

Н.А. Кутузова
старший научный сотрудник
Института философии Беларуси,
кандидат философских наук

Философская мысль Беларуси в европейской перспективе: история и современность

Историю философской мысли Беларуси определяют как историко-философскую дисциплину, которая изучает локальную (региональную) традицию мышления интеллектуальных элит Беларуси, связанную с зоной восточноевропейского пограничья [см. 1, с. 32]. Национальная культура Беларуси всегда рассматривалась как часть общеевропейской культуры, тем более что исторически белорусская культура была тесно интегрирована в европейскую начиная с эпохи средневековья и вплоть до начала XIX века. В основе ее развития лежала дилемма «Восток – Запад», выраженная в традиционном соперничестве христианских (православного и католического) векторов. Однако эта дилемма является упрощенной, она неадекватно отражает реальную социокультурную ситуацию, так как и в западном, и в восточном регионах существовали и существуют разнообразные культурно-национальные традиции и, следовательно, различные стратегии развития. При этом культурное и интеллектуальное пространство Беларуси было всегда открытым: культурные эталоны Запада и Востока свободно проникали на белорусские земли, создавая коммуникативные пространства, оставались в памятниках материального и нематериального наследия, адаптировались к местным условиям и давали жизнь локальным (региональным) традициям. Культурная гетерогенность (понимаемая иногда как фрагментарность), выраженная в языковой, этнической, религиозной сферах, создает определенные проблемы с интерпретацией интеллектуального пространства Беларуси. История философии Беларуси в синхронном и диахронном разрезе оказывается историей интеллектуальных слоев, в которых происходит встреча различных интеллектуальных традиций.

Исторически сложившаяся гетерогенность белорусского социокультурного пространства была и является до сих пор основным препятствием для становления единого интеллектуального слоя национальной элиты. Однако общая гражданская принадлежность и осознание своей исключительной роли в сохранении суверенного государства стали духовной основой белорусской элиты. Локальная традиция, детерминированная потребностью в независимом государстве, выразилась в доминировании социально-политических проблем в философском творчестве, что в свою очередь стимулировало преимущественное развитие правовой, политической культуры, социально ориентированной этики.

Опыт государственного строительства Великого княжества Литовского (ВКЛ) и Речи Посполитой дает чрезвычайно ценный материал в

регулировании общественных и политических отношений. Правовые документы XIII-XVI вв., включая Статуты ВКЛ, фиксируют принципы уравнительной и распределительной справедливости, отраженной в правах и обязанностях сословий. Еще князь Гедимин в своих «Посланиях» сделал определенную заявку на построение бесконфликтного, справедливого государства: «Мы установим такой мир, который христиане еще не знали» [2, с.40-41]. Государство воспринимается как гарант стабильности и правопорядка.

XV-XVIII вв. – время господства аристотелизма в интеллектуальном пространстве Беларуси. Аристотеля именуют “великом философом”, “писателем великой политической мудрости”, его “Политику” многократно переиздают, комментируют, и вне всякого сомнения именно “Политика” Аристотеля является самой востребованной книгой как в учебных заведениях, так и в библиотеках обычных горожан. По популярности произведениям Аристотеля немного уступают сочинения Бодена. Время политического расцвета ВКЛ и затем Речи Посполитой совпало с временем популярности европейских теорий “общественного договора”, “общественного блага”, образа высонравственного “христианского правителя”, которые обусловили теоретические вектора интеллектуального пространства в Беларуси.

В период XV-XVI вв. на белорусских землях создается система подготовки юридических кадров и сеть учебных заведений соответствующего профиля. С XVI в. изменяется восприятие образа короля (великого князя в ВКЛ), он – первый среди равных, инструмент власти и выразитель воли шляхты, защитник прав национальной элиты. Правовые нормы рассматриваются как выражение воли государя и шляхты. В это время сформировалась идеология «шляхетской демократии», которая закрепляла особое положение шляхты в обществе и политике, придавала национальной культуре того времени элитарный характер, но, вместе с тем, требовала, чтобы элита была эталоном во всех своих мыслях и действиях. В эту эпоху, называемую сейчас «золотым веком», и появляется понятие «гражданское (или политическое) общество», которое терминологически дифференцируется с понятием «государство». «Гражданское (или политическое) общество» в источниках XVI-XVII вв. – это сообщество национальной элиты – шляхты, наделенной высокими моральными качествами и гражданскими добродетелями: патриотизмом, активной политической позицией, развитым правосознанием, признанием высшей политической ценностью государственного суверенитета и свободы. Среди теоретиков «шляхетской демократии» политические деятели А.Волян, Л.Сапега, профессор А.Олизаровский. Они сравнивали государственное устройство Речи Посполитой с Римской республикой и считали, что полноценное «гражданское общество», ограничивающее власть правителя, есть воплощение высшей политической мудрости.

