

Я. Г. ШЕМЯКИН

Граница

(Процесс перехода и тип системности)*

Анализ дискуссий, которые в течение 15–20 последних лет велись с участием А. Ахиезера, показывает, что необходимо углубить и уточнить содержание понятия “пограничность”, в частности, применительно к социокультурным общностям цивилизационного уровня. Это понятие трактуется по-разному, что обусловлено неодинаковым толкованием исходной, “корневой” для философии истории категории *границы* (речь идет, разумеется, о границах в культуре). Данная категория, в свою очередь, неразрывно связана с ключевым для философии истории Ахиезера понятием *перехода*, которое также интерпретируется самым различным образом [Хренов, 2000; Сайко, 2000].

Наибольшее распространение в современной философии получило максимально широкое понимание термина “граница”. Так, согласно М. Бахтину, вся культура “расположена на границах, границы проходят повсюду, через каждый момент ее” [Бахтин, 1974, с. 265]. По Ю. Лотману, границы структурируют все пространство семиосферы на всех уровнях, организуют иерархию этих уровней и функционирование данной сферы [Лотман, 2000, с. 258–260]. Глубиной своего проникновения в тему границы и перехода выделяется В. Земсков. Он считает, что “каждый момент существования культуры есть изменение и переход, а значит, жизнь на границах и в отношении смыслов, и в отношении хронологии их трансформации”. Причем переход – это “универсалия, обнаруживающая себя на всех уровнях – от субъекта культуры до культуры как мега-субъекта, объемлющего всю смысловую целостность”. Исходя из сказанного, Земсков концептуализирует “ситуацию перехода как пограничную эпоху. Это период времени, предшествующий... и... последующий большому Кануну и большому Рубежу (Большой Границе), когда выявляются смысл и масштаб произошедших изменений. И, соответственно, можно говорить о свойственном этому периоду специфическом типе пограничного сознания, которое, отражая и воплощая хаотизированное состояние культуры, может быть связано и со старой, и с новой систематикой” [Земсков, 2002, с. 6, 9].

В данном контексте следует упомянуть также работы Э. Сайко. Согласно ее трактовке, переход – это необходимый структурный элемент эволюции, который «предполагает состояния “пограничья”, хаоса и порядка, хаотическое состояние и вариативные поиски, большие скачки – бифуркации, “точки перелома”. Переход – особое состояние на уровне межсистемного движения как сочетание хаоса и конструирования. Интегра-

* Статья написана при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда (грант № 06-01-02017а).

тивность – главное свойство перехода» [Кануны... 2002, ч. I, с. 8]; (см. также [Сайко, 2000, с. 74, 76–77]).

Многообразие интерпретаций понятий “граница”, “пограничность”, “переход”, свойственных современному научному сообществу, нашло особенно яркое отражение в материалах российско-французской конференции, опубликованных в сборнике “Кануны и рубежи” (2002 г.). Предпосылкой переосмысления проблемы границы лично для меня стала одна из последних работ Ахиезера, где он рассматривал этот концепт в контексте анализа проблематики субъекта культуры. Александр Самойлович постоянно подчеркивал, что “культура как форма человеческой деятельности существует, воспроизводится как результат деятельности множества субъектов”. При этом особое значение он придавал мысли Бахтина о том, что “смысл возникает между смыслами”. “Иначе говоря, между личностными культурами, субкультурами есть граница, расчленяющая культуру как целостную специфическую форму человеческой реальности в соответствии с существующими субъектами, особой фокусацией культуры каждым из них”. Причем “граница – не геометрическое понятие, она не разрезает культуру на куски, но разделяет разные процессы самоосмысления культуры на основе разных ракурсов разных субъектов. По сути дела вся культура концентрируется, фокусируется на этих границах различий. Культура вне этих границ существует лишь как потенциальная, т.е. как воплощенная в знаках, книгах, записях, результатах человеческой деятельности... Человеческая реальность – это граница между смыслами, граница, где возникает новый смысл, динамика смысла, где формируется человеческий мир, куда втягивается вся фиксированная в знаках, вещах культура” [Ахиезер, 2006, с. 431–432].

Ключевое значение имеет, на мой взгляд, сформулированное Ахиезером положение, согласно которому “граница расчленяет культуру прежде всего на два полюса дуальной оппозиции. Это наиболее простое членение, которое лежит в основе всей бесконечной сложности культуры, ее усложнения. Дуальную оппозицию можно рассматривать как первичную клеточку культуры, организации общества, производственной деятельности, необходимый принцип объяснения социальных явлений, основу формирования социокультурных альтернатив. Каждый полюс дуальной оппозиции – фокус организации культуры. Дуальная оппозиция – содержание мышления... субкультуры субъекта, но одновременно она – отношения разных субъектов. Каждый полюс дуальной оппозиции может быть освоен разными субъектами, каждым – один из полюсов” [Ахиезер, 2006, с. 432–433]. Такого рода максимально расширительная трактовка рассматриваемых понятий (и прежде всего центрального понятия границы) в принципе вполне правомерна. Однако, как я постараюсь показать далее, она отнюдь не исчерпывает всего содержания проблемы пограничности.

Главное, что необходимо сказать, предваряя дальнейшее изложение: когда мы говорим о *цивилизациях* “пограничного” типа, речь идет отнюдь не о всякой границе; имеется в виду особая ее разновидность. В данном случае граница, не переставая играть роль перехода от одного типа (стадии, полюса) бытия к другому, получает новый модус существования, который приобретает определяющее значение: она сама становится *бытием особого рода*, воплощенным в специфической разновидности социокультурной системности. Если первичная граница в культуре – между полюсами дуальной (бинарной) оппозиции, то самую глубокую основу подобной системности нужно искать именно на этом уровне.

