

**А.А.Пископнель**

## **Нация и этнос в диалоге культуры с цивилизацией**

Проблема соотношения категорий «нация» и «этнос» (и через них вы- являемых в социальной реальности и описываемых специфических социо- культурных единиц) многомерна и многообразна. Трудности ее продуктив- ной постановки, не говоря уже о разрешении, достаточны очевидны. Они обус- ловлены хотя бы уже тем, что с этими категориями так или иначе связаны фундаментальные полагания почти всей гуманитарной мысли.

Существует много причин как интеллектуального, так и социально-по- литического толка, обусловливающих как продолжительность, так и интен- сивность перманентного дискурса вокруг них. В данной работе нас будут ин- тересовать попытки интерпретации их соотношения через *со-* и *противопос-* тавление «культуры» и «цивилизации» – понятий, в свою очередь, не менее фундаментальных, и не менее неопределенных, если иметь в виду их обще- значимость. Даже в тех случаях, когда они не используются в явном виде при обсуждении проблем сущности этнического и национального, их противопо- ставление так или иначе соприсутствует в его контексте, придавая ему опре- деленную окрашенность. Причем, независимо от того, связывается ли такое положение дел со сложностью и неоднозначностью самих феноменов культу- ры и цивилизации или с плюрализмом и вариативностью (диалогизмом и по- липарадигматизмом) социально-гуманитарной мысли как таковой, вольно или невольно приходится иметь дело лишь с терминологической, в лучшем слу- чае контекстно-смысловой, общностью <sup>1</sup>.

Другими словами, они так или иначе способны выполнять инструмен- тальную функцию в том или ином контексте за счет контекстуально же удер- живаемого различия между ними, но, как правило, за пределами такого доста- точно ограниченного контекста не обладают достаточной всеобщностью и общезначимостью. Это вынуждает нас так или иначе самоопределиться в от- ношении содержания понятий цивилизации и культуры применительно к соб- ственному контексту рассмотрения, заданному рамками проблемы соотноше- ния понятий и социальной реальности этнического и национального.

### ***Культура и цивилизация***

У ставшего и имеющего общезначимое содержание концепта его этимоло- гический (терминологический) план имеет, как правило, весьма косвенное отношение к логико-онтологической сути. И это естественно, так как концепт, в отличие от своего словесного выражения, принадлежащего языковой дей-

---

<sup>1</sup> Систематизаторы насчитывают свыше 400 определений культуры [Полищук 1993] и более ста определений цивилизации [Семенникова 1998]. И хотя сами по себе подобные дефиниции презентуют логико-онтологическое содержание соответствующих понятий лишь формально само их разнообразие весьма красноречиво.

ствительности, – образование мыслительное и в своем бытовании подчиняется иным законам жизни – законам «логоса». Но в процессе обретения такого общезначимого значения, да еще в сфере социально-гуманитарных исследований, где по слову А. Зиновьева почти все термины «аморфны и многозначны по смыслу», любой термин в процессе генезиса, на пути его использования в разных контекстах, так или иначе абсорбирует на себе различные смыслы, возникающие в ходе его истолкования и использования. И вся эта смысловая действительность, вольно или невольно, сопровождает его и воздействует на всякое иное последующее истолкование и употребление, образуя тесную, а зачастую неразрывную, связь в нем языкового и мыслительного содержания.

Общезначимым результатом этимологических штудий над понятием-термином «цивилизация» стало почти повсеместное признание, что появившись несколько ранее (и первоначально обозначая, цивилизованный человек – это воспитанный человек), оно приобретает теоретическое содержание в XVIII веке в русле теории исторического прогресса человеческого разума и выражает взгляд на историю и общественную жизнь, свойственный просветительскому сознанию<sup>2</sup>. Для него это содержание прежде всего репрезентировало общественный идеал, *идеальное общество*, основанное на свободе, разуме и справедливости, как желательное и необходимое состояние исторического развития человечества. Поэтому прогресс разума означал здесь то же самое, что и прогресс цивилизации. Предпосылкой идеи прогресса стало представление об объективном характере исторических закономерностей и единстве процессов и законов мировой истории (Дж. Вико)<sup>3</sup>.

Но одновременно в процессе конкретно-исторической интерпретации (верификации) оно же стало обозначать и эмпирически наличную ступень общественного развития, которой достигли (пусть даже лишь в основном, в первом приближении) некоторые «передовые», наиболее просвещенные общества («нации») – французы и англо-американцы<sup>4</sup>. И тем самым наличные черты общественного состояния этих «наций» стали так или иначе трактоваться в качестве *признаков* достижения состояния (ступени, этапа, эпохи) цивилизации. Другими словами, исторические черты, общие ряду европейских общественных систем Нового времени, стали конкретным выражением

<sup>2</sup> «В самом грубом виде можно сказать, что идея прогресса связывала идею истории с идеей развития, употреблявшейся в то время применительно к индивиду, и таким образом положила начало формированию идеи исторического развития» [Шедровицкий 2005: 234].

<sup>3</sup> Эти идеи получили конкретно-научное выражение у исследователя первобытного общества Льюиса Моргана (на которого опирался в своих социально-философских работах Ф. Энгельс), в представлении о закономерной смене эпох жизни человечества от дикости к варварству и от него к цивилизации как стадии развития общества.

