

тории страны и мира в целом. Нельзя не признать в этой связи, что длительное время суррогатной формой, подобием именно такого компромисса, примиряющего концепты "формации" и "цивилизации", служило официальное учение о "стране победившего социализма" и "авангарде человечества". Эта концепция была "цивилизационной" в том смысле, что прокламировала русскую ("советскую") исключительность. Но одновременно та же теория помещала эту "особость" на более высокую ступень универсальной общемировой формационной лестницы; концепция "реального социализма", таким образом, абсорбировала линейно-стадиальную логику западничества, развернув ее острие против самого "деградировавшего Запада".

Разумеется, это методологическое совмещение давало некоторый простор как формационным, так и цивилизационным интерпретациям истории не столько за счет стимуляции плодотворных научно-теоретических синтезов, сколько за счет расширения пространства мифотворчества. Проблема взаимодополнения аналитических возможностей категорий "формация" и "цивилизация" в таком варианте не решалась, а, скорее, маскировалась паранаучной импровизацией, границы которой к тому же зорко охранялись.

Когда же покровы коммунистического формационно-цивилизационного симбиоза спали, концептуальные оппоненты, ранее удерживаемые в пространстве невольного компромисса, устремились в противоположные стороны. Сторонники стадиального ранжирования обществ публично оспорили тезис о том, что реальный социализм находится выше капитализма как формации и (в полном соответствии с линейно-стадиальной логикой) попросту переместили данный строй как минимум на две ступени вниз - в "до-капитализм". Произошла своего рода реинтеграция линейно-стадиального истолкования истории и его западнцентристской ориентации.

Среди "цивилизационщиков" же, на волне критики так называемого "тоталитаризма", возобладали те, кто открыто провозгласил, что советский коммунизм вовсе не был преображенной формой русской самобытности, а, напротив, явился результатом тотального разрушения русского цивилизационного генотипа, причем именно по западническим рецептам. Соответственно и отечественное самобытничество вновь вернулось в родное лоно чисто цивилизационного подхода.

Распад псевдосинкретических форм теоретического сознания был бы благотворным, если бы сопровождался концептуальным замещением со стороны цивилизационно-формационных синтезов, построенных на принципах корректного социального познания и плодотворной научной дискуссии. Однако в условиях "*гласности без слышимости*" (согласно Ю. Хабермасу, такое состояние общества является крайне неблагоприятным) старый Большой Миф распался на несколько меньших по объему, "мифов о России", к тому же жестко политизированных.

Выяснилось, таким образом, что порочность теоретической методологии вовсе не сводится к приверженности третируемому ныне со всех сторон "научному коммунизму"; последний - есть лишь частный случай более общей "картины мира", все более доказывающей свою несостоятельность и бесперспективность. Так, например, западнически ориентированное антикоммунистическое мышление периода "перестройки" и "радикальной реформы" воспроизвело все основные характеристики линейно-стадиального взгляда на историю. С другой стороны, и абсолютизация российской специфики вынешними "цивилизационщиками" также продолжает нести в себе непреодолимые методологические пороки "научного коммунизма". В ее контексте продолжает игнорироваться тот факт, что императивами выживания России как державы является не только сохранение ее национальной самобытности, но и необхо-

димось социокультурной модернизации, перехода к "информационному обществу", которое может быть только "открытым".

Итак, новый раунд спора самобытников и западников, во-первых, воспроизвел односторонне-обособленные парадигмы их мышления, когда одни мифологизируют "отставание", а другие - "особость". А во-вторых, спор этот принял агрессивную форму беспрецедентной (ибо беспрецедентной была степень гласности) "разборки" на тему "Кто виноват?" - *"косная русская почва, регулярно воспроизводящая деспотизм и рабство"*, или *"западные проекты, навязывающие России инокультурные, а потому убийственные для нее рецепты"*? Если принять эту логику спора то, в конечном счете виноватыми должны оказаться либо те, кто *"мешает стадильно подтягивать Россию кверху, до западного уровня"* (в стадильно-формационной логике западников); либо те, кто *"сбивает ее с собственного исторического пути"* (в цивилизационной логике самобытников). В результате этого нового раунда противостояния равно деградировавших западничества и самобытничества вновь мощно заработал хорошо описанный в свое время механизм "самоварваризации" русской культуры: *"Одни хотят насильственно раскрыть дверь будущему, другие насильственно не выпускают прошедшего; у одних впереди пророчество, у других - воспоминания. Их работа состоит в том, чтоб мешать друг другу, и вот те и другие стоят в болоте"* (А.И.Герцен).

