а потому измерение их универсальными мерками недопустимо. Провозглашение Гердером тезиса об относительности критериев прогресса означало признание равноценности всех культур, вне зависимости от их значимости для просвещенного европейца. Здесь прогресс не мыслился как линейная эволюция, а развитие во времени не рассматривалось как изменение исключительно по пути совершенствования — «культура движется вперед, но совершеннее от этого не становится» [13, с. 426]. Таким образом, Гердер отказался от восприятия прогресса как линейного эволюционного процесса, но мыслил его как разнонаправленные, противоречивые изменения, где усложнение и оптимизация социальных форм сопровождается их упрощением и дегармонизацией. Для Гердера прогресс не означал прогресса европейской культуры, каждое из культурных образований он воспринимал как автономное и уникальное, и именно неповторимость культур рассматривал как свидетельство их ценности и значимости в истории человечества.

Итак, в границах XVIII в. были представлены существенно различающиеся концепции прогресса. Если Руссо склонялся к трактовке прогресса как прогресса общества, то у Гердера прогресс сопрягался с той мерой гуманизма, которая воплощается в человеке, если у Руссо речь шла, прежде всего, о прогрессе цивилизации, то у Гердера — о развитии культуры. В большой степени подобный ракурс рассмотрения развития человека и общества определяется особыми социокультурными обстоятельствами развития европейских стран, обусловившими доминирование, соответственно, социо-центристской и культур-центристской парадигмы. Во Франции в центре рассмотрения стояло понятие «общество», воспринимаемое в специфическом нормативном ракурсе, а

культура отождествлялась с цивилизацией, а в Германии в качестве системообразующей категории выступало понятие «культура», которая понималась, прежде всего, как область развития свободного самотворящего духа. Не случайно, что именно в Германии появилась идея множественности культур, их специфичности и принципиальной отличности каждой из них от всех прочих. Именно немецкие романтики первыми проявили интерес к национальным особенностям культур и обосновали необходимость возвращения к истокам, что привело к появлению такой области научного исследования, как этнография. Романтики концептуализировали статус особого, обратив внимание на мир Востока, разрушая европоцентристские установки, столь характерные для французских просветителей, а историю они мыслили исключительно как историю исканий творческого духа.

Своеобразная оппозиция немецкой классической философии и контовского позитивизма, продолжающего линию англо-французского эмпиризма, в сущности, определяла и принципиальное различие в понимании логики истории, представленное немецкой и французской философией. Это свидетельствовало об оформлении двух историософских концепций:

- *универсалистской*, основанной на убежденности в объективности движения человека и общества по пути прогресса и разума к «всемирной цивилизации»;
- *анти-универсалистской*, утверждающей невозможность построения единой цивилизации, игнорирующей всеобщее, признающей особенное и с сомнением относящейся к прогрессистской трактовке истории⁴.

Восприятие истории как прогрессирующего развития общества, выработанное философами французского Просвещения, в полной мере нашло отражение в позитивизме. Сен-Симон и О. Конт под прогрессом понимали движение к определенной цели на основе интеллектуального развития и морального совершенства, которые во всей полноте могут проявиться в «позитивной эпохе» как основной цели развития общества. Ее отличительными чертами выступают ярко выраженный рационализм и торжество науки, а также доминирование промышленного производства, проявляющееся в том влиянии, которое на развитие общества оказывает индустрия. Движение к «промышленной системе» как общественному идеалу мыслители рассматривали как универсальную историческую неизбежность. Поскольку это прогрессивное развитие универсально, постольку оно неизбежно выступит как фактор объединения человечества и, в первую

⁴ Возможно, эти два подхода к истории связаны и с разрешением фундаментальной философской проблемы соотношения бытия и сознания (в ее генетическом аспекте), где материалистический подход к истории предполагает ее рассмотрение в категориях прогресса, ее же идеалистическая интерпретация исходит из проблематичности эволюции как таковой.

очередь, Европы, и приведет к стиранию национальных границ и сближению национальных культур.

Исторический оптимизм характерен и для модели, представленной классическим марксизмом, в рамках которого процесс исторического развития связывался с совершенствованием производительных сил и оптимизацией производственных отношений. Трактуя материальное производство как определяющее по отношению к духовному, где «на «духе» с самого начала лежит проклятие — быть «отягощенным» материей» [14, с. 39], марксизм, тем не менее, не признавал линейной зависимости «духа» от «материи». Марксисты полагали, что «экономический момент» не является «единственно определяющим моментом» [15, с. 394] и к примеру, искусство в определенные периоды своего развития и даже расцвета не совпадает с развитием его материальной основы. Поскольку в марксистской концепции социальная и экономическая сферы выступали в качестве доминантных, постольку в качестве основных признаков прогресса рассматривалось развитие преобразующей человеческой деятельности, направленной на экономические и социальные отношения и на самого человека.

Объяснительный потенциал прогрессистских концепций был столь высок, что эволюционизм стал основополагающим принципом (по крайней мере, в период между 1860—1895 гг.⁵) большинства научных теорий и был сразу принят в качестве методологии культурной антропологии, окончательно сложившейся в последней четверти XIX века. Весьма примечательно, что европейский эволюционный подход становится здесь основным методологическим принципом, позволяющим раскрыть особенности и закономерности развития не только не-европейских народов, но народов, находящихся на до-цивилизационных этапах развития. Подобный подход к анализу примитивных обществ был вполне закономерным, так как вплоть до начала XX в. первобытная культура рассматривалась сквозь призму европейских представлений о необратимости социокультурных изменений и оценивалась в соответствии с принятыми здесь критериями. Естественно, что гуманистический пафос был одновременно и пафосом развития, прогресса, и эта установка в конце XIX века, когда не была еще обоснована концепция нелинейного времени, выступала как, безусловно, основополагающая.

В антропологии теория прогресса была наиболее основательно разработана представителями школы эволюционизма, которые, как и приверженцы структурно-функционального направления антропологии, рассматривали культуру в качестве системы

⁵ В первые десятилетия XX в. эволюционным представлениям в англо-американской антропологии придет на смену концепция Ф. Боаса, настаивавшего на уникальности культурных систем и невозможности их объединения в какую-либо стройную, тем более линейную, схему. В 1930-е гг. методология эволюционизма будет реабилитована, а в 1950-е переосмыслена в неэволюционизме.