<sup>4</sup> Ср. «Наши надежды на улучшение состояния человеческого рода в будущем могут быть сведены к трем важным положениям: уничтожение неравенства между нациями, прогресс равенства между различными классами того же народа, наконец, действительное совершенствование человека. Должны ли все народы когда-нибудь приблизиться к состоянию цивилизации, которого достигли нации наиболее просвещенные, наиболее свободные, наиболее освобожденные от предрассудков, как французы и англо-американцы? Это громадное расстояние, отделяющее последних от поработанных наций, подчиненных королям, от варварства африканских племен, от невежества диких, должно ли оно постепенно исчезать?» [Кондорсэ 1936: 221].

идеи «цивилизации», так или иначе объединяться с самой *идеей цивилизации*. А сами эти общественные системы предлагались на роли *образцов* цивилизованного общества для остального, еще нецивилизованного, человечества.

Скорее всего, именно эта сторона просветительской идеологии цивилизации – возведение во всеобщий образец собственных «наций» – чрезвычайно задела национально ориентированных мыслителей других культурных регионов – скажем, Н.Я.Данилевского, отечественного идеолога панславизма, выступившего с представлением о культурно-исторических типах (цивилизациях) как не сводимых и не выводимых друг из друга общественных организациях.

В своей «Европе и России» (1869 г.) он, фактически, отвергает просветительскую идею объективного характера исторических закономерностей и единства процессов и законов всемирной истории. С его точки зрения, непосредственным основанием этой идеи стало отожествление судьбы Европы, или германо-романского «племени», с судьбами всего человечества. Поэтому, якобы нет и не может быть единой всемирной истории, а могут быть истории только тех или иных географических регионов и культурно-исторических типов (цивилизаций). Тем самым у него понятие цивилизации стало фактически обозначать не столько вполне определенный уровень исторического развития (прогресса) человеческого общества или его отдельных общественных систем и носителей – «наций» (поскольку такого единого состояния, с его точки зрения, нет и быть не может), сколько сами эти своеобразные системы, особые исторические общества. Причем, по Н.Я.Данилевскому, как в развитии человека можно различать те или иные возраста, «так же точно можно отличать и различное число периодов развития в жизни исторических племен»<sup>5</sup>.

Можно без большого преувеличения утверждать, что с этой работы Н.Я.-Данилевского через О.Шпенглера и А.Тойнби проходит линия развития историко-социологических теорий *цивилизаций* как основных действующих субъектов на арене исторической жизни человечества<sup>6</sup>.

Понятие культуры, в рамках просветительской идеи цивилизации, практически совпадает с понятием цивилизации, выступая, скорее, как другой, реже

<sup>5</sup> С культурно-исторической точки зрения это было возвращение к античным представлением об истории человечества. Ср.: «Античная историография исходила из обособленных, локальных историй – каждый народ, каждый город имел свою судьбу ... все народы, общества переживали, подобно человеческому организму, юность, зрелость, старость, за которой следовал конец, открывавший путь для нового цикла» [Каждан 1968: 135].

<sup>6</sup> См. критическую оценку продуктивности такого понятия у П.Сорокина: «Н.Данилевский, О.Шпенглер, Л.Тойнби, Ф.Конечны и другие культуристы утверждают, что «цивилизации» или «высокие культуры» являются реально существующими целостными образованиями или интегрированными системами. Это утверждение заставляет нас задать важный вопрос: какого рода единство представляет собой цивилизация? В терминах моей концепции вопрос формулируется следующим образом: являются ли цивилизации лишь пространственными скоплениями или же это причинно-смысловые системы? К сожалению наши достойнейшие ученые не дают явного ответа на эти вопросы. В их работах отсутствует различие между скоплениями и полускоплениями, причинными, смысловыми и причинно-смысловыми единицами. Они просто утверждают, что цивилизации – это целостные или интегрированные системы в которых все элементы взаимосвязаны и связаны друг с другом» [Сорокин 1988: 49].

употребляющийся термин применительно к одному и тому же содержанию. На страницах знаменитой работы Ж.А.Кондорсэ «Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума» при описании *эпох* развития разума («уровни культуры») этих эпох тождественны «ступеням цивилизации», а «цивилизованные» народы – «культурным» народам.

У Н.Я.Данилевского «культура» приобретает уже иную смысловую нагрузку, поскольку он именуется разными «культурно-историческими», или просто «культурными», типами сами цивилизации (общества), «формы исторической жизни» человечества, хотя и у него цивилизация и культура, по сути дела, одно и то же – во первых, по употреблению, а во вторых, в силу самого отсутствия какого-либо рефлексивного *со-* и *противопоставления* понятий (содержаний понятий) культуры и цивилизации. И там, и здесь прогресс цивилизации означает прогресс культуры; только в одном случае – всеобщей, мировой, а в другом – особенной, соответствующего типа. Правда, в отличие от неуклонного прогресса разума просветителей, у Н.Я.Данилевского прогресс неизбежно сменяется упадком и смертью, но соответственно уже – и цивилизации, и культуры.

