

УДК 131.24

Муза Д.Е.

## РУССКАЯ ЦИВИЛИЗАЦИЯ: УМИРАНИЕ САКРАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЫ

Вопрос, вынесенный в заголовок статьи, отнюдь не праздного свойства. Не секрет, что неожиданно, стремительно и похоже безвозвратно канувший в Лету СССР, самым этим фактом вызвал к жизни ряд новых исторических реалий и перспектив, требующих тщательного анализа и оценки, составляющих цель данной работы. Нужно заметить: их число велико, но макросоциологическая и историософская проблема, связанная с определением характера исторической величины, простирающейся от Карпат – до Курильской гряды, от Ледовитого океана – до Памира, и имеющей несколько характерных маркеров, - “евразийская”, “русская”, православно-славянская” цивилизация, - остается.

К примеру, одни наблюдатели (Ф. Фукуяма, С. Хантингтон) говорят о победе западной версии развития социальной системы – над ее незападным антиподом, системы, эксклюзив которой составляют политико-культурными предикаты – либеральная демократия, права человека и свободный рынок; другие (А. Этциони), - о несостоявшемся (пока) полноценном диалоге Востока и Запада, но при допущении ценностного консенсуса на основе “взаимообучения”; третьи (Д.Грей) о завершении “режима Просвещения” на территории Советского союза и его сателлитов, и мучительных поисках новой формулы развития - за пределами “западного нигилизма”; четвертые (З. Бжезинский) о естественном крахе исторической аномалии по имени “Россия” и недопустимости (со стороны США как единственного полюса силы в мире) ее имперской реанимации; пятые (Э. Валлерстайн) о заметно обострившемся (после “выпадения” России как преемника СССР из группы стран “второго мира”) противостоянии внутримировых блоков; шестые (Э. Гидденс) о ситуации неопределенности, в которой находится Россия и республики бывшего СССР, активно стремящиеся к системным трансформациям в соответствии с западными моделями; седьмые (О.Тоффлер) о неизбежности фронтального наступления “третьей волны” на все общества, в том числе, еще недавно презентировавшие индустриальный логос.

Существует также мнение о том, что внутренняя логика Истории последних столетий (в частности, с 1789 года) распадается на “век империй” (XIX ст.), “век идеологий” (XX ст.) и гипотетически, “век технологий” (XXI ст.). Подобное мнение покоится на детерминистской идее, приложимой к веществу Истории таким образом, что внутримировая социальная динамика задается определенным набором рационально выверенных и нормативно обоснованных структур, определяющих морфологию, цели и прaxis развивающихся обществ. От таких, хотя и с противоположным знаком, посылок отталкивались К.Маркс и М.Вебер, равно как и их последователи.

Тем не менее, высказываемые гипотезы, при всей их методологической привлекательности, несут более слабую эвристику в сравнении с цивилизационной парадигмой расшифровки жизненной логики крупных исторических образований. Она, несмотря на отстаиваемую плюрально-циклическую (релятивистскую) модель Истории, дает шанс описать не только локально вычленимый объект – “культурно-исторический тип”, но и включить его в диахронный (связь с бытием прешествовавших и последующих цивилизаций), и синхронный (сосуществование с иными цивилизационными мирами) ряды.

Имеющая свои истоки в русской науке (у Н.Я. Данилевского и К.Н. Леонтьева), на сегодняшний день цивилизационная парадигма рассматривается в качестве теоретической платформы для дескрипции и объяснения социокультурной динамики “русского моря”. В этом направлении плодотворно работают ряд современных авторов: российские – В.В. Ильин, А.С. Ахиезер, В.Л. Цимбурский, В.Ф. Шаповалов, В.Н. Хренов, А.Г. Дугин, М.В. Назаров, В.Н. Тростников, С.Г. Кара-Мурза и др; украинские – Ф.В. Лазарев, С.Б. Крымский, Ю.В. Павленко, В.А. Дергачев и др. В их текстах уточняется как общая архитектура (гео- и хронополитическая, этно-культурная, религиозная, социально-экономическая составляющие) выделяемого из массива современных цивилизаций интересующего цивилизационного объекта, так и вопросы реализации/ нереализации им целей собственного проекта, – в поле контактов с иными цивилизационными мирами. Кроме того, особую эпистемную сложность русская цивилизационная динамика получает в контексте глобализации, т.е. трансформации практически всех современных обществ в “сверхобщество” или “суперцивилизацию”. Этот сюжет активно развивают А.И. Неклесса, В.Г. Федотова, Г.А. Чешков, А.И. Уткин, Г.С. Киселев, С.Л. Удовик, Ю.В. Павленко и др.