* * *

Что такое первичная граница как форма действительности? Это нечто, не являющееся ни одним из полюсов дуальной оппозиции и в то же время неразрывно с ними связанное, одновременно разделяющее их и соединяющее. Если в “пограничных” цивилизациях граница обретает статус особого типа бытия, то в этом последнем необходимом образом должны сочетаться характеристики обоих полюсов, причем сочетаться

крайне противоречиво, являя картину переплетения тенденций взаимного притяжения и взаимного отталкивания. Граница сопрягает, разделяя, и разделяет, сопрягая. Особое качество границы как типа бытия формируется противоречивым сочетанием полюсов. Но что скрывается под термином “сочетание”? Важно подчеркнуть, что речь идет в данном случае не только (и не столько) о чем-то промежуточном между полюсами, но об *ином* по сравнению с ними; качественно ином, хотя и содержащем в себе определенные характеристики обоих полюсов. Из сочетания этих характеристик рождается нечто, от них обоих принципиально отличное.

Я выдвину следующую гипотезу: по-видимому, возможны разные пути развертывания дуальной оппозиции, реализация которых влечет за собой появление различных типов социокультурной системности. В том случае, если противоречие разрешается на базе четко выраженного преобладания одного из полюсов, который доминирует в новом качестве, определяя лицо системы, то возникает относительно устойчивое качественное состояние. По-видимому, достижение подобного состояния в принципе возможно лишь как результат *выбора одного из полюсов* в качестве базы разрешения противоречия. Разумеется, это не означает исчезновения другого полюса, но он оказывается включен в качестве подчиненного элемента в структуру, определяемую противоположным полюсом. Подобного рода качественные состояния “отливаются”, по общему правилу, в исторически устойчивые символические и институциональные формы, закрепляющие определенный способ разрешения противоречия – на основе преобладания того или иного из полюсов дуальной оппозиции. Если основные, наиболее важные бинарные оппозиции развертываются данным способом, возникает континуум качественно устойчивых состояний, определяющих человеческую реальность цивилизаций “классического” типа.

Однако возможен и совершенно иной “режим функционирования” дуальной (бинарной) оппозиции, когда ее полюса находятся в состоянии *постоянного взаимоперехода*, когда ни один из них не преобладает качественно и каждый находится в процессе превращения в собственную противоположность. То есть оба полюса балансируют на грани взаимопревращения, не переходя эту грань, в “пограничном” состоянии. Можно сказать, что в подобном состоянии вся дуальная оппозиция как целое, включая оба полюса, *становится границей*, бытием особого рода. “Первичная клеточка” культуры кардинальным образом меняет здесь свою структуру: система определяется не преобладанием какого-либо из полюсов, а границей между ними, включающей в себя оба полюса. В данном случае возникает континуум качественно неустойчивых состояний, которые предстают как переходные – состояния взаимного перехода полюсов. Если подобный континуум определяет функционирование основных бинарных оппозиций культуры, появляется на свет “пограничная” человеческая реальность. Один из главных и самых поразительных ее парадоксов – в том, что само неустойчивое состояние взаимоперехода полюсов дуальных оппозиций также может “застывать” в определенных институциональных и символических формах.

Следует особо отметить: состояние, характеризующееся отсутствием качественной определенности, возникающей вследствие разрешения противоречий на базе одного из полюсов дуальных оппозиций, как правило, обусловлено *любовым*, без опосредующих звеньев, столкновением полярностей. Подобное столкновение как раз и не может породить устойчивого нового качества, характеризующегося отчетливым преобладанием одного из полюсов. Именно отсутствие опосредующих звеньев между сторонами противоречия – свойство, обычно определяемое как антимичность, – обуславливает появление континуума качественно неустойчивых состояний.

Основные бинарные (дуальные) оппозиции культуры, определяющие главные черты ее исторического облика, – это не что иное, как ключевые экзистенциальные противоречия: “мирское–сакральное”, “человек–природа”, “индивид–социум”, “традиция–инновация”. Типичное для цивилизационного “пограничья” [Шемякин, 2001^a, с. 241–261] крайне противоречивое сосуществование в “теле” одной и той же социо-

культурной макрообщности противоположных подходов к разрешению подобных противоречий – это как раз и есть проявление континуума качественно неопределенных, неустойчивых состояний.

Как уже неоднократно приходилось отмечать, определяющей структурной характеристикой “пограничных” цивилизаций является преобладание начала многообразия над началом единства. Подобный тип социокультурной системности чрезвычайно трудно поддается любым попыткам теоретического осмысления. Учитывая, что «дискуссии по поводу смысла понятия “система” продолжаются в науке до сих пор», и “определенно можно утверждать, что мы пока не имеем однозначного, общепринятого определения этого термина”, выдвижение идеи об особой разновидности систем, характеризующихся доминантой многообразия (при сохранении единства) представляется вполне соответствующим современному уровню системных исследований. Такой тип системности вписывается, в частности, в определение классика системного анализа Л. фон Берталанфи: “Система может быть определена как совокупность элементов, находящихся в определенных отношениях друг с другом и со средой” (цит. по [Системные... 2006, с. 107]).

Если дуальная оппозиция – это “элементарная клеточка” культуры, ее “первокирпичик”, то в чем на этом уровне может быть выражено многообразие? Очевидно, единственно возможная форма его проявления здесь – разнообразие вариантов связи между полюсами бинарной оппозиции. Количество подобных вариантов по необходимости ограничено в ситуации структурной определенности, когда достигнуто разрешение противоречия на базе преобладания одного из полюсов. И оно неизбежно увеличивается в ситуации, когда такая определенность отсутствует, а соотношение между полюсами быстро меняется в условиях их взаимоперехода.