О.Шпенглер отказывается от отношения тождества понятий культуры и цивилизации и заменяет его на отношения их единства и противоположности в рамках общественного целого. Он, как и Н.Я.Данилевский (или вслед за Данилевским), полагает в основу всякого исторического процесса черты, присущие индивидуальной органической жизни, т.е. исходит из организмического, циклического представления об обществе (от его рождения до смерти). Причем, для него цивилизация и само особенное *общество*, и определенное *состояние* эволюции общества. «Что такое цивилизация, понимаемая как логическое следствие, завершение и исход культуры? Потому что у каждой культуры своя собственная цивилизация. В первый раз эти два слова, обозначавшие до сих пор смутное этическое различие личного характера, рассматриваются здесь в периодическом смысле, как выражение строгой и необходимой органической последовательности фактов. Цивилизация есть неизбежная судьба культуры. ... Цивилизация – это те самые крайние и искусственные состояния, осуществить которые способен высший вид людей. Они – завершение, – они следуют как ставшее за становлением, как смерть за жизнью, как неподвижность за развитием, как умственная старость и окаменевший мировой город за деревней и задушевым детством...» [Шпенглер, 2000: 47].

Грубо говоря, для Шпенглера цивилизация и культура – две взаимодополнительные формы (характеристики) проявления одной историческо-органической сущности, причем такие, что, чем большее место в обществе занимает культурное начало, тем меньше в нем начала цивилизационного, и наоборот. Базовыми смысловыми предикатами культуры являются здесь такие «витальные» качества, как *живое, становящееся, творческое*, а цивилизации соответственно – *мертвое, ставшее, стандартное* и т.п. Поскольку же живое начало человеческой истории для него есть не что иное, как начало «духовное», то известный тезис о духовности культуры и бездуховности цивилизации явился непосредственным следствием взглядов Шпенглера.

Характерно, что у Н.А.Бердяева, идеолога «нового средневековья», можно обнаружить сходные мыслительные построения в целях противопоставления культуры и цивилизации. Но только в рамках уже не «органически-природного» взгляда на историческую реальность, а «субъективно-природного»<sup>7</sup>. У него цивилизация – реальность «техническая» (порождающая блага), связанная с объективацией и социализацией, а культура – «духовная» (порождающая ценности), связанная с личностью, творческим началом, победой духа над материей и т.п. изысками.

Продуктивное истолкование культуры как духовного творчества, как творение новых (культурных, духовных) «ценностей» – характерная черта подавляющего числа *смысловых* интерпретаций содержания понятия культуры. Без большого преувеличения можно утверждать, что такого рода интерпретаторы озабочены не столько *предметизацией* и *объективацией* культуры и цивилизации в качестве общественно-исторических реалий, сколько *выражением* через них своего (личностного или корпоративного) отношения к современному миру, причем отношения (может быть, и не исключительно, но преимущественно) отрицательного, ретроградного. Эта – линия своего рода антипросвещенческих «пророков», предвещающих гибель современного мира, объясняющих все его проблемы, пороки и недостатки тем, что М.Вебер назвал «расколдовыванием» мира. Это негативное отношение к «расколдовыванию» мира и описывается здесь как процесс претворения культуры (реальности мифопоэтической) в цивилизацию (реальность рационализированную).

В общем и целом эти представления об общественной жизни и истории в отношении собственно гуманистического их измерения, которое только и связывается ими с «подлинными», «творческими», «духовными» и т.п. замечательными ценностями, имеют явно выраженный инволюционный (в лучшем случае циркулярный) характер, сопричастны *эманации*, а не общественному *развитию*.

Модернистское же и постмодернистское представления о культуре (и художнике как ее творце) так или иначе сохранили эту мировоззренческую установку. Но классическая интерпретация культуры как надындивидуальной реальности была здесь субъективизирована, эстетизирована и психологизирована; более того, в их русле «культура» была в значительной мере или отождествлена с «искусством», или мыслится по образу и подобию современного «искусства».

### *Этнос и нация*

Там, где при обсуждении проблем взаимоотношения феноменов этнического и национального непосредственно используется противопоставление культуры и цивилизации, этнос, как правило, оказывается соотносенным с

<sup>7</sup> Согласно Бердяеву Шпенглер ошибочно придал хронологический смысл соотношению «цивилизации» и «культуры», они не диахронны, а всегда синхронны, причем генетически цивилизация даже первичнее культуры.

культурой, а нация – с цивилизацией<sup>8</sup>.

Непосредственно за пределами этого соотношения остается лишь их общая противопоставленность расово-биологическим представлениям о сущности этнической и национальной общности. Ибо там, где за основу берется расово-биологическое начало, оно неизбежно оказывается внутренней «природой» этнического и национального, а все связанное с культурой и цивилизацией – лишь его проявлением или «оболочкой»<sup>9</sup>, т.е. выступает в роли «факторов», лишь так или иначе влияющих на этнонациогенез внешним образом. Здесь же они оказываются еще по одну сторону, и речь идет о приоритете культурно-цивилизационного начала, противопоставляемого началу расово-биологическому.

Следует, конечно, иметь в виду, что в рамках дискурса на этнонациональные темы легко встретить «как тексты, в которых подразумевается, что *нация* и *этнос* – термины-синонимы одного и того же понятия (с полным исключением, в одних случаях, предпочтением одного из их них, в других, или равно терпимых к обоим, в третьих), так и тексты, предполагающие, что речь идет о понятиях, входящих в систему экспликации более общего, родового понятия и так или иначе *со-* и *противопоставляющие* их друг другу по содержанию (структурно или стадильно), вплоть до практикования понятийно-словесных гибридов типа «этнонация»» [Пископтель, 2003: 9].

