

ТРАДИЦИОННАЯ КУЛЬТУРА КАК ПРЕДМЕТ МЕЖДИСЦИПЛИНАРНОГО ИССЛЕДОВАНИЯ



В Государственном республиканском центре русского фольклора ежегодно проводится конференция «Фольклор и художественная культура». Вопрос о судьбах фольклора и традиционной культуры каждый раз обсуждается на ней под определенным углом зрения. В процессе подготовки конференции, состоявшейся 22 – 24 ноября 2004 г., организаторы решили обратиться к проблеме взаимодействия этносов и этнических культур в истории и рассмотреть ее в аспекте глобализации, вокруг которой сегодня ведется много споров. В результате тема, предложенная участникам конференции, была сформулирована так: «Традиционная культура и процессы глобализации». В ее обсуждении приняли участие философы, культурологи, а также исследователи традиционной культуры – этнологи и фольклористы. Поскольку представители именно этих научных дисциплин могут выступать экспертами по заявленной проблематике, обмен мнениями оказался интересным и продуктивным.

В этой рубрике мы знакомим вас с небольшой подборкой материалов, подготовленных на основе выступлений и докладов организаторов и участников конференции.

Н.А. ХРЕНОВ
(Москва)

ТРАДИЦИОННАЯ КУЛЬТУРА В ЭПОХУ ГЛОБАЛИЗАЦИИ

Глобализацию называют «чумой XX века» (см. об этом: [Азроянц 2002, 354]). Между тем это объективный исторический процесс, который, разумеется, начался не на рубеже XX – XXI вв., когда вспыхнули дискуссии, посвященные глобализации и проблемам глобального мира. Об этом задумывались уже в XIX в., в том числе и в России (см., например: [Соловьев 1996]). Осознание процесса глобализации связывают с открытием Х. Колумбом Америки и освоением Нового Света [Бек 2001, 66], но вряд ли следует именно здесь искать его начало. Глобализация зародилась в глубокой древности, в недрах традиционной культуры. В поздней истории она не только вышла за границы традиционной культуры, но и подчас начала играть по отношению к ней деструктивную роль. Именно на это сегодня обращают внимание исследователи, в высказываниях которых по поводу глобализации преобладает тревога, а в прогнозах – катастрофические и апокалиптические образы [Азроянц 2002, 330 и др.].

Смысл глобализации заключается в интеграции этносов, обществ, государств, культур, цивилизаций, и потому ее нельзя не приветствовать. Проблема, видимо, возникает из-за того, что глобализация как идеальный теоретический проект, реализующий мечту человечества о единстве или, как выражался В.С. Соловьев, о «всеединстве», расходится с объективной реальностью. В действительности глобализация разворачивается как унификация, что приводит к разрушению, размыванию локальных, этнических и вообще культурных ценностей, а в конечном

итоге — к разъединению человечества. Если идеальный вариант глобализации предполагает диалог между разными культурами, то реальность свидетельствует о торжестве монолога. Монологическим оказывается так называемый *неолиберальный проект глобализации*, который доминирует в современности. Во многом такой перекос объясняется гипертрофией экономического фактора глобализации, а точнее, рынка, способствующего функционированию не столько *культуры*, сколько *массовой культуры* (которая, вписываясь в рыночные отношения, как известно, является надэтническим и наднациональным образованием). Функционирование массовой культуры свидетельствует, что ценности культуры становятся товаром и приобретают рыночную стоимость. Здесь-то и возникает противоречие: ценности культуры в целом невозможно сводить к массовой культуре. Следовательно, идеальный проект глобализации предполагает, что она затрагивает *глубинные культурные механизмы*, органично вырастающие из локальных, национальных и этнических культур, каждая из которых неповторима. Если процесс интеграции человечеству необходим, то в него должны вписаться все уникальные культуры, вступающие между собой в продуктивный диалог.

Когда в мире развернулись интенсивные процессы *вестернизации* (а глобализация, собственно, и продолжает на протяжении всего Нового времени развертываться в форме вестернизации), стало очевидно, что барьером, препятствующим объединению, оказалась именно культура. Это не прошло мимо внимания А. Тойнби, который констатировал: «В борьбе за существование Запад стал доминировать в экономическом и политическом планах, но он не смог полностью обезоружить соперников, лишив их исконно присущей им культуры. В духовном поединке последнее слово еще не сказано» [Тойнби 1991, 34]. Когда же глобализация предстала как *американизация*, проблема обострилась.