адаптации человека и общества к внешним, прежде всего природным, факторам. С точки зрения эволюционистов, в процессе адаптации социальные системы, подвергаясь необратимым изменениям, непрерывно усложняются и, благодаря дифференциации и интеграции, переходят от неопределенной бессвязной гомогенности к более определенной согласованной гетерогенности, т. е. культура реагирует на необходимость выполнения новых функций формированием новых специфичных приспособлений (структур) [16, с. 58].

В рамки эволюционизма вписывается и восприятие культуры Л. Уайта [17, p. 227—251], который в 1930-е гг. после достаточно длительного господства парадигмы Ф. Боаса, решительно критиковавшего эволюционные теории и рассматривавшего каждое культурное явление в качестве уникального, вернул вместе с В.Г. Чайлдом и Дж. Стюартом доверие к эволюционным теоретическим системам. Уайт трактовал культуру как класс феноменов⁶, связанных с присущей исключительно человеку способностью придавать символическое значение мыслям, действиям и предметам и воспринимать символы. Эти феномены складываются не только в стройную целостную систему, все элементы которой выступают как взаимообусловленные, но и в систему самонастраивающуюся, которая развивается в соответствии с возрастанием эффективности или экономии в средствах управления отношениями между природой, обществом и человеком [18—20]. Этот импульс, заданный Уайтом, нашел продолжение в работах по социальной эволюции антропологов М. Харриса, Р. Карнейро, а также в исследованиях социологов Г. Ленски и Т. Парсонса (последний для объективного анализа динамики социокультурного прогресса разработал шкалу критериев «эволюционных» универсалий).

Необходимо признать, что, несмотря на выработку эволюционистами некоей идеальной модели развития, где социокультурный прогресс рассматривался как предопределенный особенностями функционирования самой общественной системы, наиболее видные представители этого направления — Л. Морган, Э. Тайлор, Дж. Фрэзер, Г. Спенсер — исходили из того, что социокультурный прогресс не является линейным, но представляет собой гетерогенный процесс, связанный с особенностями развития каждой из этих систем, что нашло отражение в концепте «дифференциальной эволюции» [16, с.136]. Эта точка зрения была учтена неозволюционистами. Изменения, которые они внесли в эволюционную теорию, позволили им разработать теорию модернизации. В ней современные развитые общества рассматривались как обладающие целой совокупностью

⁶ Таких феноменов, как идеи, верования, отношения, чувства, действия, модели поведения, обычаи, законы, институты, произведения и формы искусства, язык, инструменты, орудия труда, механизмы, утварь, орнаменты, фетиши, заговоры и т. д.

социокультурных качеств, принципиально отличных от присущих традиционалистским обществам и обеспечивающих модернизированным обществам гарантии развития [16, с. 132].

С точки зрения неозволюционистов, основные механизмы культурного приспособления социальной системы к окружению заложены в ее культурном ядре, к которому относятся институты, технологии и социокультурные сферы, имеющие непосредственное отношение к производству и распределению средств существования. Именно эти сферы испытывают постоянные структурные изменения на пути их усложнения и дифференциации. Таким образом, несмотря на признание неравномерности развития, эволюционисты, тем не менее, продемонстрировали определенную ориентацию на некий идеальный проект истории, который заключается в неизбежном и закономерном движении социальных систем по пути от дикости через варварство к цивилизации. Это движение и выступает в качестве идеальной модели эволюционного процесса, обеспечивающей возможность концептуального соотнесения эмпирических фактов.

Отрицание идеи прогресса в классической и постклассической философии: типологические концепции

Конечно, то совершенно особое переживание времени, определяемое идеей прогрессирующего развития, которое было свойственно Просвещению и которое доминировало в европейской культуре вплоть до середины XX века, да и сегодня не утратило своего значения, постоянно сочеталось с иным его восприятием, восходящим к идее циклического возвращения. Альтернативные научные и философские парадигмы ⁷ также были непосредственно связаны с особым восприятием времени как времени тавтологичном, не знающем линейного приращения.

Однако тезис, что «культурно-историческая типология возникла вместе с утверждением идеи прогресса в философских концепциях культуры» [22, с. 53], который постулируется в обстоятельном исследовании С. Неретиной и А. Огурцова, все-таки требует уточнения. По мнению авторов, просветительские концепции исторического прогресса и те, которые были предложены романтиками, выступали как рядоположенные. Понимание истории у романтиков как развития духа и, соответственно, воплощения особенного, а не всеобщего, впоследствии было развито Н.Я. Данилевским, О. Шпенглером, А. Тойнби, П. Сорокиным, Ф. Нортропом, которые исходили из признания множественности культур.

⁷ В биологии — эволюционный подход Ж.Б. Ламарка и морфологические типологии И.-В. Гете, Ж. Кювье, Э. Жоффруа Сент-Илера, в геологии — эволюционный подход актуализма и концепция смены геологических формаций [22, с. 53], в историософии — идея прогресса и идея его становления и стагнации.

Представляется, что уязвимость этой идеи состоит не в том общеизвестном обстоятельстве, что романтическая эпоха была своеобразной реакцией на кризис идей Просвещения и хронологически следовала после него. Авторы вполне имели право рассматривать эти две философские системы как принадлежащие одной классической модели — разнообразной, но целостной в своих гуманистических основаниях, воплощающей культурное самосознание европейца Нового времени и полностью реализовавшейся и завершившейся в философии И. Канта, Ф.В. Шеллинга, И.Г. Фихте, Г.В.Ф. Гегеля. Проблема состоит в том, что восприятие эволюционных и типологических концепций культуры как существующих параллельно не позволяет выявить причины доминирования первой или второй парадигмы на определенном этапе истории. Между тем можно выделить подобную закономерность, связав каждую из этих концепций с комплексом идей, которые определяли характер конкретной эпохи. И в этом смысле представляется очевидным, что принцип восприятия культуры как замкнутой, локальной системы, представленный в культурно-исторических типологиях, был обусловлен радикальным пересмотром тех основополагающих принципов, которые определяли характер культуры Нового времени. Самосознание этой эпохи зафиксировала постклассическая философия, ведущей идеей которой стала идея не прогресса, а кризиса культуры.

Классическая традиция, сложившаяся в послевозрожденческой философской культуре, являлась особой смысловой целостностью, особой «духовной формацией», несмотря на различие установок, представлений, мысленных навыков. В широко известной работе М.К. Мамардашвили, Э.Ю. Соловьева и В.С. Швырева главной претензией «классической буржуазной философии», «характерной для XVII—XIX столетий» [23, с. 29], названа «претензия на систематическую целостность, завершенность, монистичность, покоящаяся на глубоком чувстве естественной упорядоченности мироустройства, наличия в нем гармоний и порядков (доступных рациональному постижению)» [23, с. 30]. Философия этого периода целостно и глубоко выразила позицию индивида, сознательно ориентирующегося в мире, утверждая автономную индивидуальную человеческую сознательность в качестве «модели организации как индивидуального процесса жизни, так и общественного мироустройства и миропорядка» [23, с. 36].