При этом аналитические усилия мало касаются проблемы, связанной с актуальным состоянием всей культурной системы цивилизации, артикуляцией её регулятивных принципов, выполняющих роль главного конфигуратора макросоциальной материи, т.е. собирателя внутрисистемного «причинно-смыслового единства» (П.А. Сорокин). В такой ситуации необходимо прояснение (*цель статьи*) вопроса о «живых» культурных системах, ценностно-нормативное ядро которых генерирует бытийно-смысловую определенность, в т.ч., для идентификации индивидов, социальных групп и государственных форм. *Объектом* здесь выступает сакральная культура, взятая в ее имманентной русской цивилизации, динамике; *предметом* – сакральная интенция культурно- и историческое творчество, фиксируемая при помощи философских средств.

Представляется, что оптимальной фокусировкой при ответе на вопрос о специфике, целях и месте “русской цивилизации” (в мире) служит проблема культурной идентичности, проработанная слабее, нежели идентичности меньшего масштаба и свойства [1, с. 21-68]. При этом, данная проблема, как проблема динамической самотождественности именно цивилизационного субъекта, нуждается в “просвечивании” средствами цивилизационного анализа. На сегодняшний день он имеет различные варианты конкретизации изучаемого объекта: а) стадийный, б) культурологический и в) собственно цивилизационный

[2, с. 14-59]. Если первый дает возможность конкретизировать новый, в сравнении с прежним, тип социальности (к примеру, схема О. Тоффлера); второй – культурный космос, на основе которого конституируется “тело” цивилизации, ее институты и регулятивы; то третий – “удержать” в поле зрения целостность всей цивилизационной конструкции, поскольку она выступает “способом идентификации всех элементов социума и самого социума” [2, с. 29].

Через подобный методологический ракурс возможно восприятие цивилизации как предельного основания (предстающего в виде широкой суперэтнической социальной общности, интегрированной культурой с центральной и вспомогательными культурными темами) обнаружения обществом себя, своего исторического “лица”, своего места в “мировом ансамбле цивилизаций”. При этом возникает несколько проблемных узлов, на которые хотелось бы обратить внимание.

Во-первых, проблема, на которую натолкнулись П. Сорокин и его оппоненты [3], – проблема реального согласования социальной системы с культурной системой (разумеется, в масштабе цивилизации), – остается открытой для современного этапа бытия русской цивилизации, пребывающей в режиме модернизации и вестернизации. Во-вторых, требует еще и еще раз уточнения специфика актуально составляющих культурную систему элементов, конфигурация которых подвержена изменению (перекомпоновке). В-третьих, важен вопрос: имеет ли обозначивший себя кризис различных социальных подсистем (производственно-экономической, институционально-организационной, эколого-демографической и духовной) корни в сворачивании „русского проекта” или основной темы цивилизации; наконец, то, что просматривается на уровне социальной эмпирии имеет имманентную природу (исчерпание ресурса развития) или это часть общемировых тенденций, которые ведут к последовательному ослаблению цивилизационных игроков со шлейфом асовременных социокультурных морфологий (с их реально-профанскими, а не символично-сакральными институтами и ценностями)? Следует также учесть, что вопрошание ведется на фоне существующего скепсиса в вопросе о наличии в бытийном опыте русской цивилизации устойчивого ценностно-нормативного ядра, способного снять такие перманентные антиномии ее культурных практик [4, с. 423-426].

Чтобы ответить на поставленные вопросы дадим собственное понимание цивилизации. Цивилизация вообще, и русская, в частности, может быть дефинирована как универсальная форма сверхэтнической, социокультурной общности, объективирующая себя в историческом процессе, – в конкретных географическом, геополитическом и геоэкономическом локусах, – способом духовно-созидательного творчества, развертыванием задания, содержащегося в ее культурном коде. Такая концептуализация тяготеет к удержанию в поле зрения идейно-ценностного потенциала, на основе которого наращивается «тело» цивилизации (ее институциональные структуры) и осуществляется регуляция процессов как внутри, так и вне социальной системы. Проще говоря, нам представляется верным тезис об эффективности „деспотизма внутренней идеи” (К.Н.Леонтьев) для такого сложноорганизованного и масштабного

цивилизационного мира как русский. Ведь именно идейный комплекс не дает социальной материи «разбегаться». При этом можно допустить, что данный принцип является метаисторическим, т.е. применимым чуть ли не ко всем этапам жизни цивилизации: от ее зарождения – через период максимальной объективированности и осознанности задания русского цивилизационного проекта в имперский период ее бытия – до ситуации сегодняшнего геополитического „сжатия“, социальной дезинтеграции и культурного одичания (во внутреннем социальном пространстве), потери своего привычного места (роли) в системе международных отношений (как в самой Евразии, так и в мире в целом).