Западный, или «фаустовский», тип личности в его современном, американизированном виде создает цивилизацию, в которой доминирует сила, напор и власть. Историк американской цивилизации М. Лернер высказывает любопытные суждения об американской ментальности. Он, например, утверждает, что че-

столюбие современного американца направлено отнюдь не на духовные ценности. «...В отличие от людей в предшествующие эпохи, он жаждет не святости, не доблести, не красоты, не величия, не спасения своей души, наконец. Это не обремененный моралью человек, для которого на первом месте сила, напор и власть. И, кроме того, это человек, перед которым наконец рухнули все преграды. Он напоминает одновременно и Тамерлана, и доктора Фауста у Марло: первый из них — это ничем не связанный варвар, несущийся над бескрайними равнинами и оставляющий под собой древние цивилизации, а второй — отважный мыслитель, ломающий все запреты на пути к познанию и готовый заплатить за него даже собственной душой» [Лернер 1992, 81]. С этих же позиций «фаустовский» человек оценивает и проект глобализации.

Иначе этот проект видит Россия, культуре которой всегда были присущи внимание к униженным и обездоленным, «оправдание добра», а не силы. В своей книге А.С. Панарин показал, что барьером для столь привлекательных сегодня ценностей успеха, тиражируемых Америкой во всем мире, может быть лишь русская культура. Естественно, что сегодня многие стремятся к успеху, но в мире не исчезают и неприкаянные. И они тоже нуждаются в консолидации. В этом плане у русской культуры своя особая миссия, иная, чем у американской. Вот как эту оппозицию представил А.С. Панарин: «В свое время Америка заявила о себе как империя, куда со всех концов света стеклись искатели успеха и "джентльмены удачи". Так образовался один из полюсов современного мира — полюс неугомонно напористых и неумолимо прагматичных. В современном мире стремительно образуются и другой полюс — неудачливых и незадачливых, отлученных новой либеральной церковью. Сегодня они ищут поле своей идентификации, свое отечество, свою сверхдержаву, от которой требуют, чтобы она не уступала по некоторым критериям сверхдержаве, находящейся на противоположном полюсе. Кроме России такой сверхдержавы в мире нет. Свое сакральное отечество неприкаянные жертвы глобализации могут найти только в ней» [Панарин 2003, 383].

Сегодня нередко создается ощущение, что в России значимость глобализации открыли лишь недавно, с большим запоз-



данием, причем сделали это несамостоятельно. Действительно, проект глобализации пришел к нам со стороны. Между тем нельзя не помнить, что процесс осознания глобализации как интеграции в России давно имеет место. Об этом свидетельствует философия В.С. Соловьева. Его концепция «всеединства», когда уникальные культуры не разрушаются, а наоборот, раскрывают свое общечеловеческое содержание, является русским вариантом глобализации. Точнее, это творческий ответ России как особой цивилизации на вызов истории, на увеличение хаоса и разъединения в мире. В.С. Соловьев предупреждал, что если человечество не найдет путей к объединению, то оно погибнет. «Всеединство», по мнению философа, есть выход из создавшегося положения. Спустя столетие мы повторяем ту же мысль, не отдавая отчета в том, что многое было сказано до нас. Парадокс состоит в том, что человечество уже к началу XX в. ощущало себя единым, но это закончилось катастрофой. Первая мировая война разразилась в момент, когда человечество как никогда оказывалось близким к реализации идеи всеединства¹.