* * *

Для адекватного понимания “пограничной” проблематики принципиально важно иметь в виду, что социокультурное качество “пограничности” может отличаться различной степенью зрелости. К этому выводу меня привела попытка обобщить опыт дискуссий с коллегами – латиноамериканцами. В свое время, принимая в целом ту характеристику “пограничных” (“неклассических”, “агрегированных”) социокультурных объектов, которую дают И. Яковенко и автор этих строк (гетерогенность, несостыкованность различных блоков цивилизационной системы, “разрывы” социокультурной ткани, раскол между правящей элитой и народной “почвой”, незавершенность формирования, преобладание инверсионного типа разрешения основных бинарных оппозиций, ключевая, стратегическая роль симбиотического типа связи разнородных элементов, составляющих цивилизацию и др.), Земсков сделал основной упор на мысли об относительности отличий между “пограничными” и “классическими” цивилизациями. Он расценил все характеристики, свойственные “агрегативным” образованиям, как исторические, которые в принципе могут быть преодолены в ходе развития. Обосновывая свою точку зрения, Земсков писал: «Ведь и те центровые культуры, что образуют ядро европейской (“либеральной”, “современной”) цивилизации, в свое время были периферийными... и пограничными зонами экспансии романской (а точнее, греко-иудейско-романской) цивилизации, и только с утверждением христианства они превратились из периферийных зон в центровые». И далее: “Западноевропейские культуры, образующие центр европейской цивилизации, до определенного исторического уровня обладают всеми основными характеристиками пограничных образований, включая расколотую идентичность, фрагментарность системы культурных ценностей, инверсионную цикличность развития, напряжение бинарных глобальных оппозиций (Реформа–Контрреформа), внутренние конфликты, неоднородность цивилизационной основы, наконец, повышенную роль симбиоза как культуурообразующего механизма

(со времен экспансии Христианства до средних веков и Ренессанса и далее)” [Земсков, 1999, с. 97]¹.

В сущности, Земсков приходит к выводу, что свойства, трактуемые мной как отличительные онтологические характеристики “пограничных” цивилизаций, в принципе присущи всем цивилизациям на этапе становления. Однако тем самым, по существу, стирается качественная разница между “классическими” и “неклассическими” социокультурными объектами, между различными типами цивилизаций, онтология которых отличается кардинально. Тем не менее аргументация Земскова заслуживает серьезно-го внимания.

Действительно, многие черты, которые автор этих строк и Яковенко характеризовали как отличительные особенности “пограничного” цивилизационного типа (отсутствие монолитной духовно-ценностной базы, ее разнородность, столкновение и конфликтное сосуществование различных традиций, а также разделенных герменевтическими барьерами разностадиальных пластов исторического бытия народа, антиномичность, преобладание инверсии над медиацией, ключевая стратегическая роль симбиотического типа связи элементов социокультурной системы и др.), можно обнаружить на определенных этапах развития любой цивилизационной системы. Причем не только на этапе генезиса (когда духовно-ценностный фундамент еще не сформировался, не обрел цельности), на что, собственно, и обращал внимание Земсков, но и на этапе кризиса, когда сформировавшаяся ранее цивилизационная основа теряет цельность в результате “надлома” (по А. Тойнби). В последнем случае цивилизация либо перестраивает себя, переходя на какой-то качественно новый уровень, либо распадается окончательно.

И в том и в другом случае имеет место ситуация выбора той или иной социокультурной макрообщности пути дальнейшей эволюции. Это переходная или “пограничная” (на грани различных эпох) ситуация. Ее можно наблюдать в истории довольно часто: вспомним, к примеру, Западную Европу в эпоху перехода от Античности к Средневековью: здесь обнаруживаются все те признаки “пограничности”, о которых шла речь выше (см., например, [Ле Гофф, 1992, с. 9–123]).

Однако, как показывает исторический опыт, возможен и такой вариант развития событий, когда альтернативы развития системы (распад или обретение нового целостного основания на качественно новом уровне) взаимно нейтрализуют друг друга, в результате чего социокультурная общность так и не выходит из переходного “пограничного” состояния на протяжении длительного исторического срока. В этом случае черты переходности постепенно становятся *онтологическими характеристиками* данной общности, “пограничное” состояние превращается в способ ее бытия, она вырабатывает механизмы, обеспечивающие воспроизводство переходной ситуации, которая закрепляется соответствующей системой ценностей и социальных институтов, сохраняющих “пограничное” состояние. Это означает, что возникло новое *социокультурное качество, особая системность*: “пограничная” ситуация становится “пограничной” цивилизацией.

Различение понятий “пограничная цивилизация” и “пограничная ситуация”, по моему убеждению, необходимо для правильной “расстановки акцентов” как в интерпретации исторического процесса, так и в анализе современной ситуации в мире. Каков критерий различения “пограничной цивилизации” и “пограничной ситуации”? Как следует из вышесказанного, признаками, свидетельствующими о том, что “пограничное” социокультурное качество “созрело” до цивилизационного уровня, являются историческая длительность и, как следствие, историческая устойчивость. Здесь следует подчеркнуть, что у “пограничных” (как и у всех иных) цивилизаций свой тип времени – *la longue durée*, “большая длительность” или “длительная временная протяженность” [Бродель, 1992, с. 10–11, 640–641]. Он качественно отличается от того типа

¹ См., например, [Земсков, 2001, с. 118–134; 2002, с. 5–17], а также написанные им разделы фундаментального издания [История... 1985–2005].

времени, который имеет место в *исторических* “пограничных ситуациях”. В случае создания “пограничной” *социокультурной системности* происходит качественная трансформация временных параметров, обусловленная формированием пространственно-временного континуума цивилизации. По-видимому, здесь можно проследить действие закона перехода количества в качество: сохранение “пограничного” состояния в течение определенного количества “астрономического” времени при достижении определенного предела ведет к качественной трансформации.