В пользу этого допущения высказывался А.С.Панарин, размышляя о драме нашей идентичности: „она с самого начала носила не натуралистический характер, не довольствовалась наличностями этнического, географического и административно-державного толка, а являлась по преимуществу ценностно-нормативной“ [5, с. 7]. Т.е. культурно-цивилизационное самосознание, формирование которого растянуто более чем на тысячелетие (о чем убедительно свидетельствует работа Ф.В.Лазарева, посвященная этому предмету [6]), имело идейно-ценностную природу. Такая „идеократическая идентичность“ основывалась на привязанности к священному идеалу, - тексту и на аскезе, необходимой для того, чтобы ему соответствовать и сберечь от посягательств“ [5, с. 7].

Поясняя это положение, хотелось бы напомнить о двух полярных по характеру констатациях, касающихся динамики исследуемого объекта: 1) мысль Н.А.Бердяева, выделившую пять разных цивилизационных образований на свитке русской истории: Россию киевскую, Россию татарского периода, Россию московскую, Россию петровскую, затем, императорскую и советскую [7, с. 7]; 2) идею Н.Я.Данилевского о едином, хотя и цикловидном развитии славянского „культурно-исторического типа“ (от периода Киевского – до имперского), равно как и всякого типа вообще [8, с. 87-95]. Отсюда, если принять в качестве вероятно верных обе посылки, напрашиваются любопытные следствия, касающиеся „механизма“ генерации и регенерации цивилизационного субъекта, осуществляемых им макро- и микроисторических действий.

В первом случае, цивилизационный организм (в масштабе Истории) переживает перманентную смерть, т.е. смерть культуры и распад сформированной (плохо ли, хорошо ли) социальности; точно также он переживает новый генезис, обусловленный как автохтонными социокультурными сдвигами (поиском, нахождением и адаптацией новой культур-цивилизационной парадигмы – на основе нового текста), так цивилизационным „ответом“ на поочередные фронтальные культурно-политические „вызовы“ цивилизаций Востока и Запада (А.Дж.Тойнби). Но очевидно и другое: цивилизационный космос России, несмотря на все пережитые им катаклизмы (цивилизационные срывы в архаику), в глубинах собственной психеи сохраняет такой исторический ресурс, который ведет к восстановлению социальных тканей, культурному воспроизводству субъектности, позитивной пульсации историетворчества (пусть даже относительно временной).

Дело в том, что в рассматриваемой цивилизационной логике момент дихронный (разрывы, связываемые с монголо-татарским игом, смутным временем, реформами

Петра I. революционными событиями XX ст., наконец, распадом СССР) не преобладает над моментом синхронным, т.е. моментом культурного упорядочения, согласования всей совокупности элементов в цивилизационную целостность – на некоторой архетипической основе. Сам Бердяев, напомним [9, с. 50], неслучайно проводил аналогию между Третьим Римом и Третьим Интернационалом, видя причину большевистского этатизма, помноженного на принцип легитимации социально-политического порядка со стороны сакрального, – в религиозно-политическом архетипе Московского Царства, – „сработавшего“ в новых условиях, в духовно-превращенной форме.

В свою очередь вторая позиция дает возможность усмотреть за цивилизационной поступью некоторую трансгисторическую логику „собрания“ (с последующей притиркой) элементов этнического, культурного и социально-политического порядка, их позиционирования в отношении сакральной вертикали, ассоциируемой с ценностным потенциалом византийского православия, с имперским вариантом государственной формы, языком свв. Кирилла и Мефодия. Тем самым, культурная матрица, а за нею и родословная цивилизации ставятся в тесную связь (ранее у Леонтьева, затем у Тойнби: генетика русской, дочерней цивилизации – восходит к византийской или материнской) с содержанием предшествующего этапа культурно-исторического процесса.