Постклассическая философия, по существу, была обусловлена теми социальными трансформациями, которые поставили вопрос о доверии к великим философским системам, созданным в рамках классической традиции. Речь идет о совокупности социокультурных изменений — от научных открытий, принципиальным образом

изменивших представление об окружающем мире, до формирования новых отношений в экономической сфере, ее радикальной трансформации, интенсивного развития промышленного производства, а также сопутствующих им явлений в виде урбанизации и изменения форм социальной организации. Здесь необходимо учесть также распад сложившейся социальной структуры и появление новых социальных общностей, прежде всего, феномена массы. Эти социальные трансформации были весьма значительны, они показали, что гражданское общество как идеал просвещенческой эпохи уступает место обществу массовому, основанному не на признании гражданских свобод, подкрепленных правами граждан и их обязанностями перед обществом, но на стратегиях подчинения. И если Гегель считал историю «прогрессом по пути свободы», то в новых условиях стало возможным говорить о том, что история выступает как «прогресс по пути власти». Именно проблема власти в ее многообразных проявлениях становится в современном обществе одной из центральных проблем [11, с. 39]. На формирование новой эпохи повлияло также возникновение новых коммуникационных систем, резкое повышение образовательного уровня, укрепление демократических институтов и, одновременно с этим, существенные деформации в массовом сознании.

Кризис культуры, ощущением которого проникнута философия Ф. Ницше, стал впоследствии доминирующей идеей той эпохи. Характерно, что идея кризиса культуры высказывалась не только западными авторами (наиболее ярко — О. Шпенглером), но и (до публикации «Заката Европы») русскими философами. Н. Данилевский, К. Леонтьев, А. Яценко, А. Ладыженский, С. Булгаков, С. Франк, Н. Лосский, Л. Шестов, Н. Бердяев, В. Розанов констатируют превращение «Старой Европы в обширное кладбище» [24, с. 122], где современная культура «из сверкания небывалого яркого дня <...> без переходов погрузилась во внезапно разверзшуюся жуть» [25].

Идея прогресса, оптимистичная и гуманистическая в своей основе, перестала соответствовать реальному содержанию культуры, что вызвало ее отторжение. Реальное существование культуры, как отмечает В.М. Межуев, вступило в явное противоречие с тем ее идеальным образом, где культура понималась как разумная свобода. Однако уже к концу XIX века стало очевидно, что свобода и разум зиждутся на разных основаниях [11, с. 38]. Если свобода индивидуальна, то разум всеобщ, и ориентация на разум, упование на него может привести к утрате свободы. Свобода связана с уникальностью личности, она выступает как необходимое условие ее развития, разум же стремится к генерализации, и в этом смысле выступает как компонент в большей степени цивилизационный. Разумный человек стал восприниматься как искусственный, идеальный конструкт европейской культуры, достаточно далеко отстоящий от эмпирического индивида. Точно так же, как

достаточно локальное образование, стала представляться и европейская культура, которая прежде выступала для образованного европейца воплощением культуры вообще. Именно разум стал препятствием на пути познания множества иных культур, открытых в это время.

Как показал К. Леви-Строс, истинный гуманизм связан не только с открытием европейским человеком античного мира, но и с открытием им мира Востока — Индии и Китая, а также мира примитивных обществ: «Проявляя интерес к последним из находящихся в упадке цивилизаций, к так называемым примитивным обществам, этнология выступает как третий этап в развитии гуманизма» [26, с. 17]. Характерно, что его небольшая работа «Три вида гуманизма», впервые опубликованная в 1956 году [26, с. 370], как раз в то время, когда в науке идеология европоцентризма была подвергнута всесторонней критике, начинается с отрицания связи между возникновением этнографии как науки и развитием эволюционного учения Ч. Дарвина. Истинной причиной ее появления Леви-Строс считает открытие множественности культурных миров. Эти миры впервые стали восприниматься не в системе координат европейской культуры в качестве «недовыполненной» культурной системы, а были осознаны как равные ей по значимости.

Естественно, что в период доминирования идеи кризиса западноевропейской культуры и сопутствующего ему кризиса идей историзма и прогресса возникают альтернативные модели реконструкции истории. Они основались на понимании исторического процесса как лишенного возможности линейного развития по пути оптимизации взаимодействия человека, социума и природы и рассматривали отдельные культуры и цивилизации как локальные. Как известно, основной пафос этих концепций состоял как раз в отрицании прогресса — как общества, так и человека, и утверждении автономности существования различных цивилизаций, проходящих более или менее сходные этапы в своем развитии, однако обусловленные не объективной логикой истории, а субъективной логикой «жизни». Новая концепция истории поставила под сомнение истинность ее линейного варианта, а также методологию позитивизма, непродуктивность объяснительного потенциала которого одним из первых продемонстрировал Ф. Ницше.

Появление методологии философии жизни, герменевтики, экзистенциализма с такими способами постижения культуры, как «вживание», «интуиция», «постижение жизни жизнью» (В. Дильтей), доверие к личному, а не научному, опыту, было реакцией на исчерпание эвристического потенциала позитивистской методологии и гносеологии, которое ярко отразилось уже в методологических исканиях неокантианства. Четкое различие номотетического метода исследования, ориентированного на генерализацию закономерностей развития и установление его законов, и идеографического,

направленного на индивидуализацию событий действительности, не подлежащих обобщению, как методов изучения природы и культуры поставило под вопрос универсальность методов объяснения. Теперь более продуктивными начинают представляться методы понимания, а различные «типологии» уступают место «морфологиям» — в том числе, морфологии культур и морфологии истории. Более того, осознание уникальности, временности и конечности культуры, осознание значения абсолютного одиночества, когда человек впервые и навсегда получает возможность слияния, полного отождествления с собой, когда его индивидуальность и субъективность получают возможность проявиться в наибольшей степени — фактически все это стало своеобразным переводом методологии в онтологию. Конечность и уникальность — эти категории обозначают как бытие человека, так и существование культуры.