Между тем очевидно, что взаимодействие почвенничества и западничества в России должно и может быть основано на принципах взаимодополнительности и взаимосогласованности. Эту необходимую и неизбежную методологическую презумпцию сформулировал еще в 1838 г. в своем "ответе А.С.Хомякову" И.С.Киреевский: *"Сколько бы мы ни желали возвращения Русского или введения Западного быта, - но ни того, ни другого исключительно ожидать не можем, а поневоле*

должны предполагать что-то третье, *долженствующее возникнуть из взаимной борьбы двух враждующих начал*" (выделено мной - А.К.)². Следовательно, продолжает Киреевский, вопрос "который из двух элементов - западный или русский - полезен теперь?" сформулирован неверно. *"Не в том дело: который из двух? но в том: какое оба они должны получить направление, чтобы действовать благотельно? Чего от взаимного их действия должны мы надеяться, или чего бояться?"*³.

Итак, теоретическая задача объединения аналитических возможностей цивилизационного и формационного подходов осталась нерешенной, в то время как императив подобного синтеза сегодня чрезвычайно актуален, ибо как никогда актуален вопрос: каким образом провести успешную модернизацию в России (стадиальный ракурс проблемы), но модернизацию национального российского образца (цивилизационный ракурс)?

Такая работа, как представляется, должна начинаться с признания того, что сама по себе констатация эвристической взаимодополнительности формационного и цивилизационного срезов истории глубоко недостаточна. Прежде всего потому, что и тот, и другой подходы, даже в лучшем своем исполнении, способны более или менее удачно типологизировать лишь "уже случившуюся историю". А это означает, что выстраивание оппозиций "традиционность-современность" (в стадиальной логике) или, предположим, "Восток-Запад" (в логике цивилизационной) предлагает выбор из реальных состояний общественного бытия и, таким образом, как бы подразумевает, что историческое бытие нам в любом случае гарантировано. Более же глубокий пласт проблематики (собственно "философия истории") состоит как раз в том, что История вовсе не гарантирует социального бытия как такового; более того, многие ее проявления, имеющие место во взаимозависимом мире и сопряженные поэтому с межцивилизационными синтезами

(например, та же проблема "модернизации"), ставят это социальное бытие под вопрос. Поэтому философия истории, в отличие от "просто истории", должна исходить из презумпции, что в глубинном смысле "традиция", например, вовсе не противостоит "новации", так же как одна цивилизация не противостоит другой цивилизации: их радикальное противопоставление лишь "кажимость", аберрация политизированного взгляда на историю, следствие идентификационных закономерностей самоопределения через конкретного "Другого". На самом деле каждая социальность противостоит в первую очередь своему собственному "небытию", тенденции к собственной деградации, энтропии, "социальному умиранию".

Таким образом, одна из главных методологических посылок данной работы состоит в следующем. Фокусом Истории, если подходить к ней философски, является глубинная экзистенциальная проблема "социальной смерти", когда главный вопрос состоит не в том, "каким быть?" (традиционным или современным, восточным или западным), а в том, "быть или не быть?". При этом пробным камнем пограничной ситуации (в истории России, например) оказываются как попытки стадийного перехода ("модернизации"), так и императивы междивизиационного взаимодействия. "Экзистенциальность" этих феноменов (в истории они, как правило, накладываются друг на друга) заключается в том, что оба они по своему исходу вероятностны, т.е. могут стать как способом удержания социального бытия, так и формой ускорения энтропии и "социального умирания".