Можно ли определить конкретно количественную грань, достижение которой приводит к превращению “пограничной ситуации” в “пограничную цивилизацию”? Очевидно, что в каждом случае она должна определяться конкретно-исторически. Например, создававшаяся на Ближнем и Среднем Востоке в ходе и в результате походов Александра Македонского “пограничная ситуация”, по всей видимости, достаточно быстро (уже к III в. до н.э., по крайней мере, к его середине) трансформируется в эллинистическую “пограничную цивилизацию” со своей специфической социокультурной системностью². Изучение работ испанских историков, а также аналитических обобщающих трудов (в том числе отечественных авторов) [Sánchez Albornóz, 1957; Castro, 1962; Mitre Fernández, 1988; Menéndez Pidal, 1982; Пограничные... 2001; Багно, 2006] приводит к выводу о том, что иберохристианская цивилизационная общность на Пиренейском полуострове возникла раньше, чем Испания стала единым государством: процесс перерастания “пограничной ситуации” в “пограничную цивилизацию” охватывает здесь, по-видимому, XII–XIV вв. Именно тогда в “христианской зоне” Иберийского полуострова складывается особая общность, формируется сложная система взаимодействий различных традиций. В Латинской Америке “пограничная ситуация” становится “пограничной цивилизацией”, по-видимому, в XVII–XVIII вв. Ибероамерика на рубеже XVIII–XIX вв. – не просто континент в ситуации перехода через исторический рубеж, а новый человеческий мир в процессе становления³.

В том, что касается отечественной истории, процесс трансформации “пограничной ситуации” в “пограничную цивилизацию” оказался особенно сложным и прерывистым. Впервые “пограничное” цивилизационное качество возникает на Руси в XI–XII вв. Однако процесс генезиса этой “пограничной” цивилизационной общности был прерван татаро-монгольским нашествием и после определенного перерыва начался заново. Хотя само качество пограничности при этом сохраняется и закрепляется, характер ее меняется: в системе межцивилизационных взаимодействий резко усиливается восточное начало, начинающее играть преобладающую роль. На базе именно этого типа “пограничности” происходит первичное становление российско-евразийской цивилизации, которая уже в XVI–XVII вв., по мере географического распространения на Восток, обретает планетарный масштаб.

* * *

Граница может стать бытием *sui generis* только в том случае, если это граница между качественно различными способами бытия (состояниями, полюсами). Новое качество может возникнуть лишь в результате взаимодействия различных качеств. Тот тип границы, который разделял первобытные общности, явно не подпадает под это определение. Мне уже приходилось писать [Шемякин, 2001^a, с. 63–64] о парадоксе первобытности: при максимальной однородности социальных, поведенческих, ментальных структур различных человеческих общностей полностью отсутствует осознание общечеловеческого единства, что находит свое отражение в факте безраздельного господства социально-психологического комплекса “они и мы”: иноплеменники рас-

² См. обоснование этого тезиса в моей работе «У истоков цивилизационного “пограничья”» (в печати).

³ Подробно см. [Шемякин, 2001^a; История... 1985–2005; Iberica Americans. 1991–2002; Латиноамериканская... 2007].

смагивались, как известно, либо вообще как “нелюди” (в этом случае они сближались или даже отождествлялись с животными или демонами), либо, во всяком случае, как “не вполне люди” [Поршнев, 1979; Шемякин, 1987, с. 36]. Названный комплекс составляет фундамент мифологического типа мышления, основные характеристики которого аналогичны во всех первобытных культурах: сходство (а во многих случаях идентичность) главных тем, сюжетов, представлений о мире (в которых фиксировался и закреплялся определенный подход к решению ключевых проблем человеческого существования, обуславливающий и соответствующие поведенческие ориентации) в мифологии народов, обитавших в самых различных, подчас очень далеких друг от друга регионах нашей планеты, что убедительно подтверждено фундаментальными исследованиями [Мифы... 1991]. Характер соотношения полюсов бинарных оппозиций также аналогичен повсюду в мире первобытности и характеризуется доминантой инверсии [Леви-Строс, 1983; Золотарев, 1964; Ахиезер, 1991, т. 3, с. 87–88, 116–119, 337–338].

В силу этих обстоятельств границы между первобытными общностями не были границами между качественно различными способами бытия: в сущности, способ был один и тот же у всех общностей подобного рода.

Первичный “фронтир”, на котором впервые формируется “пограничность” как особое социокультурное качество, – это, по-видимому, граница между первыми цивилизациями и первобытностью. Правда, в данном случае это качество пребывает в начале процесса формирования; то есть, иными словами, его зрелость минимальна. “Незрелость” такого рода “пограничности” (которая тем не менее уже реально существует) находит свое отражение в том обстоятельстве, что древнейшие “доосевые” цивилизации находились, так сказать, в “гравитационном поле” первобытности; говоря словами К. Ясперса, они еще принадлежали “мифологической эре” [Ясперс, 1991, с. 54–55, 67–68]. Собственно, главное отличие первых цивилизаций от первобытных родоплеменных общностей – в масштабе; первые представляют собой существенно более сложные и разветвленные системы, характеризующиеся значительно большим охватом территории и населения. То есть разница прослеживается на институциональном уровне, в то время как в духовно-ценностной сфере, в подходе к решению ключевых экзистенциальных проблем между ними значительно больше сходства, чем различий.

Следует отметить, что подобная мысль уже высказывалась в зарубежной научной литературе. Так, известный лингвист и антрополог Р. Вескот (в 1992–1995 гг. – председатель Международного общества по сравнительному изучению цивилизаций), писал в своей посмертно вышедшей книге “Сравнивая цивилизации: необщий взгляд на историю культуры”: “Цивилизации отличаются от дописьменных культур не духовными ценностями или способностью удовлетворить базовые и психологические потребности, а институциональной сложностью и территориальным масштабом” [Wescott, 2000, р. XXIII]. Впрочем, в данном случае он делает основной смысловой упор не на том, что отличает цивилизации от “дописьменных” обществ, а на том, что их объединяет. В этой связи следует, однако, подчеркнуть: разный масштаб необходимым образом предполагает и разное качество (причем не только чисто “территориальный” масштаб; принципиально важен и факт охвата значительно больших по сравнению с первобытными коллективами масс людей уже в первых системах цивилизационного уровня) [Шемякин, 2001^a, с. 192, 193; 2007, с. 76–78].