¹ Эту ситуацию диагностировал А. Вебер. Пытаясь обозреть достижения XIX в. («XIX век — век воли, как мы его назвали, рассмотренный в ряде аспектов, является временем осуществления чаяний всех предшествующих веков западной истории. Осуществилось в XIX веке исходящее из Европы мировое господство Запада» [Вебер 1999, 432]), он констатировал колоссальные успехи в объединении человечества («В этом отношении мир был целостностью» [Там же]). По сути дела, А. Вебер утверждает, что человечество впервые достигло предельной точки своего единства: «Короче говоря, под определенным углом зрения этот век был осуществлением и одновременно переходом к подготавливаемому в нем превращению Земли в новую планету» [Вебер 1999, 433]. Однако вместо перехода в новое, глобальное измерение имела место катастрофа Первой мировой войны. Таким образом, XIX век стал не демонстрацией апогея глобализации, а «лоном» исходящей с Запада и охватывающей весь мир катастрофы. «Если это было переходом к превращению Земли в новую планету, то почему этот процесс завершился, и как было возможно, чтобы он завершился ужасающей борьбой и страшными разрушениями, когда-либо происходившими на Земле; как стало возможно, что XIX век и почти всё, чего он, как считалось, достиг, лежит в руинах и вряд ли сможет когда-либо возродиться в своих позитивных сторонах?» [Вебер 1999, 434].

Собственно, нечто похожее происходит и сегодня. Одни фиксируют сближение между цивилизациями, другие — столкновение между ними (см. например: [Хантингтон 2003]). В самом деле, трудно спорить с тем, что в современной истории происходит реальное продвижение в сторону интеграции. Однако одновременно разворачивается процесс дифференциации, подчас в извращенной форме, т.е. в виде национализма и экстремизма, обособления этнических культур. Причину, видимо, следует искать в том, что действующий проект глобализации все-таки оказывается *монологическим*, навязываемым одной цивилизацией. Не случайно в этом «всеединстве» многие этнические и локальные культуры не могут заявить о себе и проявить себя, что порождает напряженность, коллективную фрустрацию и, соответственно, агрессию. В данном случае глобализация как творческий ответ на вызов истории сама превращается в вызов. Именно это обстоятельство и порождает негативные тенденции.

Как сделать, чтобы глобальное не стирало локальное, а уживалось с ним, было формой существования и даже универсализации локального? Глобализация не только делокализация, но и релокализация. Ведь это не односторонний процесс: глобализация провоцирует и усиление роли локального [Бек 2001, 86]. Однако опыт истории (по крайней мере, истории XX в.) свидетельствует, что глобальное единство всегда достигалось лишь на наднациональном, надэтническом, надлокальном уровне. Кроме того, как показывает история Советского Союза, чаще всего на идеологическом уровне. Действительно, в форме российского, а точнее евразийского, социализма, модель которого была реализована в СССР, процессы глобализации тоже имели место. Но сегодня очевидно, что это не решало проблем объединения. Советский Союз как раз и продемонстрировал, что идеология не дает адекватного решения вопроса, как должен разворачиваться процесс глобализации. Единство нужно искать на глубинном уровне взаимодействующих культур, необходимо учитывать их уникальность.

Существует ли в истории опыт, которым можно было бы воспользоваться? Есть основание считать, что всё-таки именно Россия делает значимый вклад в интерпретацию глобализационных процессов. Так, немецкий философ В. Шу-

барт высказывал гипотезу, согласно которой ментальность русских людей связана не с разъединением, индивидуализмом, а с единением, соборностью, всемирной отзывчивостью [Шубарт 1997, 22]. Он исходил из того, что есть народы, ориентированные на индивидуалистические ценности. В их культуре разворачивается прогресс, связанный с развитием личностного начала. Однако на определенных этапах, когда актуальной становится идея «всеединства», такие народы отступают перед народами, демонстрирующими дух соборности, всеединства. Для В. Шубарта к таким народам относится русский². По этой причине в новом эоне Россия сможет стать цивилизацией-лидером. Пытаясь найти обобщающий символ, выражающий суть нового эона, начинающегося в XX в., В. Шубарт соотносит его с Евангелием от Иоанна, которое, по его мнению, выражает личность мессианского типа как архетип. «Я называю этот эон иоанническим, по Евангелию от Иоанна, поскольку ему в высшей степени свойствен дух согласия, любви и примирения. Особенно думаю я о стихе 17: 21, в котором пламенное желание переходит в молитву: "Да будет всё едино". Эта борьба за всеединство и станет основополагающей чертой иоаннического человека» [Шубарт 1997, 14]. В связи с этим философ приходит к неожиданному выводу о том, что в эоне, разворачивающемся под знаком всеединства, народом-лидером будут славяне. «В иоанническую эпоху центр тяжести культуры снова сместится, потому что эон мессианского человека с его религиозной душой не может смириться с духовным лидерством север-