Но при всей широте спектра интерпретаций взаимоотношений понятий этноса и нации в хронологическом отношении они упорядочены достаточно однозначно – хронотоп этнического всегда предшествует хронотопу национальной, они могут отождествляться, но не меняться местами. Аналогично хронологически упорядочено и взаимоотношение содержаний понятий культуры и цивилизации – хронотоп культуры всегда предшествует хронотопу цивилизации или отождествляется с ним. Уже это, чисто формальное обстоятельство, при исторической интерпретации становится основанием для соотношения культуры с этносом, а нации с цивилизацией.

Эта исходная формально-хронологическая упорядоченность всегда так или иначе содержательно фундируется. Но фундируется уже по разному – в зависимости от направления, к которому принадлежит тот или иной автор, и его собственных взглядов. Наиболее отчетливым и определенным взглядом в отношении нации является ее рассмотрение как политико-правовой категории (гражданская нация). Здесь национальная принадлежность есть гражданское состояние в рамках того или иного государства, и определяется оно правовым образом.

---

<sup>8</sup> Ср. «...для западных научных школ характерен акцент на культуре (культурных традициях). Так, например, мериканский социолог Т. Парсонс отмечает, что общность культуры является наиболее важной чертой этнических общностей. Пытаясь детализировать эту общую основную характеристику этноса, немецкий исследователь И. Герауд называет религию и язык или культуру и язык. По мнению американских антропологов Теодорсонов, этническая группа - это «группа с общими культурными традициями и с чувством тождественности» [Рыбаков 2001: 49].

<sup>9</sup> См., например, у Л.Н.Гумилева: «Этносы являются биофизическими реальностями, всегда облеченными в ту или иную социальную оболочку» [Гумилев 1990: 34].

Идея гражданской нации тесно связана с социально-политической практикой образования так называемых «национальных государств» в Европе<sup>10</sup>. Эта была практика образования государственно-территориальной организации общественной жизни, объединяющей различные локальные потестарно-территориальные, языковые, конфессиональные, профессиональные, так называемые культурные и т.п. общности.

Современное понятие нации, имеющее в виду эту практику, особо выделяет этнические общности (народы) как основные единицы национального телоса, который выступает по отношению к ним как многоэтническое образование, имеющее тот или иной этнический состав. Этнические же общности, – интегрируемые в национальную общность, – по отношению к созидательно-деятельностному нациестроительству выступают в качестве его базовых предпосылок, естественно сложившихся или изначально данных, «натуральных» исторических субъектов и форм общественной жизни.

Национальная государственность в тех формах, которые складывались в Европе во времена Французской революции, подготовленная в той или иной мере идеями Просвещения, это, безусловно, проявление цивилизации при всех разночтениях в содержании, смысле и значении соответствующего понятия. И сам феномен гражданской нации – естественно, феномен цивилизационный. Но именно наличие черт рациональности, произвольности, искусственности, иными словами, рукотворности национального телоса, не устраивает сторонников органического, организмического представления о нации. То, что не дано «от Бога», не изначально или не сложилось само собой имманентно, «по природе», рассматривается ими как суррогат или посягательство на святое, исконное и посконное – чаще всего с неблаговидным (конспирологическим) умыслом.

Когда гражданская нация рассматривается как нечто *неестественное*, в качестве нации *естественной* предлагается рассматривать то, что обычно именуется этнонацией или «культурной нацией», требующей общности языка, культуры, психологии, самосознания и т.п. у реальных или потенциальных граждан соответствующего национального государства. Причем, сами эти признаки должны быть лишь следствием принадлежности к одному этносу<sup>11</sup>. Другими словами, «этнонация» – это представление о нации как об этносе в его натуралистической ипостаси, оформляющем свое историческое бытие на определенном этапе исторического развития в виде суверенного государства. Такое представление имеет много общего с известным советским представлением о нации как о «высшем типе этноса».

<sup>10</sup> «Понятие гражданской или политической нации утвердилось в Европе в эпоху Французской революции конца 18 в. (в средние века нации. назывались земляческие сообщества), чтобы противопоставить божественному происхождению монархической власти представление о гражданском сообществе, имеющем право создавать государство, обладать суверенитетом и контролировать власть. Понятие нации широко использовалось в эпоху формирования современных государств вместо феодальных, династических и религиозных политических образований» [Тихов 2001: 41].

<sup>11</sup> Это представление в императивном залоге стало основанием для современного этнонационализма и сепаратизма.

Часто лишь угадываемые основания этой «квазиестественной» точки зрения, со всеми ее явными и неявными мотивами, можно в концентрированном виде почерпнуть из анализа позиции, которую отстаивает Ю.М.Бородай (см. [Бородай, 1991]).

В основе ее – акцент на *нравственном начале* как такой внутренней силе, которая позволяет человеку бороться со своим исходным эгоцентризмом за счет его самоограничения и которая суть не что иное, как *совесть*. Нравственное самоограничение – это всегда ограничение ради чего-то сверхиндивидуального, высшего («во имя Бога, неважно какого»). Такое нравственное начало представляет собой не что иное, как систему надындивидуальных ценностей. А *этническую общность* отличает идентификация себя с определенной коллективной ценностной структурой, которая всегда трансцендентна.

А дальше подключаются былинные мотивы, уже озвученные в мифопоэтических откровениях религиозно-философских культуртрегеров. «Есть два типа общности – живая и мертвая. Живая – соборная, этническая, основанная на нравственности, на общей для данной группы людей вере в Бога. Мертвая – это принудительная социальность, предельная регламентация всех сфер жизнедеятельности посредством инструкций, правовых норм и полицейского кулака. Крайняя форма принудительной социальности – тоталитаризм» [Бородай, 1991: 44-45]. Другими словами, все дело, в конечном счете, оказывается в замене нравственного самоограничения принудительной регламентацией жизни<sup>12</sup>.