Подобное исследование на стыке формационного и цивилизационного подходов, смысл которого - анализ борьбы социума против своего собственного небытия, требует, по-видимому, более тонкого инструментария, нежели оперирование категориями "прогресс-регресс". Наиболее точным в этом смысле автору представляется

ГЛАВА ПЕРВАЯ.

Проблема "социальной деградации" в контексте концептуальной оппозиции "цивилизация - варварство": историческая ретроспектива

1. Традиционные культуры и проблема "нового варварства"

Доминирование прогрессистской парадигмы в обществоведческой литературе самой разной философской и политической ориентации не могло не иметь одним из своих следствий высокомерное просвещенческое пренебрежение к цивилизационной архаике, очень часто трактуемой как "недоразвитость", "примитивизм", "застойность". Внутри этой общей логики одна линия исторического мышления (назовем ее "буржуазно-прогрессистской") трактовала эти культуры преимущественно как "царства тотальной несвободы личности", другая ("коммунистическо-прогрессистская") делала упор на "равенство в нищете".

Идеологическая борьба в контексте "соревнования двух систем" рикошетом нанесла новый удар по традиционализму. Это понятно: критикуя так называемый "тоталитаризм", буржуазный прогрессизм редуцировал его к докапиталистической архаике; в свою очередь, прогрессизм коммунистический редуцировал к архаике капитализм, как якобы новейшую форму варварства и

понятие "социальной деградации" ("нового варварства"), которое и стало ключевым в данном исследовании.

Отказываясь от работы в излишне тяжеловесных понятиях "прогресс/регресс", автор примыкает к тем исследователям (Р.Макайвер, Л. фон Визе, Ф.Огборн, М.Гинсберг), кто предпочитает работать на более локальных уровнях и говорить о "социальных изменениях". При этом автор, вопреки получившему известность скептическому взгляду Р.Нисбета (полагающего, что исторические сдвиги есть всего лишь *"аккуратно нанизанная последовательная смена кадров, как в кинофильме"*⁴), считает, что характер и качество "социального изменения" (в данной работе преимущественно исследуются те сдвиги, которые опознаются как "деградационные") могут быть вполне корректно определены.

Автор предпринял попытку определить базовые характеристики российского социума в их исторической динамике, т.е. в условиях воспроизводства его социокультурных доминант на фоне императивов "внешнего вызова" и в условиях кросскультурного взаимодействия. При этом "Россия" исследуется как "зона синтеза" Востока и Запада, где цивилизационный диалог может быть как фактором преодоления социальной энтропии и способствовать поступательному развитию, так и, напротив, вести к социальной деградации и варваризации России в результате "дурного синтеза цивилизаций".

В этом смысле исследование ориентировано как на социокультурную диагностику нынешнего этапа общественной трансформации России (автор уверен в том, что новый идентификационный кризис в очередной раз воспроизводит все базовые константы российской социальности), так и на прогностическую оценку перспектив дальнейшего развития страны.

"войны всех против всех". В последние десятилетия господствующая просвещенческая парадигма окончательно закрепила этот альянс "первого" и "второго" мира в их противопоставлении миру "третьему".

Между тем императивы современности, когда культурные и социальные инновации (имеющие место к тому же в условиях междивизиационного взаимодействия) оказываются сопряженными с повышенной степенью исторического риска, заставляют под новым ракурсом рассмотреть архаичный социум. Ведь по меньшей мере нельзя отрицать, что исследуемые не в привычной парадигме "архаика-прогресс", а, скажем, в оппозициях "устойчивость-неустойчивость" или (еще точнее) "бытие-небытие", эти архаичные цивилизации предстают как общества, обеспечивавшие высокую степень бытийной устойчивости.