Отрицание генерализации способов общественного бытия, по существу, означало снятие вопроса о прогрессивности общественного развития. Теперь полнота реализации замысла⁸ каждой из культур прочно связывается не только с развитием ее рационального элемента — степенью реализации «разумности» человека, но и с полнотой самоосуществления человека во всей его глубине и цельности, со степенью практического осуществления идеалов «правды, свободы, общественного благоустройства и личного благосостояния» [27, с. 106], с возможностью воплощения личности в идеях и художественном творчестве. Не менее важными оказываются соответствие характера культуры и человека в ней области имманентной трансцендентности, к которой относится индивидуальное и неповторимое душевно-духовное ядро личности [28], обретение жизнью целостности внутреннего бытия с целостностью внешнего мира, возможность обретения человеком смысла исторического существования. Прогресс, увязываемый с линейностью истории, стал восприниматься как имманентный развитию не культуры, но цивилизации.

Именно цивилизация, в отличие от культуры, как это показал А. Вебер, основывается на разуме и рационализации, что и позволяет находить общее в различных культурных системах. Цивилизация опирается на то, что поддается генерализации и универсально в своих основаниях — на науке, технологиях, разуме и производимом им знании и способах его передачи, и потому все ее возможные объективации в таких формах общественных институтов, как государство, право, экономика достаточно универсальны. Ориентация на эти формы, действительно, позволяет говорить о прогрессе человека и общества как процессе рационализации всех форм сознания, а также об универсальности исторического развития. Показав принципиальное различие культуры, основанной на

⁸ «Души», по Шпенглеру.

индивидуально неповторимых формах, и цивилизации, стремящейся к универсализации, Вебер предложил один из вариантов разрешения проблемы, связанной с возможностью построения единой цивилизации как результата общественного прогресса.

Естественно, что эволюционные и антиэволюционные трактовки истории, сформулированные в конце XIX и в конце XX века, были фундированы принципиально различными обстоятельствами. «Россия и Европа» Н.Я. Данилевского была написана в 1869 г. для обоснования противоположности «славянского мира» и мира «германо-романского». Для России вторая половина XIX века — это время, когда сформировалась целая совокупность предпосылок для появления массового индустриального общества. И особенно явно эти процессы стали протекать после проведения комплекса реформ — экономических и политических, включая крестьянскую, образовательных, которые привели в конце века к промышленному подъему в России, сопровождавшемуся активным заводским строительством и ростом фабричного производства, формированием единого рынка и единой системы железных дорог, интенсивным ростом капитала. В это время, когда экономическое развитие России в своей устремленности к индустриализации встраивается в тот вектор, который был указан западными странами, опередившими Россию в развитии, вопрос о специфике России становится центральным, определяющим судьбу этой цивилизации. В активной полемике с западниками — П. Чаадаевым, В. Белинским, А. Герценом, Н. Огаревым — славянофилы — И. Киреевский, А. Хомяков, К. Аксаков, Ю. Самарин — отстаивают право России на выбор самостоятельного пути развития, показывая, что она принадлежит не только Европе, но и Азии. Отказ же от того пути прогресса, по которому шла Европа, и выступал как признание нелинейности истории, где каждая цивилизация следует по собственному пути развития.

После двух мировых войн иллюзорность надежд на прогресс человечества от варварства и невежества к цивилизации и мудрости стала очевидной для многих. Не случилось, писал П. Сорокин, перехода, от «звероподобного состояния к благородству нравов», от «теологической» к «позитивной» стадии развития общества, «от тирании к свободе, от нищеты и болезней к неограниченному процветанию и здоровью, от уродства к красоте, от человека — худшего из зверей к сверхчеловеку-полубогу» [29, с. 167]. Катаклизмы реальности показали полную несостоятельность прогрессистских концепций, и именно это обусловило не просто разочарование в прогрессе П. Сорокина⁹, отказавшегося от своего «прогрессивно-оптимистического» предреволюционного мировоззрения, но его полное и категорическое неприятие. А.Д. Тойнби также отразил в

⁹ Здесь речь идет о неприятии Сорокиным технического прогресса, совершающегося в отрыве от развития сферы гуманизма. Культурный прогресс философ не только признавал, но и считал выражением «неутомимой созидательной способности человечества» [30, с. 427].

первых томах «Постижения истории»¹⁰ резко негативное отношение к технологическому прогрессу, не обусловленному развитием самого человека.

(Продолжение следует)

Идея прогресса в контексте динамики европейской цивилизации: обзор концепций¹¹

Универсалистская трактовка истории в постклассической философии: от индустриальных и постиндустриальных концепций к концепциям глобализации

Следует отметить, что признание цивилизационного прогресса как единственного и естественного пути развития человечества, а технологической цивилизации как оптимальной его формы, сопровождалось постоянной критикой в XX веке, а теоретические модели, исходящие из универсалистского видения истории, обрастали дополняющими теориями и отвергались резко критическими. Эволюционный подход к историческому процессу, фиксирующий прохождение обществом определенных стадий цивилизационного развития, стал основным в концепциях индустриализации¹² и модернизации, преобладающих по отношению к теоретическим системам, созданным Сен-Симоном, О. Контом, Э. Дюркгеймом, К. Марксом, где содержательные трансформации социальной сферы сопрягались с трансформациями промышленного уклада. В этих концепциях те формы и нормативные образцы – рыночная экономика, демократическое политическое устройство, личностная свобода, – которые были рождены культурой модерна, рассматривались как универсальные и без затруднений транспортирующиеся в любую социальную систему, находящуюся на аналогичном этапе развития. В рамках теорий индустриализации и модернизации этот универсализм развития трактовался как условие формирования единой глобальной цивилизации, основанной, тем не менее, на культурном полицентризме и гетерогенности.

Между тем технологический детерминизм как основной принцип построения общества, представленный индустриальной теорией, был подвергнут тотальной критике, а техника, понимаемая и как машинная организация, и как техническая организация управления – своеобразный «тоталитарный универсум технической рациональности» [31] – воспринималась как главное орудие подавления человека. Социальные критики показали, что прогресс техники оборачивается не просто регрессом, а уничтожением

¹⁰ Известно, что в поздний период творчества Тойнби пересмотрел свои взгляды и признавал, что история человеческой культуры «менее монадна». (Письмо А. Тойнби // Конрад Н.И. Избр. Труды. История. — М., 1974. — С. 272.).

¹¹ Начало см.: Обсерватория культуры. – 2007. – №1.

¹² Теория индустриализма, как известно, была сформулирована Р.К.Ф. Ароном в его лекциях в Сорбонне (1956–59 гг.) и У. Ростоу в книге «Стадии экономического роста. Некоммунистический манифест».