Второй уровень зрелости феномена “пограничности” был достигнут в ходе и в результате “осевой” революции (по Ясперсу): возникла новая граница – между строем жизни, определяемым господствующими тенденциями “осевого времени”, и мифологическим способом бытия, продолжавшим доминировать и в древнейших цивилизациях. В отличие от этих последних, цивилизации, порожденные “осевым” порывом, не только в институциональном, но и в духовно-ценностном плане выходят за рамки первобытности [Ясперс, 1991, с. 32–78; Eisenstadt, 1982]. Следует особо отметить, что и первый из обозначенных типов границы никуда не исчезает, сохраняется как историческая реальность: только что охарактеризованная “вторичная” граница как бы накладывается на “первичную”, возникает второй слой “пограничности”.

Нужно отметить, что и на этом этапе “пограничное” социокультурное качество еще исторически неустойчиво: “первичный” и “вторичный” типы “пограничности” проявляются в истории как “пограничные” ситуации; ни “первичная”, ни “вторичная” границы не порождают еще своего особого способа бытия: на обеих сталкиваются и крайне противоречиво сосуществуют различные по своей сути модусы человеческого существования, характерные, соответственно, для “осевого” времени и “мифологической” эры.

Третий тип социокультурной “пограничности” возникает в рамках уже самого “осевого времени”, в результате разделения первоначально единого цивилизационного паттерна на “Запад” и “Восток”. Это ключевой момент в истории “пограничности”: именно данная “внутриосевая” граница становится особым бытием, порождает специфическую системность; здесь “пограничная ситуация” впервые обретает относительную устойчивость и трансформируется в “пограничную” цивилизацию. Первой в истории цивилизацией этого типа стала эллинистическая⁴. Данная, “третичная” граница надстраивается над первыми двумя. Следует особо отметить, что этот слой “пограничности” включает в себя первые два, интегрируя их в рамках системности нового типа, главный характеристикой которой отныне и впредь становится доминанта многообразия при сохранении единства.

Дальнейшее развитие основных идей, принципов, как, впрочем, и противоречий, заложенных в “осевое время” I тыс. до н.э., было связано со становлением двух мировых религий, время возникновения которых, по Ясперсу, находится за хронологическими пределами собственно “осевой” эпохи: христианства и ислама [Шемякин, 2001^a, с. 66–68; 2003, с. 65–80, 154–209]. После “осевой” революции и создания мировых религий жизнь человечества в течение многих столетий развивалась в основном по заданным тогда направлениям. Однако в XVI–XVII вв. произошел коренной перелом, наметивший новый этап мирового развития. Изменения, имевшие место в то время, были столь значительны, что, используя термин Ясперса, есть основания говорить о формировании “второй оси” человеческой истории, в рамках которой человечество вступает в особое состояние, характеризующееся словом “современность” (или “модерн-эпоха”). Главными событиями “второго осевого времени” стали возникновение новоевропейской науки и формирование комплекса ценностей модернизации первоначально в одном цивилизационном центре – Западной Европе, поставившей затем перед необходимостью отвечать так или иначе на исторический “вызов” модернизации весь остальной мир⁵.

Следует отметить, что интерпретация “модерн-эпохи” как “второй оси” человеческой истории некоторыми исследователями подвергается сомнению. Так, И. Ионов, прямо полемизируя с автором этих строк, подчеркивает свое несогласие с позицией, в соответствии с которой первое и второе “осевые времена” фактически (хотя и не полностью) уравниваются [Ионов, 2007, с. 463]. Рассматривая концепцию “второго осевого времени” в моем изложении лишь как интерпретацию идей Ясперса, Ионов подчеркивает спорный характер подобной интерпретации, ссылаясь при этом на некоторые положения немецкого мыслителя, прежде всего на утверждение, что западноевропейская духовная революция 1500–1800 гг. “не может иметь значение оси для всего мира, для всего человечества и маловероятно, чтобы смогла стать таковой в будущем” [Ясперс, 1991, с. 97]. Фактически мысль Ионова сводится к утверждению, что “первое осевое время” и то, что Ясперс первым обозначил как “вторую ось”, неравноценны по своему значению в мировой истории; что второе “осевое время” не привело к столь же глубоким качественным сдвигам, как первое.

По-видимому, данному вопросу следует уделить особое внимание в силу его кардинальной значимости. Ведь применительно к нашей теме вопрос стоит следующим

⁴ См.: Шемякин Я.Г. У истоков цивилизационного “пограничья” (в печати).

⁵ Подробное обоснование трактовки эпохи модернизации как “второго осевого времени” см. в книгах: [Шемякин, 2001^a, с. 68–82; Шемякин, 2003, с. 110–242].

образом: если различие между строем жизни, порожденным первым “осевым временем”, и способом человеческого существования, возникшим в эпоху модернизации, недостаточно глубоко, нет оснований говорить и о формировании в зоне их исторического контакта особой “границы-бытия”.

В этой связи, вероятно, стоит пояснить: формулируя свою концепцию второго “осевого времени”, автор этих строк не претендовал на то, чтобы дать интерпретацию идей Ясперса. Задача заключалась в другом: используя очень удачный, по моему мнению, термин, впервые введенный в оборот немецким мыслителем (“вторая ось”), и опираясь на некоторые его ключевые мысли (противоположные, или, во всяком случае, не совпадающие по смыслу с теми его же высказываниями, которые приводит Ионов)⁶, в особенности на идею универсальности новоевропейской науки [Ясперс, 1991, с. 101–105], попытаться интерпретировать действительность, которая являлась предметом моего исследования; а именно – латиноамериканскую действительность.

Следует особо подчеркнуть, что в своем понимании эпохи модернизации как второго “осевого времени” автор этих строк отнюдь не одинок. По всей видимости, из сторонников подобного подхода наиболее известен крупнейший представитель современной науки о цивилизациях Ш. Айзенштадт [Eisenstadt, 2001, p. 320–340; Сокулер, 2003, с. 202–207]. Учитывая важность вопроса, позволю себе вкратце изложить основные пункты его концепции.