Приоритетной ценностью и одновременно социальной миссией элиты – шляхты была защита правопорядка: «Пусть правит король, а королем никто

не правит, только Бог и право», «Короля можно упросить, а право – вещь глухая, неупросимая», – эти фразы принадлежали секретарю трех королей, политическому деятелю Речи Посполитой А.Волану и содержались в его «Политических речах». Авторы конца XVI – начала XVII в. рассматривали право как средство, обеспечивающее свободу в государстве. В их понимании свобода отсутствует там, где нет никаких законов и там, где имеются такие законы, которые «умножают произвол злых людей». Следовательно, такое государство не может находиться в состоянии свободы. Свобода возникает из ограничения любой власти и государь также должен быть связан правом. А.Волан призывал в сенаторов Речи Посполитой к гражданской мудрости и политической активности: «Если король при вашем попустительстве нарушает законы, если употребляет свою власть не на общее благо, а на гибель всех, а вы не препятствуете его недостойному властолюбию, то разве не берете на себя вину за то, что республика управляется плохо?» [3, с. 176]

Понимание политической власти как соглашения между населением определенной местности и князем (правителем), как «общественного договора» можно считать традиционным для белорусской политико-правовой мысли. Вечевые собрания, система местных органов власти (волостные старцы, копные суды) сохранялись до XVII в.

Для обозначения государства в актах XVI в. употребляются термины «господарство» (в значении «имение», «хозяйство»), «панство» (в значении «верховенство власти»), «речь посполитая», которая понималась как общее дело, общее благо. Последний термин получил широкое распространение с 1529 года, момента принятия первого Статута ВКЛ. Подобное понимание государства закрепляется в теоретической и учебной литературе: «О политической общности людей» (1651 г.) А.Олизаровского, «Общей философии» (1640 г.) Л.Залусского. По их мнению, отношения власти формируются на основе естественных отношений между социальными общностями, первичными из которых являются дом и семья. Государство создается благодаря отношениям между поселениями, в которые объединяются семьи. Таким образом, природа государства имеет договорной и территориально-семейный характер.

Показательно, что в первых учебных курсах по теории политики («О политической общности людей» А.Олизаровского) подчеркивается значение горизонтальных связей и отношений, а также суверенитет общества по отношению к государству. Эта теоретическая парадигма не просто закрепила существующий порядок политической деятельности народа – шляхты, выборы правителя, но и создала стандарты в политической культуре и поведении будущих поколений, тем самым способствовала самовоспроизводству данных политических идеалов. Следует учесть, что социальное развитие белорусских земель в составе Речи Посполитой достигло довольно высокого уровня по сравнению со странами Европы, чему способствовало распространение магдебургского права, практически всеобщая грамотность и образованность городского населения, благоприятные экономические условия.

Отличием белорусской интеллектуальной традиции является ее практическая направленность: политические идеалы – гражданские добродетели, концептуализированные в европейской политической литературе, были осмыслены интеллектуалами того времени и рекомендованы учебными пособиями для будущих поколений элиты. Другим важным отличием является демократичность интеллектуальной традиции (диссертации по философии, праву, медицине защищались представителями практически всех сословий: шляхты, горожан, крестьян, причем каждый ученый имел возможность работать как на родине, так и за рубежом), а также распространенность знаний в публичной сфере.