человека, низводимого до значения придатка машины. Конформистски ориентированный человек становится носителем приобретательски-потребительской идеологии и, составляя вместе с другими «молчаливое большинство», ориентируется на сохранение «тотальности» и незыблемости современного общества.

Характерно, что подобное критическое отношение к культуре как продукту массового общества, основанного на экономическом, политическом и социальном отчуждении и порождающего специфического субъекта культуры – «человека-локатора» (Д. Рисмен), «одномерного человека» (Г. Маркузе), «самоотчужденную личность» (Э. Фромм), – явилось следствием критического отношения к разуму как просвещенческому идеалу. Критика идей эпохи рациональности воплотилась в понятии «культуриндустрия», как известно, введенным в научную практику Т. Адорно и М. Хоркхаймером в «Диалектике просвещения» (1948). Это понятие означало новый способ производства культуры, превращающейся в одну из отраслей экономики.

Несмотря на то, что в постиндустриальных и информационных концепциях развитие производства как такового в качестве ориентира социального развития не задается, «технологический оптимизм» в них, безусловно, доминирует. При этом в качестве основных критериев прогресса выступают возрастание скорости внедрения инноваций, увеличение объема и скорости коммуникации, рост объема полезной информации и ускорение обработки за единицу времени в контурах управления за счет автоматизации этой сферы¹³. В основе концепций информационного общества, разработанных Е. Масудой, Дж. Нейсбитом, Дж. Бенингером, Т. Стоуньером, М. Маклюэном, Э. Тоффлером, М. Кастельсом, лежит представление о том, что ведущей тенденцией развития современного общества, перерастающего в общество нового информационного порядка, является интеграция новейших массовых информационных и коммуникационных технологий и существующей социальной системы. Осуществляя последовательное сопоставление индустриального и постиндустриального общества, сравнивая их экономическую основу, особенности аппарата управления, исследуя психологические характеристики индивидов, включенных в процесс производства, авторы приходят к выводу о том, что не только высокий уровень инновативности характеризует супериндустриальное общество, но и демассификация и дестандартизация всех сторон

¹³ В концепции постиндустриального общества Д. Белла, представленной в работе «Приход постиндустриального общества. Авантюра в социальном предсказании» (1973) в качестве базисного феномена были выделены знание и информация. Соответственно, в качестве ведущих векторов содержательной трансформации индустриализма определялись интеллектуальные технологии и качественно новый способ организации технологической сферы, демонтаж классовых монолитов и формирование профессиональной дифференциации, реорганизация культурной сферы и ее переориентация на интеллектуальные приоритеты, формирование индустрии знания.

политической и экономической жизни. Изменение характера труда и межличностных отношений приводит к трансформации системы ценностей и переориентации человека на психологические, социальные и этические цели. Однако столь радикальные сдвиги в социальной структуре постиндустриального общества, безусловно, связаны со стремительным ускорением технического прогресса, опосредующего переход к качественно новому состоянию всего общественного целого.

Однако социальный оптимизм теоретиков постиндустриализма воспринимается сегодня со скепсисом теми исследователями, которые отмечают, что процессы персонализации в реальности это процессы индивидуализации потребления, где огромный выбор товаров, услуг и способов осуществления активности задается властными структурами, а потребление органично вписывается в процедуры тотального управления человеком и его потребностями. Одним из механизмов подобного управления становится «обольщение». Это одна из современных стратегий формирования сознания, где жесткие ее формы сменяются мягкими, управление – соблазном, а на смену «дисциплинарному и воинствующему индивидуализму» приходит «индивидуализм на выбор – гедонистический и психологический, считающий главной целью личные достижения человека» [32, с. 318].

Оптимистические прогнозы об изменении человека и смене его приоритетов в сторону развития духовного потенциала, сопровождающих технологический прогресс, сочетаются с более взвешенной оценкой современных социокультурных изменений и признанием того, что удовлетворение насущных потребностей создает лишь потенциальную возможность приобщения к ним человека, но вовсе не означает немедленного и автоматического использования этих открывающихся возможностей и тем более – активного формирования новой иерархии ценностных ориентиров в масштабах всей общественной системы [33, с. 94]. Кроме того, признается, что ценностная система как достаточно инертное образование слабо подвержена каким-либо модификациям, а усвоенные ценности редко поддаются трансформации. Для утверждения новых ценностных приоритетов необходима целая совокупность условий – как экономических, так и социокультурных, что и позволяет говорить о распространении постматериалистических предпочтений в соответствии с замещением старых поколений новыми [34, Р. 100, 171]. Главное в «постэкономическом»¹⁴ обществе – ориентация на человека с его мировоззрением и ощущениями, преодоление отношения к своей деятельности как порожденной внешними обстоятельствами и восприятие ее как условия развития самой личности [35, с. XVIII–XX.].

¹⁴ Определение В.Л. Иноземцева.

Несмотря на то, что в постиндустриальных концепциях технологический прогресс выступает лишь как условие развития человека, ориентация именно на технологическую сферу позволяет рассматривать историю как имеющую векторную направленность. Обоснование Д. Беллом существования доиндустриального, индустриального и постиндустриального общества, С. Лэшем и С. Круком – предмодернистского, модернистского и постмодернистского этапов социального развития, А. Тоффлером – «первой», «второй» и «третьей» волны, П. Дракером – капиталистического и посткапиталистического общества, Р. Инглехартом – модернизации и постмодернизации, по существу, означает построение комплексной теории общественной эволюции, теории прогресса.

Универсалистская трактовка истории как стадийно развивающегося процесса, опирающаяся на социальные и технологические аспекты развития, стала мощным методологическим основанием для концепций глобализации. Однако и здесь явно выделяются два подхода: *гиперглобалистский* – прогрессистский, акцентирующий технологическое развитие общества, и *трансформационный*, где процесс интеграции рассматривается как сложный, не имеющий линейной направленности и учитывающий все многообразие социальных и индивидуально-личностных проявлений человеческой активности. Гиперглобалисты, в их числе американские исследователи Дж. Най, Р. Кеохане, Т. Фридман, С. Стрейндж, М. Дойл, японский исследователь Кеничи Омае, видят историческую миссию глобализации в том, что она несет блага рыночного капитализма и либеральной демократии. Они выступают апологетами глобализации и провозглашают наступление исторического конца государства-нации как института. Эти авторы настаивают на том, что произошла реструктуризация мира, в ходе которой прежняя система международного разделения труда, основанная на взаимоотношениях между индустриально развитыми мировыми державами – СССР и США, индустриализирующимися и неразвитыми странами, сменилась биполюсной структурой – «победителями» и «побежденными». Сторонники этого подхода фактически утверждают, что более технологически прогрессивная цивилизация неизбежно доминирует и поглощает менее технологически развитые цивилизационные системы посредством навязывания последним собственных специфических системных качеств. Глобализация в этом понимании уподобление Западу или американизация.