В интерпретации Айзенштадта “современность” или “модерн” (*modernity*) представляет собой качественно новый тип цивилизации, “формирование и распространение которой имеет черты сходства с возникновением и распространением мировых религий”. Эта цивилизация родилась в лоне одной из великих “осевых” цивилизаций – средневековой христианской цивилизации Западной Европы в результате изменения присущего последней способа видения. Подобное изменение стало следствием перемещения маргинальных ранее еретических течений с сильным гностическим компонентом с периферии в центр социокультурной системы. Подобный сдвиг произошел в эпоху Просвещения и буржуазных революций. “В результате его реализации темы протеста и борьбы стали базисными компонентами социального и политического символизма модерна. Это означало наступление Второй осевой эпохи”. Ее главная черта – “видение мира как открытой возможности или неопределенности, взывающей к сознательному человеческому действию, и одновременно признание того, что любое видение мира и любой порядок в нем могут быть оспорены”. Модерн как особый способ бытия появился на свет тогда, когда “общество... отказалось от представлений о том, что в мире изначально существует предзаданный божественный порядок, не подлежащий никакому обсуждению или оценке и определяющий собой прошлое, настоящее и будущее. Теперь мир стал пониматься как набор открытых возможностей, а любой социальный порядок – как продукт свободного и сознательного человеческого действия” (цит. по [Сокулер, 2003, с. 202–203]).

Помимо совершенно нового понимания границ человеческой свободы, “программа модерна включает в себя также и особый способ конституирования коллективных идентичностей и границ между общностями. Для модерна характерна отчетливая тенденция к абсолютизации коллективных идентичностей и к пониманию различий между коллективами и идентичностями в идеологических терминах. Гораздо более

⁶ Так, сравнивая “вторую ось” с первой, Ясперс писал: “Различие здесь значительно. Чистота и ясность, непосредственность и свежесть первого осевого времени здесь не повторяются... Однако эта вторая ось обладает такими возможностями, которых не знала первая, поскольку она могла перенимать опыт, усваивать идеи, она с самого начала и многозначнее, и богаче. Именно в ее разорванности открылись глубины человеческой природы, до той поры никому не видимые. Преимущество этой второй оси объясняется тем, что она, находясь в континууме развития и будучи вместе с тем изначальной, возвышаясь над тем, что уже было создано в период первой оси, обладала большим горизонтом и достигла большей широты и глубины”. И хотя, несмотря на это, “ей следует присудить второе место, поскольку она не питалась только своими соками, подвергалась сильным искажениям и извращениям и терпела их... она – наша непосредственная историческая основа” [Ясперс, 1991, с. 97].

значимыми оказываются гражданские, светские, а не религиозные общности и идентичности” (цит. по [Сокулер, 2003, с. 203]).

Айзенштадт подчеркивает, что “современность” изначально пронизана глубинными внутренними противоречиями. Главными из них являются следующие:

– между признанием возможности существования разных систем ценностей и типов рациональности и тенденцией к утверждению единого понимания рациональности и одной, основанной на приоритете разума, системы ценностей;

– между “тоталитаристским” и “плюралистическим” видениями;

– “между основополагающими культурными и политическими предпосылками модерна и их реализацией в социальных институтах”;

– между утверждением ключевой значимости свободного человеческого действия, автономии суверенной личности и растущей рутинизацией и бюрократизацией общественной жизни, описанными М. Вебером, а также тенденцией к постоянному усилению контроля за всеми сторонами жизни со стороны порожденных эпохой модерна социальных институтов;

– между признанием многообразия индивидуальных и групповых интересов и идеей общего блага, на которой базировались тоталитарные идеологии;

– “между единой системой смыслов и ценностей, с одной стороны, и ее фрагментарным представлением в различных институциализированных сферах современной жизни – экономике, политике, культуре, – с другой”.

“Сочетание всех названных выше противоречий и образует ядро модерна как Второй глобальной осевой эпохи. Эти противоречия, преломляясь в действиях определенных социальных групп и сил, приводят к формированию различных типов обществ модерна” (цит. по [Сокулер, 2003, с. 203–204]). Поэтому Айзенштадт предпочитает употреблять термин “современность” во множественном числе (*modernities*), подчеркивая вместе с тем, что все варианты модерна имеют общие черты. Суммируя вышеизложенное, можно констатировать: “модерн-эпоха” рассматривается Айзенштадтом как качественно новый по сравнению с тем, что было порождено духовной революцией I тыс. до н.э., способ бытия человека в мире, равноценный “первому осевому времени” по своему историческому значению.

Возражая против попытки обосновать идею “второй оси”, опираясь на мысль об универсальности современной науки, Ионов утверждает, что “у экзистенциалиста Ясперса речь идет об универсальной применимости познавательных методов науки, а не о ее универсальной пригодности для решения человеческих проблем” [Ионов, 2007, с. 464]. Однако немецкий мыслитель говорит отнюдь не только об универсальной применимости ее познавательных методов, но прежде всего об универсальной значимости новоевропейской науки как фактора, меняющего весь образ жизни человека [Ясперс, 1991, с. 99–100, 111, 115–116, 119–120, 130–135, 140]⁷. Именно по степени значимости для последующей истории, по силе воздействия (которое было одновременно и в высшей степени позитивным, и в высшей степени негативным, на чем особо акцентировал внимание Ясперс) на ее ход “вторая ось” человеческой истории вполне равнозначна первой [Ясперс, 1991, с. 113–122, 126–128, 137–139]. Вместе с тем в подходе к решению ключевых экзистенциальных проблем между ними действительно прослеживается глубокая качественная разница. Именно на этой разнице я, собственно, и акцентировал внимание в своих прежних работах; будучи ограничен рамками статьи, отсылаю к ним читателя [Шемякин, 2001^a; 2001^b].

Я старался показать, что между обоими “осевыми временами” – не только разрыв, но и преемственность: по ряду параметров, прежде всего в том, что касается углубления понимания человеческой свободы (здесь я вполне согласен с Айзенштадтом),

⁷ Приведу в качестве иллюстрации только один пример. По словам Ясперса, “лишь в масштабе мировой истории становится понятным, какие глубокие изменения, подготовленные в течение двух последних веков, произошли в наше время; изменения, которые по своим последствиям не сравнимы ни с чем, что нам известно из истории прошедших пяти тысячелетий”. Решающим фактором этих изменений стала “современная европейская наука и техника” [Ясперс, 1991, с. 99].