² Не знаю, был ли В. Шубарт знаком с идеями А.С. Хомякова, который придерживался аналогичной точки зрения. Он противопоставлял народы воинственные, культивирующие аристократический дух, чувство личной гордости, презрение к побежденному, чужому, народам земледельческим с их врожденным демократизмом, к которым относил и славян. О последних он пишет: «Народы земледельческие ближе к общечеловеческим началам. На них не действовало гордое волшебство победы; они не видели у ног своих поверженных врагов, обращенных в рабство законом меча, и не привыкли считать себя выше своих братьев, других людей. Им не доступно чувство аристократического презрения к другим племенам, но всё человеческое находит в них созвучие и сочувствие» [Хомяков 1994, 98]. Собственно, русской философии вообще присущ такой взгляд на идентичность русского человека.

ных народов, привязанных к земному. Он передаст лидерство в руки тех, кто обладает склонностью к сверхмирному в виде постоянного национального свойства, а таковыми являются славяне, и в особенности – русские. Грандиозное событие, которое сейчас готовится, – восхождение славянства как ведущей культурной силы. Возможно, это кому-то режет слух, но такова судьба истории, которую никому не дано остановить: грядущие столетия принадлежат славянам. Северная культура идет к своему концу, ее место занимает восточная культура. Иоанническая эпоха будет эоном славян» [Шубарт 1997, 22]. И это утверждает не русский, а немецкий философ!

Как бы то ни было, очевидно: Россия находится между Западом и Востоком, что делает ее уникальным организмом, острее других ощущающим процессы глобализации и необходимость всеединства или интеграции. В России глобализация – перманентный процесс и практический способ выживания ее как цивилизации. Потому Ф.М. Достоевский и говорил о всемирной отзывчивости русского человека: «Мы настолько же русские, насколько и европейцы, всемирность и общечеловечность – вот назначение России. Действительно, несем в своем зародыше какую-то сущность общечеловека и впредь так будет, и народ, развившись, такой будет. <...> Чем сильнее мы разовьемся в национальном русском духе, тем сильнее отзовемся и европейской душе, примем ее стихии в нашу и породнимся с нею духовно, ибо вот это всечеловечность, и... и, может быть, и им, европейцам, стали бы полезны, сказав и им наше русское особое слово, которое они еще, развившись насильственно, еще не слышали» [Достоевский 1982, 309]. О том, что вопрос интеграции для России является и практическим, и актуальным на протяжении всей ее истории, свидетельствует объединение в этой цивилизации множества этносов и конфессий.

Если пользоваться терминологией Э. Азроянца, то Запад – это единственная в мире нетрадиционная культура, а Восток – хранитель ценностей традиционной культуры [Азроянц 2002, 161]. Действительно, реализация на протяжении Нового времени проекта модерна [Хабермас 2003], следствием которой стало разрушение всего традиционного, привела к искусственному противопоставлению в разных стра-



нах разума и традиции. В эпоху Просвещения западная цивилизация провозгласила разум единственной основой развития. С этого времени и ведут счет модерну.

Россия на протяжении всего Нового времени остается расщепленной цивилизацией [Хантингтон 2003, 214]: с одной стороны, она активно ассимилирует ценности западной цивилизации, с другой — продолжает культивировать средневековые ценности. Уже петровские реформы были реализацией западного модерна. Наверное, именно поэтому в России «галантика Гутенберга» (т.е. печатный станок как синоним разума, способствующий реализации идеалов Просвещения и окончательно утвердивший Запад как цивилизацию, ориентированную на глаз) с Петра I начинает расширяться, стирать и пересоздавать мифологическое, фольклорное и вообще традиционное сознание. Но ведь несмотря на то что печатный станок активно формировал и пересоздавал традиционную русскую культуру, последняя не исчезла. Россия осталась цивилизацией, ориентированной не только на глаз, что было продиктовано ей процессами вестернизации, но и на ухо³.