Картина общественного развития, которую деятели просвещения строили на основе критики современного им общественного порядка с точки зрения идеи прогресса разума, обретает противоположный вектор и оказывается здесь не картиной процесса развития и утверждения новых форм общежития, а наоборот – разрушения так называемых «естественных общностей», общностей, будто бы основанных исключительно на нравственных принципах (т.е., по Ю.М.Бородаю, общностей семейных, родовых и, прежде всего, этнических).

«Право становится доминирующим там, где теряется доверие людей друг к другу, где разрушена соборность. Ведь гражданское общество складывается из осколков самых разных общинных, конфессиональных и этнических образований. Правовые нормы и административные инструкции безразличны к нравственно-ценностным, культурным убеждениям индивидов. Принцип свободы совести в гражданском обществе означает, что все многообразные нравственные убеждения и трансцендентные верования становятся сугубо частным делом каждого, не имеющими никакого значения для суда, защищающего общественный интерес. Сам этот общественный интерес в гражданском обществе предельно секуляризируется – представляется исключительно с материально-рациональных позиций. Материализм, рационализм и безбожие – вот естественные интенции гражданского общества, ведущие в перспективе к тотальной принудительной социализации. Совесть в обществе свободной совести становится излишней» [Бородай, 1991: 48].

<sup>12</sup> Противопоставление внешне-цивилизационного и внутренне-культурного в человеке восходит к И.Канту.



Конечно внутренняя принудительность (долженствование) в деле поддержания общественной упорядоченности всегда предпочтительней принудительности внешней. Но полагать, что родоплеменные кодексы, достаточные для выживания и обеспечения образа жизни пастушеских племен, могут регулировать современную жизнь, которую с трудом удастся более или менее эффективно поддерживать с помощью всей суперсистемы социальных институтов цивилизованного общества вкупе с личностным механизмом совести (а он, вопреки представлению философских неоромантиков, никуда не делся, а главное, и деваться-то никуда не может<sup>13</sup>) – завидная убежденность.

Естественно, что такой, далеко не оптимистичный, взгляд на современный мир и перспективы его дальнейшего существования должен иметь вполне определенные историософские основания. И такие основания, разумеется, есть, и они тесно связаны с представлением о культуре и этногенезе.

Если отправляться от нравственного начала как начала этнического как такового и поместить его в горнило антропо-социогенеза, то такое начало естественным образом окажется общезначимым групповым *культуром*<sup>14</sup>. Другими словами корнем этнического единства выступит родоплеменной культ и связанный с ним этногенетический миф.

Само по себе подобное представление о генетических корнях действительности этнического радикально не отличается от традиционного. Но Ю.М.Бородай не ограничивается гипотезой о происхождении, а исходя из подобной, вполне оправданной, предпосылки и смысловой и этимологической связи «культя» и «культуры» делает весьма далеко идущие выводы, касающиеся уже не только и не столько культа, а *культуры* как таковой. «Культура – она постольку культура, поскольку сохраняет еще органическую связь со своим первоязыком – культом. А когда она теряет связи с исходным культом, она перестает быть культурой. Тогда наступает цивилизация – синкретизм, плюрализм и свобода совести. А свобода совести – это принцип образования правового гражданского общества, которое в перспективе ведет к ликвидации совести как таковой» [Бородай, 1991: 48].

Неудивительно, что Ю.М.Бородай предпочитает любое нравственное (этническое) своеобразие, хотя бы и откровенно варварского толка, общечеловеческой нравственности, поскольку последняя есть уравнительная «сестра» – на этом настаивал еще такой эстет и тонкий ценитель «цветущей

<sup>13</sup> Ср., например: «В век, когда десять заповедей, по-видимому, уже потеряли для многих свою силу, человек должен быть приготовлен к тому, чтобы воспринять 10000 заповедей, заключенных в 10000 ситуаций, с которыми его сталкивает жизнь. Тогда не только сама эта жизнь будет казаться ему осмысленной (а осмысленной — значит заполненной делами), но и сам он приобретет иммунитет против конформизма и тоталитаризма—этих двух следствий экзистенциального вакуума. Ведь только бодрствующая совесть дает человеку способность сопротивляться, не поддаваться конформизму и не склоняться перед тоталитаризмом» [Франкл 1990: 39].

<sup>14</sup> Такой культ в своем действенном выражении есть ничто иное как «система бессознательных стереотипов поведения и психологии, заданных воспитанием в данной этнической среде» [Бородай 1991: 47]. Здесь нетрудно отметить солидарность с идеями Л.Н.Гумилева, защитником которых Ю.М.Бородай был и очевидно остается.

сложности», как К.Н.Леонтьев, с которым Бородай явно солидарен.

Характерно, что в новом-старом противопоставлении внутренне-нравственного и внешне-социального, этнического и гражданско-правового, живого и мертвого просвечивает все то же продуктивно-смысловое представление о культе-культуре, с ее духоподъемным (этнически-специфичным) ядром, противопоставляемое цивилизованной бессовестности и бездуховности. Новое наукообразное оформление древних как мир этногенетических мифов о «золотом» веке или райских куцах, сокровенном знании, полученном из рук культурных героев или непосредственно верховных существ, предвечно прописанных в горнем мире.