Показательно, что гражданские добродетели определяются не только отношением к государству, а в большей степени – легальными формами гражданской активности. Этноконфессиональная дифференциация национальных элит была постоянным источником напряженности. Итогом религиозной полемики первой половины XVII в. стало обоснование модели «общественного блага», политико-правового регулирования этноконфессиональных вопросов. Католик, канцлер Лев Сапега в письме к униатскому архиепископу И. Кунцевичу, осуждая его политику насилия в отношении православных, писал: «...Все, что не согласуется с миром и общественной пользой, может смело рассматриваться как преступление. Хорошо сказал мудрец: к тому, что мы не можем изменить, следует относиться терпимо и не осуждать» [4, с. 77]. Этноконфессиональная конфликтность, угрожающая целостности и суверенности государства в поле внимания блестящих деятелей того времени, среди них сам король Владислав IV, Лев Сапега, православный митрополит Петр Могила, униатский митрополит Вельямин Рутский и другие. Интеллектуалы, разъединенные по этническим и конфессиональным признакам, смогли объединиться, показав пример всем слоям населения и выступив в защиту общегражданских ценностей.

XVIII век для Беларуси – это время новых политических идей. Видные деятели той эпохи, считали, что рациональная организация экономики, политического управления, защита прав и свобод человека станет общим делом всех настоящих граждан и патриотов своей страны. Учение французских экономистов – физиократов приобрело широкую известность в Речи Посполитой, даже большую популярность, чем во Франции. Широкое интеллектуальное течение, созданное на основе физиократизма и теории «естественного права», осталось не только в философских трудах того времени, но и в реальных действиях. «Павловская республика» П. К. Бжостовского, реформаторская деятельность А. Тизенгауза в Гродно, работа в составе Эдукационной комиссии И.Хрептовича и католического епископа И.Массальского, правозащитная деятельность православного епископа Г.Конисского – все это свидетельства того, насколько весомой может быть деятельность интеллектуалов. Активная общественная и политическая деятельность наших знаменитых соотечественников показывает пример

служения своему народу и своей стране, достойный всяческого восхищения и подражания.

Под гражданскими добродетелями в XVIII в. понимали активную политическую и общественную позицию граждан: защита «прав диссидентов» Г.Конишским, социально-экономические модернизации (И.Хрептович, П.Бжостовский, А.Тизенгауз), научно-просветительскую деятельность (К.Нарбут, Ф.Папроцкий), организацию фонда поддержки публичного образования (И.Массальский) и даже, революционную активность (Т.Костюшка, Я.Ясинский, И.Еленский). Гражданские добродетели определяются ответственностью за судьбу страны и общества.

Европейские теоретические эталоны «естественного права», «общественного блага», верховенства разума, воплощенного в праве оказались настолько укоренены в самосознании белорусских элит и интеллектуальной традиции, что вся критическая литература XIX в. буквально пронизана ими. Становление нового «гражданского общества» в XIX в. начинается сначала, гражданские добродетели наследуются выходцами из народа, включаются в программные документы различных демократических и революционных организаций. «Гражданское общество» к началу XX в. обретает новых субъектов, которыми становятся политические партии и общественные организации. В программных документах многочисленных демократических обществ речь идет о союзе шляхты-элиты с простым народом и их совместной борьбе за национальную независимость. Главные темы новых интеллектуалов и одновременно поле их политической деятельности связаны с моделями краевой или областной автономии и демократической модернизации, форм представительного (парламентского) правления. Белорусские депутаты были представлены в составе всех Государственных Дум, наиболее часто выступали по национальному и аграрному вопросам.

Февральская революция 1917 года вновь оживила процесс организационного и духовного формирования новых национальных элит. Белорусский Национальный Комитет (БНК), избранный в марте 1917 года, должен был организовать Беларусь в контакте с Временным правительством, подготовить выборы в Белорусскую Краевую Раду и приступить к разработке конституции. БНК провозгласил своей целью культурно-национальное и политическое возрождение белорусского народа. Социальная база новой национальной элиты была довольно пестрой, национальные организации были и крестьянские, и солдатские, и организации учителей, и шляхты. Представители белорусского общественно-политического движения принимали участие в работе Государственного совещания в августе 1917 года в Москве, Всероссийского демократического совещания в сентябре 1917 года в Петрограде, Съезда Народов (8-15 сентября 1917 г.) в Киеве, съезде белорусов-беженцев в Москве и других. Среди белорусского актива идея возрождения национальной государственности была связана с концепцией автономии Беларуси. Требование придания Беларуси статуса широкой краевой автономии и представительного правления в форме Краевой Рады

рассматривается большинством национальных партий и организаций в качестве оптимального решения «белорусского вопроса» в марте – октябре 1917 г. Однако политические реалии конца 1917 года не позволили претворить в жизнь эти идеи. Усиление социально-экономического радикализма и революционности вызвали раскол в белорусском национально-освободительном движении на противоположные течения и группировки, классовая идентичность доминировала над национальной.