вторая ось явилась развитием основных принципов первой. Именно из этого крайне противоречивого сочетания глубинного разрыва (прежде всего он проявился в отходе, прямом или замаскированном, от ключевой идеи Божественного Абсолюта, а следовательно – и сопричастности ему человека) и глубинной преемственности рождается крайнее напряжение между экзистенциальными комплексами, порожденными, соответственно, первым и вторым “осевыми временами”, которые становятся полюсами глобального противоречия. Возникновение подобного противоречия как раз и знаменует собой появление новой “границы-бытия”.

Следует отметить, что грань между двумя “осевыми” традициями появляется как в рамках самого Запада, так и между той главной его частью, которая вступила в современность, и цивилизациями Востока, оставшимися в рамках традиции “первого осевого времени”. Именно данная, *четвертая* и последняя по времени возникновения граница, ставшая бытием, включает в себя, интегрирует в новый тип системности все три предыдущие.

Получается, таким образом, некая линейно-стадиальная схема эволюции “пограничности” в истории. Насколько можно об этом судить на современном уровне знаний, охарактеризованные выше вкратце типы “пограничности” действительно обретали бытие в той последовательности, которая только что была описана. Но вот сказать, что один из них “сменял” другой, как более “прогрессивная” стадия более “низкую”, вряд ли возможно. За термином “включает в себя” скрываются, судя по всему, самые различные типы взаимосвязи отличающихся по своей генетике “пограничных” цивилизационных пластов. Выявление и анализ этих типов – одна из актуальных задач цивилизационного исследования.

Так или иначе, все трансформировавшиеся в эпоху модернизации “пограничные” цивилизации содержат в себе охарактеризованные выше типы границы. Следует подчеркнуть, что они выступают как *внутренние* границы в социокультурном “теле” той или иной цивилизации, причем как на надличностном (социальные институты), так и на личностном (отдельные индивиды) уровнях. За словами “содержат в себе” скрывается системная взаимосвязь, соединяющая все типы “границы-бытия”. Здесь следует сделать ремарку. Ту разнovidность “границы-бытия”, которая была определена выше как “первичная”, в жизни цивилизаций последних трех веков мировой истории можно вычленить лишь на уровне теоретической абстракции; на практике, по общему правилу, она давно слилась с сохраняющимся наследием первобытности в едином комплексе архаики. Кроме того, нужно особо подчеркнуть, что и этот последний крайне редко встречается, так сказать, в “чистом” (даже относительно чистом) виде. Он присутствует в истории главным образом в рамках различных форм взаимосвязи с первичной “осевой” традицией. В историко-культурной конкретике современных “пограничных” цивилизаций достаточно ясно различаются, в сущности, три вида “границы-бытия”: 1) между архаикой в целом и первой “осевой” традицией; 2) в рамках первой “осевой” традиции (Восток–Запад); 3) между двумя “осями” мировой истории. При этом составляющие каждой новой, возникавшей в истории “границы-бытия”, в свою очередь, вступают в контакт со всеми составляющими ранее возникших “пограничий”: например, “вторая ось” – с архаикой, с восточными и западными компонентами “первой оси”, и т.д.

Итак, подводя итог сказанному, есть все основания констатировать многослойность, неоднородность и, соответственно, внутреннюю сложность культурно-исторического феномена “пограничности”.

* * *

Завершая данную статью, хотелось бы еще раз обратиться к творческому наследию А.Ахизера. Выдвинутая им в 1970–1980-х гг. трактовка специфики цивилизационного статуса России как некоего “промежуточного” образования, как бы “застывшего” между двумя “суперцивилизациями” – “либерально-модернистской” и “традиционной”, фактически представляла собой едва ли не первую на новом этапе развития

отечественной науки попытку понять Россию именно как специфическую “границу-бытие” [Ахиезер, 1991]. Впоследствии он постоянно “оттачивал” свою аргументацию, изложив ее в наиболее концентрированном виде в одной из последних своих работ [Ахиезер, 2007, с. 17–73]. Стремление переосмыслить концепцию Александра Самойловича стало одним из главных побудительных мотивов при формировании той системы взглядов, которая была изложена в данной статье.

В связи с этим не могу не упомянуть и о моих разногласиях с маститым ученым. Творческая критика его воззрений является, по-моему, лучшей данью его памяти. Вспоминаются слова С. Аверинцева о Бахтине: “Выходя из согласия с Бахтиным, его не потеряешь; выходя из диалогической ситуации – потеряешь” [Аверинцев, 2005, с. 343]. То же самое можно сказать и об Ахиезере.

Едва ли не главный, на мой взгляд, недостаток его концепции – в том, что в рамках его глобальной дуалистической схемы всемирной истории под термином “традиционная цивилизация” объединяются разнородные и разнопорядковые феномены – от первобытных общин до “осевых” цивилизаций, представлявших собой очень сложные и разветвленные социокультурные системы, функционировавшие в пределах глобального исторического региона (“субэкумены” по Г. Померанцу) [Померанц, 1995]. Тем самым совершенно теряется представление о глубине качественных различий “осевых” и “доосевых” культур, принадлежавших (по Ясперсу) к “мифологической эре” [Ясперс, 1991, с. 33–34, 37, 42–43, 54–71, 76–77, 94]. В результате возникает целый ряд aberrаций исторического зрения, с которыми связаны те реальные недостатки исторической концепции Ахиезера, на которые неоднократно указывали его критики⁸.