Огрубляя, можно выразить этот и подобный ему взгляды на культуру следующим образом: в культуре ровно столько культурного, насколько в ней воплощен-сохранен изначальный этнически-специфический культ-миф.

Но возможно и другое, прямо противоположное, представление о взаимоотношении культового и культурного, и, на наш взгляд, более эпистемически оправданное: в культе ровно столько культового, сколько в нем изначально воплощено культурное начало общественной жизни. В этом, втором, случае, не культ выступает в качестве мерила и удостоверения подлинности культуры, а культура – «подлинности» культа. Сам же он окажется лишь генетически первичной, неспецифической и синкретичной формой выполнения культурной функции.

Но, естественно, в этом случае речь должна идти не о продуктивно-смысловом и мифопоэтическом, а о функциональном и операциональном представлении культуры (см. [Щедровицкий, 2004]).

### ***Культурно-цивилизационный функционализм***

Если в основе смыслового представления о культуре лежит идея продуктивности, причем продуктивности духовно-креативного типа, то функциональное представление исходит из своего рода противоположной идеи – идеи репродуктивности жизнедеятельности. Естественно, «деятельность» здесь не эмпирический, собирательный объект, а результат идеализации. Основной ее процесс – воспроизводство – может быть обеспечен за счет выделения в пространстве деятельности двух относительно автономных фундаментальных *подпространств: трансляции культуры (непосредственной трансляции образцов и эталонов деятельности, норм, нормативных предписаний и описаний, знаний, представлений, понятий, проектов и т.д., выполняющих нормативные функции в деятельности); социальных (ситуативных) реализаций образцов, эталонов и норм в живой деятельности, в мышлении и в коммуникации*) (см. [Лефевр и др., 1967]).

Смысл и назначение культуры в таком ее представлении – обеспечить воспроизводство сложившейся так или иначе общественной жизни за счет непрерывности сохранения «образа жизни» (культурного прототипа) – вне зависимости от его происхождения и ценностного содержания.

Подобные демистификация и десакрализация сами по себе вовсе не означают отказ от нравственного порядка как основы подлинно человеческой

жизни и принципа совести, как это мнится представителям религиозно-философского неоромантизма. Ведь уже для И.Г.Фихте было очевидно, что «живой и действенный нравственный порядок и есть сам Бог; в ином Боге мы не нуждаемся и не можем понять никакого иного. Нет никаких разумных оснований для выхода из этого нравственного миропорядка и при посредстве умозаключения от обоснованного к основанию принимать еще особое существо как причину этого основания; здравый смысл, несомненно, такого заключения не делает и не знает такого особого существа; его делает только не понимающая сама себя философия...» (Цит. по [Гейне, 1994: 175])<sup>15</sup>.

Абсолютное противопоставление естественного и природосообразного этноса искусственно сконструированной нации основано на фундаментальных (онтологических) антропологических полаганиях в отношении «природы» человека и историко-генетических – в отношении этноса, а вовсе не на позитивном знании и в эпистемологическом плане является результатом интерпретации и реконструкции. Его ограниченность обусловлена хотя бы уже тем, что оно, с одной стороны, не принимает во внимание различия между *быть естественным* и *переживать как естественное*, а с другой – не знает различия *естественного* и *оестествленного*. Другими словами, оно оправдано лишь в рамках натуралистического подхода к социокультурным явлениям (ср. [Пископнель, 2000]).

Напротив, с точки зрения деятельностного подхода человеческая история, в той мере, в которой она является собственно *Историей*, по сути дела, есть перманентный процесс артификации естественного и оестествления артифицированного. Если с внутриэтнической позиции (носителя этнической идентичности) этническая общность переживается как нечто безусловное и естественное, то для позиции внешней это лишь свидетельствует о ее оестественности, а вовсе не естественности как таковой. Сам же феномен этнического можно определить как существование позиции, для которой не существует различия между естественным и оестествленным. Такая естественность/оестественность есть предпосылка традиционализма и эволюционизма – отличительных черт архаического социокультурного порядка общественной жизни<sup>16</sup>.

<sup>15</sup> Замечательно отношение и мотивы отношения Г.Гейне к этой идее И.Г.Фихте: «Фихтевский идеализм принадлежит к величайшим заблуждениям, когда-либо измышленным умом человеческим. Он безбожнее и предосудительнее грубейшего материализма. То, что здесь во Франции, называют атеизмом материалистов, есть, как я легко мог бы доказать, нечто душу возвышающее, нечто благочестивое в сравнении с конечными выводами фихтевского трансцендентального идеализма. Но я знаю одно: и тот и другой мне противны. Оба учения к тому же антипоэтичны. Французские материалисты писали столь же скверные стихи, как и немецкие трансцендентальные идеалисты» [Гейне 1994: 175].

<sup>16</sup> «Благодаря относительной стабильности агрограмотных обществ четкое разделение населения на сословия, касты или религиозные группы может осуществляться и поддерживаться, не вызывая серьезных трений. Напротив, конкретизируя, абсолютизируя и узаконивая неравенство, государство усиливает его и делает привлекательным, окружив ореолом неизбежности, незыблемости и естественности. То, что заключено в природе вещей и поэтому вечно, не может быть ни оскорбительным для отдельного человека, ни физически непереносимым.

Наоборот, в сравнительно подвижном и неустойчивом обществе поддерживать эти социальные перегородки между различными уровнями невероятно трудно» [Геллер 1991: 43-44].