Белорусская интеллектуальная традиция вновь возрождается в период государственной независимости, в 90-е годы. Ее стимулом и точкой отсчета становится история философской мысли Беларуси, в которой современные авторы пытаются найти ключевые концепты для дальнейшего развития. Изучение и реконструкция белорусской философии является своеобразной попыткой диагностики, помогающей найти средства для развития национального самосознания, закрепления национальной идентичности. Как в философском, так и политическом дискурсе в Беларуси большую роль играют два доминирующих тренда: европейский (который имеет большую обоснованность и укорененность в белорусских текстах начиная с эпохи средневековья, что подтверждает также общность белорусско-польского и белорусско-литовского интеллектуальных сообществ) и русскоязычный российско-советский.

В сравнении с эталонными (выстроенными и многократно отрефлексированными) философскими традициями стран-соседей (польско-европейский и российский тренды) белорусская философская культура является в большей степени *усваивающей*, чем *изобретающей*, но *практически и публично ориентированной; открытой, для нее практически нет границ; обладает большей динамичностью, порой граничащей с релятивизмом (своеобразной антиэталонностью), принципиальным антидогматизмом*. Задавая вопрос о том, какая философия нужна сейчас белорусам, необходимо помнить, что живая философская традиция – это не собрание текстов и комментариев к ним, не апологетика каких-то истин, а постоянный интеллектуальный процесс, происходящий в режиме нон-стоп, доступный, современный, формирующий критическое мышление.

Литература:

1. Гісторыя філасофскай і грамадска-палітычнай думкі Беларусі. У 6 т. Т. 1. Эпоха сярэднявечча. – Мінск: Беларуская навука, 2008.
2. Послание Гедимины 26 мая 1323 г.// Послания Гедимины. - Вильнюс, 1966.
3. Волян, А. Прадмова да Сената / А.Волян // Падокшын, С.А. Беларуская думка ў кантэксце гісторыі і культуры. – Мінск: Беларуская навука, 2003. – С.174-181.
4. Письмо канцлера ВКЛ Л. Сапеги архиепископу И.Кунцевичу от 12.03.1622.// Памятники философской мысли Белоруссии. – Минск, Наука и техника, 1991. – С.77-80.

Категория «граница» как конституирующий принцип индивидуального самосознания.

Проблема самосознания является одной из наиболее традиционных и одновременно наиболее сложных проблем философии. Вопрос о природе способности человека отдавать себе отчет в факте собственного бытия, и на этом основании выводить некоторое «знание» себя как «относительно устойчивой, тождественной самой себе целостности» [5, с. 78], и по сей день принадлежит ряду «вечных вопросов» философии, порождающих разнообразие интерпретаций и альтернативных точек зрения. Не претендуя на окончательную разгадку тайны самосознания, в данной статье ставится задача конкретизации проблемы индивидуального самосознания посредством выявления конституирующего статуса категории «граница».

Для обыденного сознания, как впрочем, и для большинства мыслителей классической философии, проблема самосознания всегда ассоциировалась с проблемой самопознания. Но что значит познать себя? Известная мудрость гласит, что все познается в сравнении. Процедура сравнения же предполагает сопоставление предметов или явлений между собой так, что становится возможным выделение какого-то одного предмета из множества окружающих его предметов и, в результате, его определение как обладающего специфическими свойствами и характерными чертами. Познание себя также предполагает такое сопоставление, выделение из многообразия прочих вещей, определение себя в качестве уникального, непохожего, «другого», «иноного».