Разумеется, гарантии от рецидивов "нового варварства", социальной деградации и энтропии обеспечивались здесь предельным консерватизмом и принципиальным отказом от прогресса в современном его понимании (как перехода от гомеостатического общества к обществу "инновационному"). Традиционалистская поговорка *"не дай вам бог жить во времена перемен"* (ее модификации распространены в традиционных культурах от Тропической Африки до Дальнего Востока) хорошо передает основную интенцию данного типа социума, когда любая инновация "на всякий случай" отторгается в принципе.

Очевидно между тем и другое: проблема "новации" не может считаться самодовлеющей, а является скорее вторичной, подчиненной по отношению к проблеме исторического бытия. Тот факт, что в какой-то период истории именно органичное усвоение инновационного потока стало императивом социальной адаптации и выживания, не отменяет факта иного рода - массовой гибели социальных организмов, потонувших в этом разрушительном для них потоке. В этом смысле наше отноше-

ние к архаичным структурам может вполне измениться, если рассмотреть их в соотношении не с теми обществами, которые ушли вперед по пути прогресса, а с теми, которые расплылись и исчезли, не сумев противостоять разрушительным для них потокам социальных инноваций.

У проблемы обнаруживается, таким образом, еще один план: если социум не готов к адаптации и интериоризации новаций, то вопросом удержания бытия становится для него способность от них уберечься. Действительно, нельзя не признать, что традиционные общества продемонстрировали довольно высокую степень иммунитета от социальной хаотизации и, наверное, могли бы существовать неопределенное время и далее. Однако при одном условии: если бы неупорядоченность и хаос не были внесены в эти социумы извне императивами современной эпохи. Становится очевидным, что "включение в мировую цивилизацию" является амбивалентным вероятностным процессом, который, имея одним из возможных результатов более или менее органичную "модернизацию", может привести - при ином раскладе - и к вторжению "нового варварства".

Проблема соотношения "новации" и "традиции", исторического риска и исторических гарантий сегодня не только не стала чисто исторической, но обрела дополнительный смысл и актуальность. Особенно в нынешней России, снова испытывающей на себе перегрузки догоняющего развития, спонтанной и не всегда социально контролируемой "модернизации". Отвечая в очередной раз на "исторический вызов", снова поставивший под вопрос устойчивость российской идентичности, нас не может не интересовать тип социума, "продержавшийся" наибольший отрезок исторического времени и пусть по-своему, но достаточно успешно противостоящий в этом смысле вторжению социального хаоса. Почувствовать эту проблематику в рамках традиционной прогрессистской модели исторического восхождения от "архаики"

(несущей на себе "родимые пятна" прѣдысторического варварства) к современности, по всей видимости, не удастся, либо удастся далеко не в полной мере.

Можно предположить, что изучение традиционных цивилизаций не в оппозиции "архаика-модерн", а в экзистенциальной оппозиции "бытие-небытие" позволит выявить нечто крайне важное под углом зрения выживаемости общества как такового. Социальная инновация, повторяю, вероятностна по своему исходу. Приведет ли она к упрочению адаптационных возможностей социума или, напротив, к ускорению энтропийных тенденций - вопрос крайне сложный и всегда конкретный. Логично предположить, что в структуре общества можно обнаружить некий инвариант социального бытия, имеющий место в любом социальном организме независимо от стадияльной или цивилизационной принадлежности и обеспечивающий его "прожиточный минимум". Соответственно существует, по-видимому, и порог социальности распада, когда никакая социальность уже не удерживается.

В связи с этим крайнюю актуальность получают вопросы: во-первых, на каких цивилизационных принципах архаичные общества существовали тысячелетиями? и, во-вторых, что именно, какие конкретные социальные механизмы заставили их деградировать и погибнуть? Видимо, именно при решении этих двух проблем возможно установить и некоторые константы социальной адаптивности, когда антитеза "порядка" и "изменения" синтезируется в феномен "динамического равновесия" той или иной социальной системы.

Отказ от привычки ранжировать общества по степени прогрессивности приводит к первому важному выводу. Та или иная культура - это определенный код выживания "человека общественного" в этом мире. Если социальное (а не просто биологическое) воспроизводство жизни имеет место, закреплено в определенной