Более реалистическую позицию по отношению к глобализационному процессу демонстрируют Дж. Розенау и Э. Гидденс, которые рассматривают его как процесс трансформационный, т. е., переменный, стихийный, полный противоречий, включающий разнонаправленные и даже взаимоисключающие тенденции (что, в

частности, нашло отражение в феномене «глобального парадокса»). Понимаемой подобным образом глобализации больше, чем классический детерминизм, соответствует нелинейное мышление, трактующее развитие как сложный, многогранный, часто непредсказуемый процесс [3].

Оба эти подхода еще более явно прослеживаются в той части глобализационных концепций, где речь идет о возможности формирования *глобальной культуры*. Видение цивилизации будущего как глобальной цивилизации, а культуры – как глобальной культуры, характерно, в первую очередь, для англоязычных исследователей¹⁵ Р. Робертсона, М. Фичерстоуна, М. Уотерса, В. Каволиса [37–39]. Они в своих утверждениях руководствуются целым рядом объективных моментов: существованием общечеловеческих культурных ценностей (архитектурных памятников, музыкальных произведений, шедевров литературы и изобразительного искусства), выступающих как совокупное достояние человечества, функционированием науки, развивающейся как глобальный феномен и вырабатывающей продукт, который является общечеловеческим достоянием. Безусловную целостность человечеству, объединенному в мировое сообщество и названному еще в 1960-е годы М. Маклюэном «глобальной деревней», придает развитие коммуникационных технологий и сетевой культуры, являющейся в полном смысле слова глобальной. Распространению универсального образа жизни способствует доминирование английского языка, которым пользуются сегодня в качестве средства общения около 1,5 млрд. человек и на котором во всемирной компьютерной сети хранится более 90% всей информации (сегодня, как отмечает Э. Гидденс, мы все хотя и живем локально, но говорим на глобальном языке).

Определенное культурное единство создается также посредством общности потребляемой продукции – информации, моды, предметов потребления. Если говорить о политико-культурной идентичности, то, как отмечает Н. Стивенсон, она замещается феноменом так называемого «культурного гражданства», основанного на общности потребления. Сегодня гражданство как таковое все в меньшей степени оказывается связанным с формальными правами и обязанностями, и в большей – с потреблением экзотических продуктов, голливудских фильмов, популярной музыки или австралийских вин, исключение же из потребления этих продуктов «означает исключение из гражданства в западном обществе» [40, с. 5].

Еще одна тенденция, подтверждающая процессы гомогенизации современной культуры и универсализации многих, в том числе, религиозных, ценностей – явление религиозного синкретизма. Оно проявляется в стремлении верующих посещать более чем

¹⁵ Среди отечественных исследователей этой же точки зрения придерживается А.Ф. Зотов (См.: [36]).

одну церковь (в Северной Америке так поступают 9% американцев). Откликаясь на эти потребности, многие церковные общины используют в своих обрядах сочетание традиций индейских племен, буддистской терпимости ко всем формам жизни, католической веры в ангелов, приверженности мормонов идее общей семьи, ритуалов лютеранской церкви. Наиболее ярким примером подобного синкретизма, как считает Р. Селлерс, является движение приверженцев «Нового Века» [41, с. 22].

Наконец, все те, кто свидетельствует в пользу существования глобальной культуры, отмечают, что есть определенная группа людей, обладающих мировым гражданством: это политические деятели, крупные ученые, выдающиеся спортсмены и деятели культуры, в основном же – это крупные бизнесмены и менеджеры высшего звена. Подобное сообщество достаточно подробно описал М. Кастельс, выделивший в качестве основного признака этой международной элиты доступ к информации. Эта специфическая глобальная, интернациональная культура игнорирует культурное разнообразие, создает определенную идентичность, связанную с принадлежностью к структурам управления информационной экономикой, стремится к «унификации символического окружения», гомогенизации стиля жизни, нивелировке культурных границ [42, с. 340].

Сторонники второго подхода к глобализации культуры исходят из признания того, что если гомогенизация, универсализация в области цивилизационного материального компонента возможна, то в области духовного содержания весьма проблематична. Глобализация трактуется ими как процесс, преимущественно, цивилизационный, а не культурный, а логика глобализационных процессов в области культуры рассматривается как подчиняющаяся иным законам, нежели в экономике, политике, финансовой сфере. Эта точка зрения представлена, прежде всего, в исследованиях П. Бергера и С. Хантингтона, посвященных культурной динамике глобализации, а также в работах, где рассматриваются проблемы альтернативных моделей глобализации, региональной субглобализации и особенностей глобализации на периферии. Это работы, посвященные специфике глобализационных моделей в Китае, Тайване, Японии, Индии, принадлежащие С.-Х. М. Сяо, Т. Аоки, Т. Шринивасу, а также культурной глобализации в Германии, Венгрии, ЮАР, Чили, Турции, освещенные в работах Х. Кельнера, Х.-Г. Зофнера, Я. Ковача, А. Талаверы, Ф. Кеймана [43].

В обоснование своей позиции авторы приводят целый ряд достаточно веских аргументов, отмечая, что нарастающая универсализация культурной жизни не только не способствует формированию монокультурного мира, но, наоборот, приводит к явлениям локализации, ярким выражением которых сегодня стал принцип *мультикультурализма*. По мнению исследователей, разрушение традиций, исчезновение обычаев и обрядов,

которые фиксируют и транслируют определенную картину мира, а также самих традиционных механизмов продуцирования и распространения культурных ценностей, свидетельствует не только о распаде целой системы представлений, ценностей, социальных связей составляющих своеобразие каждой из национальных культур. Все это вместе взятое свидетельствует о нарушении естественных процессов воспроизводства культуры.

Авторы отмечают, что культура не подчиняется логике экономической эффективности, логике технологического прогресса. Они настаивают на том, что экономико-технологический детерминизм в рассмотрении как глобализации, так и порождаемых ей проблем, таит в себе немалую опасность, которая заключается в недооценке значения инновационного потенциала разнообразных культур, причем не самых технологически прогрессивных. Возможно, именно в них заключен необходимый запас прочности общественного и культурного развития, который может быть востребован в любой момент, поскольку способен противостоять разрушительным тенденциям. В современном мире единственным возможным способом взаимодействия культур становится их диалог, т. е. равное партнерство, где в качестве логики понимания другого выступает принцип дополнительности.