Говоря о нормативном порядке цивилизации, координирующем другие элементы культурной системы, порядке, служащем этическим основанием „скрепления“ этнических и социальных элементов, нужно вскрыть его структуру и функции. Подобные попытки предпринимались в западной социальной теории, напр. Т.Парсонсом. Разрабатывая свою теорию социального действия, американский автор предложил четырех-функциональную модель взаимодействия между исходными единицами макросоциального анализа: личностью, социальной системой и культурой. В современных обществах, по Парсонсу, наличествуют четыре основные подсистемы: система сохранения и воспроизводства образца (культурного, а в пределе – религиозно или сакрально значимого); целедостиженческая или политическая, согласующая бытие личностных систем; адаптивная или экономическая, занятая „налаживанием“ отношений поведенческих организмов с материальным аспектом бытия; наконец, интегративная система, обеспечивающая все порядки и уровни интеграции в социуме [10, с. 23-32]. Последняя и является ядром общества, функционально порождая (из себя) „обстоятельства, вытекающие из лояльности по отношению к социетальному коллективу, как для его членов в целом, так и для различных категорий дифференцированных статусов и ролей внутри общества“ [10, с. 25]. Такая модель дает возможность интерпретировать реальность социума в терминах, обращенных на внутреннюю сеть отношений и взаимодействий актуально входящих и конституирующихся субъектов действия, т.е. сугубо социологически. Разумеется, такая интерпретация возможна, тем более, применительно к обществам, социокультурный порядок которых „прошел“ необходимые этапы модернизации и вывел на дорогу истории индивидуального актора, с его частными ориентациями и мотивациями [11, с. 421-424]. Эти частные мотивации были наделены статусом

священного, а затем обращены к социуму в качестве высшего бытийно-исторического смысла, требующего охранения и поддержания. Но применим ли подобный взгляд к России и обществам, цивилизационные характеристики которых тяготеют к метафизико-нормативной традиции субстанционально-надличностного плана?

Представляется, что те реально существующие разрывы в социальной онтологии, обнаруженные в ходе реализации проекта Модерна, на которые указал Ю. Хабермас, и которые являются скрытыми предпосылками в построениях Т. Парсонса, - не применимы к реальности „русского моря“. Во-первых, потому, что модель культурной системы Н.Я. Данилевского (четырёхрядная деятельность цивилизационного субъекта) описывает иную конфигурацию элементов: во-вторых, потому, что ядерный заряд сосредоточен в области религиозной деятельности, этико-нормативный комплекс которой скрепляет собой общество как общину (семью народов) надэтническим и наднациональным способом и легитимирует культурно-технические, политические и экономические процессы, которые осуществляет эта цивилизационная семья; в-третьих, потому, что ангажированная религиозными ценностями (трансцендентным идеалом) деятельность „народного духа“ должна быть не распылена на вторичное, маргинальное, а всегда удерживать в замыслах и практиках историчности „высшие начала жизни“.

Теперь вспомним о том, что на статус „живых“ культурных систем претендуют ряд проектов, уже имеющих заделы в социально-политическом и цивилизационном отношениях. Не беря в расчет худосочную идеологию и культуру отечественного радикал-либерализма и не рассматривая ни одну из форм существующего внутри цивилизационного тела национализма (карикатурного в свете этнической, культурной и собственно, цивилизационной истории России) напомним о двух: большевистско-советском и православно-имперском культурных проектах. Не секрет, что каждый из них, с момента зарождения и социально-исторической объективации притязал на максимальный охват материального и духовного порядков бытия. Но каков их реальный цивилизационный потенциал в условиях, когда внутриисторический цивилизационный проект испытывает большие трудности, а творческое меньшинство, репрезентирующее собой идейный генератор, чаще всего ищет их синтеза – на фоне либералкратического эталона западной цивилизации и авторитарных систем в цивилизациях восточных?

Существует мнение о том, что культурно-политические чаяния представителей большевистского авангарда имели точки соприкосновения с критическим настроем духовной элиты (олицетворяемой представителями великой русской литературы) и многовековыми ожиданиями народа о социальном освобождении. Более того, это мнение простирается далее, в область религиозной практики, предлагая «выдавить» из культурной матрицы цивилизации консервативное и дремучее православие, заменив его наукой, техникой, светским искусством и философией. Прежние идеологические опоры (православие, самодержавие и народность) не просто выставлены на осмеяние за их социальную неэффективность, но объявлены рудиментами эпохи средневековья. Функции сакрального как главные регулятивные функции макросоциального организма, выполнявшиеся институтом Церкви и

Государя перешли к партии и ее лидеру. Весь культурно-цивилизующий опыт имперской России (включавший в себя в снятом виде, - опыт Московской Руси и Руси Киевской) был отброшен большевиками, как ранее он был поставлен под сомнение модернизаторскими усилиями Петра I. На исходе XX столетия, в третьем фазисе модернизации этому опыту нет места в духовно-нормативной структуре цивилизации, если не брать в расчет лубочность двуглавого орла (символ власти цивилизационного масштаба), флага и церковной жизни. Но именно цивилизационная динамика двух последних столетий позволяет утвердиться в обратном.