Большевистский эксперимент тоже является модерном (правда, реализованным по-евразийски, поэтому распознать здесь модерн — дело нелегкое). Не случайно большевики выступили новыми просветителями. Утверждая, что социализм — самый поздний и зрелый плод просветительства, С.Н. Булгаков в статье, опубликованной в знаменитом сборнике «Вехи», писал: «Наша интеллигенция в своем западничестве не пошла дальше внешнего усвоения новейших политических и социальных идей Запада, причем приняла их в связи с наиболее крайними и резкими формами философии просветительства» [Булгаков 1993, 312]. Однако история России XX в. показала, что культура в конечном счете здесь всегда оборачивается безумием — массовым, государственным, и потому безмерно разрушительным⁴. Несмотря на ассимиляцию ценностей нетрадиционной, т.е. западной

³ Не случайно М. Маклюен подчеркивал исключительный эффект радио в России [Маклюен 2003, 343].

⁴ И на самом Западе становление нетрадиционной культуры имеет оборотную, т.е. негативную, сторону. Исследование М. Фуко «История безумия в классическую эпоху» позволяет это представить [Фуко 1997].

культуры, в России по-прежнему активно восточное, или средневековое, начало, связанное с традиционной культурой.

Вообще, российская цивилизация является своего рода лабораторией, вырабатывающей новые формы развертывания глобализационных процессов (не всегда удачные). Однако и из отрицательного опыта можно извлечь уроки и практический смысл. Значит, человечество не пойдет таким путем, чтобы не повторить ошибки! Уже этим российская цивилизация должна быть интересна всему миру⁵.

Как известно, интерес к фольклору, мифу, народному искусству возник в России как следствие распространения настроений романтизма. Под воздействием альтернативной просветительской тенденции он то затухает, то вновь вспыхивает. Эти вспышки означают сопротивление просветительскому проекту, или проекту модерна. Так было в начале XX в. Видимо, так обстоит дело и спустя столетие, т.е. в начале XXI в. Однако эта же тенденция была реальностью в России XIX в. Тут работает особая *циклическая логика*.

В начале XX в. Просвещение отступило перед возрождением романтизма. Произошла вещь, невозможная для эпохи Просвещения и для всего проекта модерна. В эпоху триумфального развития модерна были реабилитированы архаика и миф [Хабермас 2003, 96], активизировалась фольклористика. Идеологом такой реабилитации выступил Ф. Ницше, владевший умами многих представителей русской науки и творческой интеллигенции Серебряного века. Касаясь культурного ренессанса начала XX в., Н.А. Бердяев констатирует: «Влияние Ницше было основным в русском ренессансе начала века» [Бердяев 1997, 194]. А. Белый утверждает, что Ницше «для целой группы русских символистов явился в свое время переходом к христианству» («Без Ницше не возникла бы у нас проповедь неохристианства») [Белый 1994, 357]. На вооружение здесь был взят именно романтический аспект его проекта. Не случайно символизм называли возрожденным романтизмом, или неоромантизмом. Но романтизм и есть сопротивление Просвещению! Чем выше статус разума, ставший для просветителей чем-то вроде ре-

⁵ Сегодня с той же проблемой сталкивается нарциссическая цивилизация — Америка (правда, в своей интерпретации).

лигии, которая была подвергнута критике, тем меньше внимания традиции, которая просветителями вообще объявляется предрассудком, чем-то вроде варварства. Но романтики считали, что традиция и есть разум и никакого другого разума не существует. Превыше всего разум народа, откристаллизовавшийся в его творчестве. Это дало прекрасные всходы в символизме, который способствовал приданию фольклору нового статуса. В эпоху Серебряного века активизировалась и фольклористика (Е.В. Аничков, А.В. Марков, братья Б.М. и Ю.М. Соколовы, Д.К. Зеленин, Е.Н. Елеонская, Н.Е. Ончуков, О.Э. Озаровская и др.). К сожалению, тот эксперимент русского Серебряного века, что связан с синтезом восточных, западных и отечественных элементов культуры, с синтезом эстетики, философии, мистики и религии, до сих пор остается неосмысленным. Этот новый ренессанс носит культуросозидательный смысл, который опять же связан с интегративными процессами мировой культуры. Он обращен в будущее. И мы, примеря на себя сегодня чуждые формы, до сих пор не смогли донести до всего мира культуросозидательный и универсальный, глобальный смысл экспериментов русского Серебряного века.