Унификация духовной составляющей культуры приведет к ее стагнации, внешними признаками которой выступают, прежде всего, ее неизбежное упрощение, архаизация и возвращение к неактуальным формам межгруппового общения. Более того, такие составляющие духовной культуры, как ценности, смыслы и значения, картина мира, характер символического опредмечивания мира, вообще не подчиняются законам прогресса и не поддаются унификации, генерализации и механическому совмещению. Если такое происходит, можно говорить не о глобализации, скажем, ценностей, а о замене одних ценностей и соответствующих им культурных миров другими, о поглощении одной картины мира, одной символической системы другой, сама же постановка вопроса о глобальной культуре становится возможной только при достаточно существенных оговорках.

Обобщая, можно сказать, что и прогрессистские, и антипрогрессистские теории культурно опосредованы и, в этом смысле, исторически ограничены. Они отражают не столько объективные закономерности развития человека и общества, сколько закономерности развития его самосознания. Проблематизация той или иной идеи и особенности ее концептуализации в рамках определенной эпохи, культуры или идеологии определяются как спецификой соответствующих общественно-исторических

обстоятельств, так и задачами, которые решаются посредством развертывания этих концептуальных построений. И эволюционные, и антиэволюционные исследовательские модели являются продуктом определенной культуры, и ценностно-смысловая шкала интерпретаций, представленная в них, отражает совершенно определенные представления о логике истории.

Идея прогресса и объективности его развития является продуктом эпохи Просвещения. Несмотря на то, что развитие было присуще уже архаическому обществу, которое однако в большей степени проявлялось не в технологической деятельности [44], а в создании «новой ментальности» [45, с. 81], новых форм общения, мифологических представлений, закрепленных в обрядовой форме, новых традиций, прогресс – причем, по преимуществу, технологический прогресс – как ценность осознается в границах единственной и потому уникальной, достаточно молодой и интенсивно развивающейся европейской цивилизации, выработавшей такую специфическую черту, как технологический оптимизм. Это осознание ценности прогресса стало своеобразным мировоззренческим переломом, который, по-видимому, и послужил защитой от свойственных позднему Средневековью пессимизма и безнадежности, а также явился психологической компенсацией различных скрытых фобий и способствовал преодолению катастрофического мироощущения [46]. Возможно, эта специфическая аксиологическая система европейской культуры, где в качестве ценностнообразующей выступала ценность нового, в совокупности с протестантской идеологией и привела к таким ее особенностям, как динамизм, новационность и технологичность.

В границах же тех общественных систем, которые были ориентированы на воспроизведение однажды заданных образцов деятельности, технические нововведения не подвергались сакрализации как условие перехода к качественно иному, более совершенному состоянию, и эти культурные миры развивались по иному историческому сценарию. К примеру, так было в Китае, где уже к XIV веку сложились технологические и экономические предпосылки для промышленной революции, однако отсутствие стремления к новациям как обладающим культурной ценностью не привело к формированию тех качеств, которые стали доминирующими в европейской цивилизации.

Именно в рамках новоевропейской системы они обретают тот смысл и то ценностное содержание, которое воплощается в принципах гуманизма, историзма и рационализма. И не случайно, что именно в границах европейской системы данная модель изначально представлялась как чуть ли не единственная универсальная теория для объяснения социокультурных процессов. Прогрессистские концепции истории предполагают развитие общества в направлении идеальной универсальной цивилизации,

основанной на разуме и гуманизме. Эта парадигма, по существу, исходит из признания европейской цивилизации в качестве образцовой. Основания именно этой цивилизации рассматриваются если не как завершенные, то подлежащие усовершенствованию, в противовес иным, которые, в известном смысле, не принимаются во внимание вовсе.

Признание безусловности прогресса сочетается в этих концепциях с многообразными его трактовками. Прогресс рассматривается как переход от менее совершенного к более совершенному социальному устройству, как торжество науки, воплотившейся в индустриальном и постиндустриальном обществе – конечной стадии эволюции, как закономерное движение от одной общественно-экономической формации к другой, как оптимизация способов адаптации общества к изменяющимся условиям. В качестве основного фактора прогресса признается и полнота самоосуществления человека в культуре. Прогресс в данных концепциях рассматривается достаточно многопланово – не только как однонаправленное движение, сходное с эволюционными процессами, но и как совокупность достаточно противоречивых изменений, включающих не одно лишь усложнение различных систем, но и упрощение, внесение в них как конструктивных элементов, так и деструктивных факторов.

Определенным культурным конструктом являются и те концепции, где история рассматривается как процесс, лишенный линейной логики развития, но определяемый собственной, каждый раз специфической и индивидуальной, судьбой. Эти концепции были сформулированы в рамках идеологии, отрицающей европоцентризм. В противовес прогрессистским, основанным на технологическом оптимизме, они отражали крайнюю обеспокоенность их авторов судьбой не только Европы, но и всего мира. Антипрогрессистские устремления были рождены кризисом европейской культуры рубежа XIX–XX вв. и, в известном смысле, противостояли оптимистическим взглядам приверженцев идеологии Просвещения. Подобному пониманию истории соответствовало стремление рассмотреть, наряду с собственным и иные культурные миры, показав их специфику и величие, а также их «одинаковое значение в общей картине истории», грандиозность, по О. Шпенглеру, «душевной концепции» и «силы взлета» [47, с.147], часто превосходящих даже античность. Внимание не столько к социальной организации общества, сколько к его духовной составляющей, соответствовало пониманию невозможности развития всех социальных организмов по единому историческому сценарию, итогом которого станет единая цивилизация.

И те, и другие теоретические построения отражали определенную идеологию и создавались во имя решения определенных как теоретических, так и практических задач. Именно поэтому данные модели актуализировались в совершенно определенном

социокультурном контексте. В частности, основатели евразийства, представляющего своеобразную геополитическую версию «русской идеи», резко отрицательно относились ко всем попыткам модернизации, осуществляемой по западноевропейскому образцу, как неизбежно приводящей к разрушению жизненного уклада евразийских народов. Признание евразийцами специфичности и «качественной несоизмеримости всех культур и народов земного шара» [48, с. 81] означало развенчание европоцентристской установки, названной Н.С. Трубецким «безусловным злом» и «наглым обманом» [48, с. 103]. Характерно, что идеология евразийства с ее акцентированием специфичности, а не универсальности культур, вновь оказалась востребованной на рубеже XX–XXI вв., когда географические и культурные границы России пришли в движение, а идея «всеединства» человечества выступила как современная модель, альтернативная американской модели глобализации.