Так что с не меньшим правом можно рассматривать этнос (в теоретическом отношении) не в качестве исходной и естественной «по природе» общности, а в качестве результата оестествления общности артифицированной<sup>17</sup>. Причем, ничто не мешает помыслить в «реальной» истории функционирование такого циркулярного механизма этногенеза задолго до того, как оказались зафиксированными хоть какие-то исторически достоверные свидетельства о первом появлении на исторической арене того или иного народа (этноса).

С подобной точки зрения вполне осмысленно представление об этносах (при всех неизбежных смысловых ограничениях) как о своего рода до-исторических «нациях», происхождение которых не оставило никаких других значимых исторических свидетельств, кроме мифа о происхождении, в котором как правило соучаствуют на равных правах люди, герои и боги. Так что источник различия между подобными общностями можно связывать со своего рода принципиальным «историческим беспамятством». В организации же жизни современного общества социокультурную роль мифа и легендарного предания играет История. Поэтому становление *истории как действительности* – это одновременно и прекращение этногенеза, превращение его в нациогенез<sup>18</sup>.

Аргументы такого рода, что, мол, нации, в отличие от этноса, появляются на исторической арене сравнительно недавно, вместе с так называемыми национальными государствами, а этносы сопровождают всю историю человека, не столь значимы, как полагают некоторые авторы. Они принадлежат примордиалистам (субстанционалистам), упрекающим конструктивистов в точно такого же рода суждениях, но только в отношении этносов. С равным успехом можно связывать нации с самим феноменом государственности как таковым<sup>19</sup>.

Другими словами, с точки зрения подобных представлений гораздо более осмысленны соотнесения *этнос-миф* и *нация-история*, а не соотнесения *этнос-культура* и *нация-цивилизация*.

Этносу соответствует не культура как таковая, а ее особая форма – коммунальная (региональная) культура, в рамках которой происхождение от одного предка (мифически-кровно-родственное) являлось основной культурной доминантой для всего регионального сообщества, неразрывно связанного с конкретным местообитанием (регионом) – «миром» или «центром мира».

<sup>17</sup> «Другими словами, с точки зрения И/Е-подхода в социальной реальности ничто «само по себе» раз и навсегда не является ни естественным, ни искусственным, но только оестественным и артифицированным и динамика любой социальной предметности (социокультурная динамика) суть динамика софункционирования процессов оестествления и артифицирования» [*Лископтель* 2001: 39]. Кстати, современный конструктивизм, полагающий этносы результатом целенаправленных мифотворческих усилий интеллектуально-политической элиты, тоже не знает различения *естественного* и *оестественного* и точно также разделяет позицию или/или, а не и/и.

<sup>18</sup> Правда, существует вариант возвращения к этногенезу – это историческая катастрофа. Подобные варианты социогенеза обрабатываются во всякого рода параисторических реконструкциях возможных циклов зарождения, развития и гибели предшествующих человеческих цивилизаций, типа цивилизации Атлантов и т.п.

<sup>19</sup> Так, с точки зрения К.Хьюбнера, «феномен нации никоим образом не является открытием девятнадцатого столетия, но издревле составлял субстанциональную основу государства, не исключая – вопреки расхожему и ошибочному мнению – античности и Средневековья» [*Хьюбнер* 2001: .9].

Формы и средства межкоммунального (межрегионального) общения и взаимодействия строились на разделении «свой – чужой». «Чужой» был соответственно вне данной культуры, на него не распространялись ее этические нормы, он выступал в ранге «вещи» (отсюда раб – одушевленное орудие еще в античности), его, как известно, можно было рассматривать и как пищевой ресурс (каннибализм).

Нации соответствует своя культура, отличающаяся наличием особых, цивилизационных, норм межкоммунального взаимодействия, надстраивающихся над коммунальной культурой и ассимилирующих ее на определенных условиях. Эти условия связаны с преобразованием норм межкоммунального взаимодействия «свой – чужой» во взаимодействие для одной сферы в «свой – свой», а для других – «свой – другой»<sup>20</sup>. Реально утверждение отношения «свой – свой» происходит прежде всего в производственной сфере за счет ее десакрализации. В ней утверждается система сугубо «светских» норм, образцов и эталонов производства «вещей», организации производственных действий и технологий. Это – путь объединения средств, моделей и онтологий цивилизации за счет денежной системы, реализующей процедуру замещения одних вещей другими вещами и такой всеобщей вещью, как деньги, что оказывается эффективным при наличии такой формы организации общественной жизни, как государство.

Естественно, у цивилизационного пути интеграции коммунальных структур, соорганизовывавших людей на принципах *самоорганизации* (семья, род, племя, община), есть и обратная сторона. Цивилизация стремится разложить, индивидуализировать такие соорганизованности, как малоэффективные в технологическом отношении, с целью заменить их *организациями* людей, основанными на принципах подчинения и управления.

Становление «человечества» в качестве реальной, а не номинальной общности тесно связано с умножением и расселением архаических сообществ, расширением географических границ этнических «миров». Эти миры на заре истории пришли в соприкосновение, и вокруг культовых традиций образовались ареалы, которые, уже не являясь, по сути дела, традициями, стали транслироваться, как и сами традиции. В этих условиях возникла возможность и необходимость объединения разных традиций под общими «крышами» — этическими, правовыми, государственными и т.д. и т.п., и первыми историческими субъектами, кто этим практически озаботился, были мировые империи древности.