Однако ограничиться подобной критикой тоже было бы совершенно неверно. Да, действительно, Ахиезер не видел качественной разницы (и, соответственно, границы как особого модуса бытия) между “архаикой” и “осевой” по происхождению традиционностью. И это сильно ограничивало познавательные возможности при исследовании им “пограничья”. Однако, учитывая высказанные выше соображения относительно того, что последняя по времени появления “граница-бытие” интегрирует в себе все предыдущие, следует подчеркнуть: на уровне сопоставления второй и первой “осей” концепция Ахиезера вполне может достаточно адекватно отражать реальность; особенно если учесть то, что говорилось выше о преимущественных формах бытования архаики, а именно – о том, что она крайне редко присутствует в истории в “чистом” виде, а модернизационный комплекс взаимодействует не с “чистой” архаикой, а с теми или иными типами ее взаимосвязи с “осевой” традицией. Причем особенно важно иметь это в виду именно при анализе российских реалий, учитывая чрезвычайную активность архаической составляющей в российском цивилизационном “хаокосмосе”.

В конечном счете все зависит от правильной постановки исследовательской задачи: если речь идет об анализе первых трех из кратко охарактеризованных выше исторических типов “границы-бытия”, то концепция Ахиезера на данном уровне “не работает”. Если же ставится задача сопоставления реальности второй “оси” с наследием первой “оси” как неким интегрированным целым, то она продолжает (именно в этих пределах) сохранять эвристическую ценность и может быть инструментом научного анализа.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Аверинцев С.С. Собр. соч. Киев, 2005.

Ахиезер А.С. Российская цивилизация – пути изучения (опыт использования новых методов исследования) // Россия как цивилизация: устойчивое и изменчивое. М., 2007.

Ахиезер А.С. Россия: критика исторического опыта. В 3 т. М., 1991.

Ахиезер А.С. Труды. М., 2006.

⁸ Пожалуй, самая развернутая на сегодняшний день научная (временами, правда, слишком жесткая, на мой взгляд) критика концепции Ахиезера содержится в уже упоминавшейся книге Ионова [Ионов, 2007, с. 430–434, 445–453].

- Багно В.Е.* Россия и Испания: общая граница. СПб., 2006.
- Бахтин М.Н.* К эстетике слова // Контекст-1973. М., 1974.
- Бродель Ф.* Материальная цивилизация, экономика и капитализм, XV–XVIII вв. В 3 т. Т. 3. Время мира. М., 1992.
- Земсков В.Б.* Культурный синтез в Латинской Америке: культурологическая утопия или культурообразующий механизм? // Латинская Америка. 1999. № 4.
- Земсков В.Б.* Одноглазый Янус. Пограничная эпоха – пограничное сознание // Кануны и рубежи. Типы пограничных эпох – типы пограничного сознания. В 2 ч. Ч. I. М., 2002.
- Земсков В.Б.* От изучения литературного процесса к осмыслению цивилизационной парадигмы. Латинская Америка. 2001. № 4.
- Земсков В.Б.* Праздник в устойчивой и формирующейся цивилизациях // Iberica Americans. Праздник в ибероамериканской культуре. М., 2002.
- Золотарев А.* Родовой строй и первобытная мифология. М., 1964.
- Ионов И. Н.* Цивилизационное сознание и историческое знание. М., 2007.
- История литератур Латинской Америки.* В 4 кн. М., 1985–2005.
- Кануны и рубежи. Типы пограничных эпох – типы пограничного сознания.* В 2 ч. М., 2002.
- Латиноамериканская цивилизационная общность в глобализирующемся мире.* М., 2007.
- Ле Гофф Ж.* Цивилизация средневекового Запада. М., 1992.
- Леви-Строс К.* Структурная антропология. М., 1983.
- Лотман Ю.М.* Семиосфера. СПб., 2000.
- Мифы народов мира. Энциклопедия.* В 2 т. М., 1991.
- Пограничные культуры между Востоком и Западом: Россия и Испания.* СПб., 2001.
- Померанц Г.С.* Теория субэкумен и проблема своеобразия стыковых культур // *Померанц Г.С.* Выход из транс. М., 1995.
- Поршнев Б.Ф.* Социальная психология и история. М., 1979.
- Сайко Э.В.* Переход как феномен социальной эволюции (хаос и конструктивные характеристики) // Искусство и наука об искусстве в переходные периоды истории культуры. М., 2000.
- Системные исследования. Методологические проблемы.* 2003–2005. М., 2006.
- Сокулер З.А.* Столкновение или диалог цивилизаций? Реферативный обзор // Россия и современный мир. 2003. № 3(40).
- Хренов Н.А.* Переход как повторяющееся явление в истории культуры: опыт интерпретации // Искусство и наука об искусстве в переходные периоды истории культуры. М., 2000.
- Шемякин Я.Г.* В поисках смысла. Из истории философии и религии. М., 2003.
- Шемякин Я.Г.* Европа и Латинская Америка. Взаимодействие цивилизаций в контексте всемирной истории. М., 2001^a.
- Шемякин Я.Г.* История мировых цивилизаций. XX век. М., 2001^b.
- Шемякин Я.Г.* Латинская Америка: традиции и современность. М., 1987.
- Шемякин Я.Г.* “Пограничные” цивилизации планетарного масштаба. Особенности и перспективы эволюции // Латинская Америка. 2007. № 7.
- Яценс К.* Смысл и назначение истории. М., 1991.
- Castro A.* La realidad histórica de España. México, 1962.
- Eisenstadt S.N.* The Axial Age: The Emergence of Transcendental Visions and the Rise of Clerics // European Journal of Sociology. 1982. Vol. 23(2).
- Eisenstadt S. N.* The Civilizational Dimension of Modernity // International Sociology. 2001. Vol. 16. № 3.
- Iberica Americans.* СПб., 1991; М., 1994, 1997, 2002.
- Menéndez Pidal R.* Los españoles en la historia. Madrid, 1982.
- Mitre Fernández E.* Cristianos, musulmanes o hebreos. La difícil convivencia de la España Medieval. Madrid, 1988.
- Maillo Salgado F.* España. Al-Andalus. Sefarad. Síntesis o nuevas perspectivas. Salamanca, 1988.
- Sánchez-Albornóz Cl.* España – un enigma histórico. Buenos Aires, 1957.
- Wescott R. W.* Comparing Civilizations. An Unconsensual View of Culture – History. Atherton, 2000.