Как известно, для разума нет ограничения ни в пространстве, ни во времени. Поэтому, освободившись от традиции, от локального пространства, разум в принципе тяготеет к глобальности. Это апофеоз разума, свободного от традиции. Таким образом, глобализация – следствие культa разума. Значит, глобализация на рубеже XX – XXI вв. – это продолжение идеологии Просвещения, новая стадия реализации проекта модерна, рожденного в границах нетрадиционной культуры, т.е. Запада. Глобализация как американизация именно на этой основе активизации модерна и развертывается, поскольку Америка возвращается к первоначальному варианту модерна. И зря постмодернисты объявляют закат модерна. Со всем наоборот. Глобализация сегодня, глобализация по-американски, есть новый виток в реализации идеи модерна.

О том, что современная Америка остается по-прежнему верной идее Просвещения, прекрасно говорит Ж. Бодрийар. Он показал, что если Запад сильно эволюционировал и, следовательно, в XX в. проект Просвещения уже успел заметно

видоизмениться, то Америка, в силу ее географического положения, законсервировала мировосприятие XVIII в. Это мировосприятие в его неизменном виде оживает в идее глобализации, овладевающей сегодня сознанием наших современников. Идея, рожденная XVIII веком, предстает в своем первоначальном, неизменном виде именно потому, что распространяется в форме американизации. «...Странно наблюдать, как мало изменились американцы за два столетия, – пишет Ж. Бодрийар, – они изменились гораздо меньше, чем европейские общества, захваченные политическими революциями XIX столетия; американцы, отгороженные океаном, просторы которого сделали из них что-то вроде острова во времени, сохранили в целостности и сохранности утопическую и моральную перспективу мыслителей XVIII века или даже пуританских сект XVII века, трансплантированную и укрытую в надежном месте от всех исторических перипетий» [Бодрийар 2000, 166]. На этой основе возникает особая концепция культуры, но не единственная. И это снова и снова тревожит нас, русских людей, создавших великую культуру и остающихся верными традиции романтизма. Само возникновение романтизма в истории есть реакция на готовность разума пожертвовать традицией. Парадигма романтизма – культивирование и реабилитация традиции, понимание значимости консервативного начала в истории. В сегодняшнем распадающемся, конфликтном мире это начало следует особенно оценить.

Становление нетрадиционной культуры, или цивилизации Запада, и вестернизация мира превратили ценности традиционной культуры в нечто подобное развлечению и досугу. Однако ведь смысл традиционной культуры – в культивировании сакральности. Можно сказать, в воле к сакральному. В границах этой культуры имеет место контакт со сверхчувственным, что ощущали сначала романтики, а затем и символисты, стремящиеся его возродить.

Констатируемые в истории альтернативные тенденции оказываются основой возникновения двух фундаментальных концепций культуры. В философии это обстоятельство пока слабо отрефлектировано. Между тем решение проблемы найдено П.А. Сорокиным в его концепции *динамики культуры* [Сорокин 2000]. Две



альтернативные концепции культуры вытекают из последовательно сменяющих друг друга в истории культур — чувственной и идеациональной, т.е. той, в которой важную роль играет сверхчувственное начало. В них мы узнаем просветительский и романтический сценарии.

В самом деле, культура, развивавшаяся на протяжении Нового времени, — это культура чувственного типа. Ее-то и абсолютизирует Просвещение с его культом разума, ее и выражает «фаустовский» человек (в том числе и наш современник). Однако культура чувственного типа уже в XX в. демонстрирует кризис и угасание⁶, о чем свидетельствует эскалация массовой культуры, поставляющей в виде рыночных ценностей насилие и секс. Рынок — действенное, но последнее средство гальванизации умирающей культуры чувственного типа. И оно, похоже, уже не помогает: человечество всё больше привыкает к наркотикам, стремится к бегству в виртуальные миры.