Наконец, последнее и, возможно, дискуссионное замечание. Не опровергая высказанного ранее тезиса об идее прогресса как исключительно европейской идее эпохи модерна, хотелось бы дополнить его тезисом о том, что исключительно европейской была и идея, оппонирующая данной. Эти две модели истории – принимающая и отрицающая возможность прогресса – взаимообусловлены в том смысле, что они обе были порождены общими историческими и культурными процессами и общей эпохой. Конечно, в качестве частных причин появления различных антиэволюционных моделей могут быть названы кризисы – кризис просвещенческой идеологии конца XIX века и кризис конца XX века, связанный с глобальной экспансией западной цивилизации, распространяющей те принципы, которые определяют специфику развития западного мира, логоцентричного и рационального. Между тем объективно трактовка истории как процесса локально развивающихся цивилизаций принадлежит не китайским, не индийским, не латиноамериканским авторам, а авторам или европейским, или принадлежащим к той цивилизации, которая связана с ней общими христианскими корнями и общим античным фундаментом.

Список литературы

1. *Валлерстайн Э.* После либерализма. – М., 2003.
2. *Василенко И.А.* Политическая глобалистика. – М., 2003.
3. *Панарин А.С.* Глобальное политическое прогнозирование в условиях стратегической нестабильности. – М., 1999.
4. *Фуко М.* Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. – М., 1996.

5. Культурология: Учебник /Под ред. Ю.Н. Солонина, М.С. Кагана. – М.: Юрайт-Издат, 2005.
6. *Гесиод*. Работы и дни // Эллинские поэты. – М., 1963.
7. *Лосев А.Ф.* Античная философия истории. – М., 1977.
8. *Трубников Н.Н.* Время человеческого бытия. – М., 1987.
9. *Буркхарт Я.* Культура Италии в эпоху Возрождения. – М., 1996.
10. *Асмус В.Ф.* Избранные философские произведения. – М., 1971. – Т. 1.
11. *Межуев В.М.* Как возможна философия культуры? // От философии жизни к философии культуры. – СПб., 2001.
12. *Руссо Ж. Ж.* Рассуждения о науках и искусствах // Избранные сочинения: В 3-х т. – М., 1961. – Т. 1.
13. *Гердер И.Г.* Идеи к философии истории человечества. – М., 1977.
14. *Маркс К., Энгельс Ф. Фейербах.* Противоположность материалистического и идеалистического воззрений. – М., 1966.
15. *Маркс К., Энгельс Ф.* – Соч. – 2 изд. – М. – 1965. – Т. 37.
16. *Орлова Э.А.* Введение в социальную и культурную антропологию – М., 1994.
17. *White L.A.* The concept of culture // American Antropologist. – 1959. – Vol. 61.
18. *White L.A.* The Science of Culture: A study of man and civilization. – Farrar: Straus and Giroux. – 1949.
19. *White L.A.* The Evolution of Culture: The Development of Civilization to the Fall of Rome. – N.Y., 1959.
20. *White L.A.* The Concept of Culture // American anthropologist. – 1959. – Vol.61. – P. 227–251.
21. *Назаретян А.П.* Цивилизационные кризисы в контексте универсальной истории. – М., 2001
22. *Неретина С., Огурцов А.* Время культуры. – СПб., 2000.
23. *Мамардашвили М.К., Соловьев Э.Ю., Швырев В.С.* Классика и современность: две эпохи в развитии буржуазной философии // Философия в современном мире: философия и наука. – М., 1972.
24. *Виппер Р.* Гибель европейской культуры. – М., 1918.
25. *Ландау Г.* Сумерки Европы.– Берлин, 1923.
26. *К. Леви-Строс.* Первобытное мышление. – М., 1994.
27. *Данилевский Н.Я.* Россия и Европа. – М., 1991.
28. *Вебер А.* Третий или четвертый человек: прощание с прежней историей // А.. Вебер Избранное: Кризис европ. культуры. – СПб.: Унив. кн., 1999. – С. 199–536.

29. *Сорокин П.А.* Долгий путь. Автобиографический роман. – Сыктывкар, 1991.
 30. *Сорокин П.А.* Человек. Цивилизация. Общество.– М., 1992.
 31. *Маркузе Г.* Одномерный человек. – М., 1994.
 32. *Липовецки Ж.* Эра пустоты. Эссе о современном индивидуализме. – М., 2001.
 33. *Иноземцев В.Л.* Современное постиндустриальное общество: природа, противоречия, перспективы. – М., 2000.
 34. *Inglehart R.* Culture Shift in Advanced Industrial Society. – Princeton (NJ), 1990.
 35. *Иноземцев В.Л.* За десять лет. К концепции постэкономического общества. – М., 1998.
 36. *Зотов А.Ф.* Глобальная культура // Глобалистика. Энциклопедия. – М., 2003.
 37. *Робертсон Р.* Глобализация: Социальная теория глобальной культуры. – 1992.
 38. *Featherstone M. (Ed.).* Global Culture. Nationalism, Globalization and Modernity. – L., 1990.
 39. *Waters M.* Globalization. – L., 1995.
 40. *Стивенсон Н.* Глобализация, национальные культуры и культурное гражданство // Глобализация. Контуры XXI века.– М., 2002. – Т. III.
 41. *Селлерс Р.* Девять глобальных трендов в религии // Глобализация. Контуры XXI века. – М., 2002. – Т. III.
 42. *Кастельс М.* Информационная эпоха: экономика, общество и культура. – М., 2000.
 43. Многоликая глобализация. Культурное разнообразие в современном мире. – М., 2004.
 44. *Клягин Н.В.* От доистории к истории. – М., 1992.
 45. *Румянцев О.К.* Телеология: культура и натура // От философии жизни к философии культуры. Сб. статей. – СПб., 2001.
 46. *Каплан А.Б.* Коллективный страх и реформация Лютера. // Человек: образ и сущность. Перцепция страха. Ежегодник – 2.– М., 1991.
 47. *Шпенглер О.* Закат Европы. Т. 1. – М., 1993
- Трубецкой Н.С.* История. Культура. Язык. – М., 1995