Империи как государственные образования, внутри которых живет множество народов и сосуществует множество традиций, вольно или невольно, были вынуждены решать проблемы их совместного бытия. Так или иначе они

<sup>20</sup> Ср. «Эту реальность конституируют, в первую очередь, те обобщенные и общечеловеческие ценности, которые традиционно относят к ценностям *культурно-цивилизационным* (цивилизационным) в их противопоставленности *культурно-почвенническим* (почвенническим). Где основной особенностью почвеннических ценностей (миропонимания и мирочувствия), в их отличии от цивилизационных, является их такое принципиально-синкретическое единство, в котором еще не дифференцированы религиозные, правовые, политические, эстетические и т.п. мотивы и представления, нравы и обычаи «образа жизни» того или сообщества» [Пископелъ 2001: 46-47]

должны были создавать новый тип «образования» гражданина империи, цивилизационную образовательную среду. «То есть это был некоторый вариант гармонии на определенной стадии развития человеческого общежития, чисто образовательный, общеобразовательный, который дает возможность жить людям разной этно-тео-культурной ориентации внутри определенной общности, достаточно формальной имперской общности, понимать друг друга, взаимодействовать друг с другом и не выходить за границы общечеловеческих отношений» [Пископтель, 1999: 30].

Поэтому воцарение истории и становление нациегенеза приводят одновременно к первичной фиксации и маркированию самих этносов как исторических общностей за счет артификации социогенеза, оформляющего «материал» нациестроительства в качестве «этнографического». Включение их в исторический контекст лишает их самих по себе, по сути дела, всякой «жизненности», т.е. самоизменения, и они из *сообществ* превращаются в *общности*, консервируются и гипостазируются в качестве изначально данных (доисторических) традиций.

Что же касается вопроса о мировой истории, то Н.Я.Данилевский был прав, упрекая деятелей Просвещения в том, что они выдавали прошедшую *историю мира* за *мировую историю*. Но прав был только в отношении уже случившейся истории мира, не понимая, что становление мировой истории как раз и начинается с Просвещения, с его идеи мировой истории.

Красноречивый и убедительный образ мировой истории как судьбы человечества принадлежит М.Шелеру. «По своей наиболее формальной структуре всемирная история – это вовсе не ритмически упорядоченная череда множества либо расовых судеб, либо так называемых «культур», которые рядом друг с другом и независимо друг от друга расцветают, созревают и отмирают, – как это внушает нам О. Шпенглер, отвлекаясь от всех смешений, рецепций, ренессансов, – и не изначально единственное континуальное движение, лишь позднее разделяющееся на отдельные потоки за счет разности среды и исторически приобретенных различий в природных зачатках, как предполагают все специфически христианские и позитивистские – оба по-европейски суженные – воззрения на историю. Ее структура похожа скорее на речную систему, в которой множество рек веками течет по своему особому руслу, но, питаемое бесчисленными притоками, в конце концов при увеличивающемся угле наклона стремится соединиться в один великий поток» [Шелер 1994: 108-109].

### Литература

- Бородай Ю.М. Выступление на заседании клуба «Свободное слово» // Национализм как он есть. Стенографический отчет. М., 1991.
- Геллнер Э. Нации и национализм. М., 1991.
- Гейне Г. К истории религии и философии в Германии. М., 1994.
- Гумилев Л.Н. География этноса в исторический период. Л., 1990.
- Данилевский Н.Я. Россия и Европа. М. 1991.
- Каждан А.П. Византийская культура. М., 1968.

- Кондорсэ Ж.А.* Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума. М., 1936.
- Лефевр В.А., Щедровицкий Г.П., Юдин Э.Г.* «Естественное» и «искусственное» в семиотических системах // Семиотика и восточные языки. М., 1967.
- Пископнель А.А. и др.* Многообразие традиций и единство образовательного пространства (круглый стол) // Этнометодология: проблемы, подходы, концепции. Вып. 6. М., 1999.
- Пископнель А.А.* Осевая реальность этнического пространства // Этнометодология: проблемы, подходы, концепции. Вып. 7. М., 2000.
- Пископнель А.А.* Межэтнический конфликт и осевая реальность // Этнометодология: проблемы, подходы, концепции. Вып. 8, М., 2001.
- Пископнель А.А.* Идея нация: между «забвением» и «возрождением» // Этнометодология: проблемы, подходы, концепции. Вып. 9. М., 2003.
- Полищук В.И.* Мировая и отечественная культура. Ч. 1. Екатеринбург. 1993.
- Рыбаков С.Е.* Философия этноса. М., 2001.
- Семенникова Л.И.* Цивилизации в истории человечества. Брянск. 1998.
- Сорокин П.* Общие принципы цивилизационной теории и ее критика // Сравнительное изучение цивилизаций. М., 1988.
- Тишков В.* Нация // Новая философская энциклопедия. Т.3. М., 2001.
- Франкл В.* Человек в поисках смысла. М., 1990.
- Хюбнер К.* Нация: от забвения к возрождению. М., 2001.
- Шелер М.* Избранные произведения. М. 1994.
- Шпенглер О.* Закат Европы. Минск-Москва. 2000.
- Щедровицкий Г.П.* Мышление – Понимание – Рефлексия. М., 2005.
- Щедровицкий Г.П.* Культуротехника и культурология с системодетельностной точки зрения: проблемы и перспективы // Этнометодология: проблемы, подходы, концепции. Вып. 10. М., 2004.