Возможно, в будущем произойдет смена культурных ориентаций, возникнет альтернативная культура, способная восстановить контакт со сверхчувственным. Ведь не случайно уже XX в. назвали «новым средневековьем»⁷. Есть закономерность в том, что именно романтики первыми реабилитировали средние века, которые были периодом расцвета традиционной культуры с ее сакральным ядром. По П.А. Сорокину, это и есть культура идеационального типа. Если альтернативная культура сможет восстановить контакт со сверхчувственным, то лишь на основе традиционной культуры. Вот почему все, кто занимается изучением традиционной культуры, причастны к этому и вот почему данная проблематика так актуальна сегодня. Перед нами поставлена задача разгадать жизнестроительный, возрождающий потенциал традиционной культуры.

⁶ Когда в начале XX в. Н.А. Бердяев, уже будучи эмигрантом, констатирует смерть ренессансной культуры [Бердяев 1923, 22], то можно утверждать, что он как раз и имеет в виду закат культуры чувственного типа, который, кстати, тогда же предстал в шпенглеровском дискурсе культуры в апокалиптической версии, а именно как «закат Европы».

⁷ Ср. у Н.А. Бердяева: «Мы переживаем состояние, схожее с падением римской империи и античной цивилизации III века, когда только христианство духовно спасло мир от гибели и окончательного разложения» [Бердяев 1924, 80].

Следовательно, проблема заключается не в том, чтобы дать оценку глобализации как позитивному или негативному явлению. Гораздо важнее разобраться в том, способна ли цивилизация, суть которой составляет культура чувственного типа, оставаться лидером на сегодняшнем этапе глобализации; можно ли культивировать интеграционные процессы на основе культуры чувственного типа, переживающей закат и угасание? Объединение, развертывающееся благодаря действию экономических, рыночных рычагов, является поверхностным. Подлинное объединение может произойти лишь вследствие нового культурного ренессанса, «культурного синтеза» [Трельч 1994, 139], воли человека к сакральному, которую способны продемонстрировать некоторые народы и этносы.

Глобализация на основе рынка приведет разве что к новой катастрофе. Но если вспомнить прогноз С. Хантингтона о столкновении цивилизаций, то такая катастрофа — уже реальность. Другое дело, что эта несовместимость сможет провоцировать вспышку сакрального и вызвать к жизни что-то вроде новой религии или беспрецедентного духовного подъема, который способен спасти человечество. Примеры этому имеются. Когда Рим переживал закат чувственной культуры (такой закат был характерен для эллинистического периода в истории античного мира, т.е. для Римской империи в эпоху ее упадка), явился Христос. Вполне возможно допустить, что в ситуации становления альтернативной культуры (П.А. Сорокин называет ее идеациональной культурой) лидером станет цивилизация, в которой сохраняется контакт со сверхчувственным, т.е. не утрачена традиционная культура.

Когда-то Н.О. Лосский утверждал, что русский народ одарен чувствительностью к высшим формам опыта, более значительным, чем чувственный опыт [Лосский 1991, 256]. На протяжении XX в. Россия была в центре внимания всего мира. Разрушив ту форму государственности и идеологии, которая была подвергнута критике как извне, так и изнутри, становясь открытым обществом, Россия по-прежнему привлекает всеобщий интерес. Несмотря на совершенный ею акт покаяния, ее не перестают критиковать. Современный Запад постоянно демонстрирует свою враждебность по отношению к Рос-

сии. По-видимому, со времен Н.Я. Данилевского, писавшего об этом в своей известной книге «Россия и Европа», ничего не изменилось [Данилевский 1991]. Впрочем, об этом говорил и Ф.М. Достоевский: «Нам надо всегда знать и помнить, и быть убежденным, что в решительных общемировых вопросах Россия, если пожелает сказать свое слово или провести свое мировоззрение самостоятельно, — всегда встретит против себя всю Европу, без исключения, и что, в строгом смысле слова, — у нас в Европе нет и никогда не будет союзников» [Достоевский 1982, 270].