Большевизм как идеология «большого стиля», отстаивавшего свободу, равенство и (недостающее в 1789 году во Франции – братство) водворился не только через невиданное насилие над „телом“ и „душой“ цивилизации, он обрек на физическое и духовное умирание целые социальные классы. Претендуя на соборность, он отменял соборность принципом „диктатуры пролетариата“. Более того, идейный комплекс большевизма предполагал суд над цивилизационной историей, взамен предлагая ее селективно-пролетарский, мученический ее образ, в том числе, - образ светлого будущего. При этом, сакрализация здесь реализовывалась по религиозной схеме: учитель, отец народов, – текст – паства. Текстуальность культуры задавала набор жестких норм-ограничений и норм-предписаний, реализация которых требовала личностной и макросоциальной аскетики для прорыва к формации человечества нового типа.

Касательно православно-соборного варианта ценностно-нормативного центрирования цивилизационного проекта, дело обстоит сложнее. Исходной историософской посылкой православного миропонимания выступает идея *преображения мира*, а не построения «дивного нового» мира (католицизм и связанные с ним культурными нитями социально-политические практики), или построения десакрализованного „общества индивидов“ (протестантизм). Само преобразование требует не только максимального вовлечения микросубъектов, но мобилизации их (Истории предназначенной) энергии моральной и физической. В таком случае, сложность внутриисторической задачи формирует определенное качество макросоциальной субъектности, действующей согласно евангельской „логике“ всеобщего спасения. Недаром Церковь, православная философия и художественная литература, в этом отношении, формируют и заботятся о сохранении универсальной социокультурной связи, исторической памяти о дифференцированном, но нравственном единстве людей. Единство же это достигается посредством полилога о главном, о святости жизни. Именно святость (праведность) жизни, равно как и ее антипод – грех, - суть амплитуда внутривизицизационных колебаний [12, с. 375-385].

Поэтому, закон бытия православной цивилизации предписывает не приватизировать для себя и только для себя „иное“ (оно не приватизируемо никем, даже если кому-нибудь об этом грезится), а открывать его - через христианство как сверхидеологию – другим, и тем самым, оправдывать собственное бытие [5, с. 492].

В заключении можно сделать взвод о том, что бытие-в-мире русской цивилизации, в современном глобальном, постхристианском мире, определяется

не простой инверсией к первотексту, но удержанием, насколько это возможно, тех духовных завоеваний, которые были сделаны цивилизационным субъектом в его катастрофической, со срывами в десакрализованное бытие, истории. Проще говоря, то цивилизационное древо, которое выращено под нравственной опекой православия, и плоды которого не вызвали сомнения в XIX веке (у Н.Я.Данилевского), и не вызывают по завершении деструктивного XX-го (А.И.Солженицын, В.Г.Распутин, Ю.П.Кузнецов и др.) должно быть охраняемо хотя бы потому, что корни его питают культуру нравственным универсализмом.

#### Список литературы

1. Хантингтон С. Кто мы?: Вызовы американской национальной идентичности. – М.: ООО «Издательство АСТ»; ООО «Транзиткнига», 2004. – 473 с.
2. Козин Н.Г. Постигание России. Опыт историософского анализа. – М.: Алгоритм, 2002. – 234.
3. Сорокин П.А. Общие принципы цивилизационной теории и ее критика // Сравнительное изучение цивилизаций. Хрестоматия. – М.: Аспект-Пресс, 1998. – С. 47 – 54;
4. Ерасов Б.С. Цивилизации: универсалии и самобытность. – М.: Наука, 2002. – 369.
5. Панарин А.С. Православная цивилизация в глобальном мире. – М.: Алгоритм, 2002. – 326 с.
6. Лазарев Ф.В. Славянское древо. Книга судеб. – Симферополь: СОНАТ, 2003. – 211 с.
7. Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. – М.: Наука, 1990. – 152 с.
8. Данилевский Н.Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к романо-германскому. – СПб.: Изд-во СПб. Университета; Изд-во «Глагол», 1995. – 487 с.
9. Бердяев Н.А. Русская идея. Основные проблемы русской мысли XX века и начала XX века // О России и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья. – М.: Наука, 1990. – С. 43 – 271.
10. Парсонс Т. Система современных обществ. – М.: Аспект-Пресс, 1998. – 538 с.
11. Парсонс Т. К общей теории действия. Теоретические основания социальных наук // Парсонс Т. О структуре социального действия. – М.: Академический проект, 2002. – С. 415 – 562.
12. Кожин В.В. У России есть свой грех и своя святость // Кожин В.В. Грех и святость русской истории. – М.: Яуза, Эксмо, 2006. – С. 375 – 385.

Посупило в редакцию 5.10.2005