Позволю себе предположить, что эта критика продолжается по той причине, что всей своей историей Россия предлагает альтернативный вариант развития человечества, который, однако, может и не осуществиться. Данная альтернатива рождена укорененностью здесь мирозерцания романтизма, а следовательно, и сохранением в этой культуре идеационального элемента, который на Западе уже угас. Именно это обстоятельство делает Россию цивилизацией, сохраняющей самобытный путь развития, который способен и должен быть универсальным. Активность этой традиции в России провоцирует обсуждение проблематики культуры и обязывает нас критически рассматривать негативные тенденции глобализации. Не переставая заявлять о своей верности просветительской парадигме и усматривать в процессах глобализации позитивное начало, Россия сегодня склонна усилить традицию романтизма, дающую основу для критического отношения к глобализации. Это наша с вами традиция. Традиция, обращенная не в прошлое, а в будущее человечества.

Однако пытаюсь понять значимость русского варианта глобализации, вытекающего из глубин отечественной ментальности и цивилизационной идентичности, мы все-таки в конечном счете убеждены в следующем. Романтическая парадигма в процессах всеединства лишь компенсирует рационализм и прагматизм как слагаемые культуры чувственного типа. В своем идеальном виде глобализация должна разворачиваться на основе культуры интегрального типа, т.е. нового культурного синтеза, в котором элементы чувственной культуры и культуры идеациональной вступают в гармоническое взаимодействие. Возможно, такой синтез является уже реальностью, хотя мы его еще

и не научились распознавать. Но в любом случае именно он и способствовал бы желаемому диалогу между культурами. Исследователям традиционной культуры остается лишь понять роль традиционных ценностей в этом диалоге.

Литература

- Азроянц 2002 — *Азроянц Э.* Глобализация: катастрофа или путь к развитию. М., 2002.
- Бек 2001 — *Бек У.* Что такое глобализация? М., 2001.
- Белый 1994 — *Белый А.* Символизм как миропонимание. М., 1994.
- Бердяев 1923 — *Бердяев Н.А.* Конец Ренессанса (к современному кризису культуры) // София. Проблемы духовной культуры и религиозной философии. Берлин, 1923. С. 21–46.
- Бердяев 1924 — *Бердяев Н.А.* Новое Средневековье: Размышление о судьбе России и Европы. Берлин, 1924.
- Бердяев 1997 — *Бердяев Н.А.* Русская идея: Основные проблемы русской мысли XIX и начала XX века. М., 1997.
- Бодрийяр 2000 — *Бодрийяр Ж.* Америка. СПб., 2000.
- Булгаков 1993 — *Булгаков С.Н.* Сочинения в 2 т. М., 1993. Т. 2.
- Вебер 1999 — *Вебер А.* Избранное: Кризис европейской культуры. СПб., 1999.
- Данилевский 1991 — *Данилевский Н.* Россия и Европа: Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к германо-романскому. М., 1991.
- Достоевский 1982 — *Достоевский Ф.М.* Дневник писателя за 1876 год. Ноябрь — декабрь // Полное собр. соч. М., 1982. Т. 24.
- Лернер 1992 — *Лернер М.* Развитие цивилизации в Америке. В 2 т. М., 1992. Т. 1.
- Лосский 1991 — *Лосский Н.О.* Условия абсолютного добра. М., 1991.
- Маклюен 2003 — *Маклюен М.* Понимание медиа: внешнее расширение человека. М., 2003.
- Панарин 2003 — *Панарин А.С.* Стратегическая нестабильность в XXI веке. М., 2003.
- Соловьев 1996 — *Соловьев В.С.* Оправдание добра. М., 1996.
- Сорокин 2000 — *Сорокин П.А.* Социальная и культурная динамика: Исследование изменений в больших системах искусства, истины, этики, права и общественных отношений. СПб., 2000.
- Тойнби 1991 — *Тойнби А.* Постигание истории. М., 1991.
- Трельч 1994 — *Трельч Э.* Историзм и его проблемы. М., 1994.
- Фуко 1997 — *Фуко М.* История безумия в классическую эпоху. СПб., 1997.
- Хабермас 2003 — *Хабермас Ю.* Философский дискурс о модерне. М., 2003.
- Хантингтон 2003 — *Хантингтон С.* Столкновение цивилизаций. М., 2003.
- Хомяков 1994 — *Хомяков А.С.* Сочинения в 2 т. М., 1994. Т. 1.
- Шубарт 1997 — *Шубарт В.* Европа и душа Востока. М., 1997.