Выделение себя из нашего окружения и определение себя в нем предполагает проведение границ. Только в проведении границ между «Я» и «не-Я» и оказывается возможным постижение и раскрытие собственной специфичности и неповторимости, то есть формирование собственного образа себя. Но что же представляет собой такая процедура установления границ между «Я» и «не-Я», посредством которой только и становится возможным определение себя в качестве уникальной, самотождественной личности? Ведь именно от того, каким образом мы зададим понимание границы и процедур ее установления, будет зависеть и понимание природы самосознания, особенностей его функционирования.

При самом поверхностном знакомстве со случаями употребления категории «граница» в западной философии бросается в глаза его многозначность и широта употребления. Несмотря на то, что в истории философии данный термин часто выступает в роли объяснительного принципа, применяемого при обосновании различных философских положений и концепций, очевидно, что сам он нуждается в прояснении, поскольку, не будучи промыслен должным образом, способен инициировать интерпретации, вводящие в заблуждение.

Исторически первое разъяснение понятия «граница» в западной философии принадлежит натурфилософам: Анаксимандру и Гераклиту. В их рассуждениях осмысление проблемы границы происходило в контексте размышлений о мере, пределе, середине, конечном и бесконечном в структуре бытия. Однако серьезная теоретическая разработка данного термина впервые была осуществлена в работах Аристотеля, где осмысление категории границы происходило в связи с основными онтологическими принципами аристотелевской метафизики. Понимание границы Аристотелем наложило серьезный отпечаток на трактовку данного понятия во всей классической философии, и потому требует более подробного описания.

Реконструируя основные положения метафизики Аристотеля, необходимо отметить, что категория бытия – центральная категория его философской системы, – осмыслялась в ее противоположности категории небытия. Бытие противопоставлялось небытию как определенность мира его нерасчлененности, непроясненности. Фиксация бытия любой вещи предполагала ее определение посредством проведения границы между самой этой вещью как единично и актуально существующей и всем тем разнообразием бесконечно многого, что оказывается возможным лишь потенциально, но реально не существует, не присуще данной конкретной вещи, не явлено в ней. Фиксация бытия вещи также предполагала выявление ее сущности. Выявлению сущности призван был служить категориальный анализ сущего, охватывающий основные роды или разряды бытия. То, что не поддавалось категориальному охвату, определению, согласно Аристотелю, следовало относить к беспредельному, неопределенно многому, то есть к небытию. Основной категорией, в которой происходила фиксация бытия в ее отграниченности от небытия, выступала категория субстанции, которая понималась также как суть вещи, ее субстрат и род. Категория субстанции в философской системе Аристотеля выступала главной категорией, остальные рассматривались в качестве ее акциденций. Среди наиболее значимых характеристик субстанции Аристотель называл ее оформленность, целостность, постоянство, самодостаточность. Субстанция трактовалась также как начало и причина, как цель и смысл всякой вещи. Определение вещи и того, что ей присуще, подразумевало соотнесение ее как частного случая с высшими родами бытия, и, в конечном итоге, с некоторой предельно общей субстанциальной основой, к которой она относится как вид к роду. Именно благодаря своей субстанциальной природе вещь обладает способностью к пространственной локализации – определенности своего места в структуре космоса.

Все сказанное задает в философии Аристотеля следующее понимание феномена границы. Граница, согласно определению Аристотеля, есть «то первое, вне которого нельзя найти ни одной его части, и то первое, внутри которого находятся все его части; всякие очертания величины или того, что имеет величину; цель каждой вещи; сущность каждой вещи и суть ее бытия, ибо суть бытия вещи – предел познания [вещи], а если предел познания, то и предмета» [1, с. 436]. Из данного определения следует, что граница,

понимаемая как некоторый предел, во-первых, обнаруживает целостность, замкнутость предмета «самого в себе», «внутри которого находятся все его части», а во-вторых, она есть граница «объемлющего тела», в которой фиксируется ограниченность этого тела определенным местоположением, что, инициирует пространственную трактовку исследуемого понятия, и связывает его с категорией места. То есть Аристотель, трактует границу двояко, обнаруживая ее парадоксальность: как внутреннюю сущность вещи заданную единством ее частей, и как внешнюю ее ограниченность, посредством которой происходит фиксация ее положения в пространстве.

В первом случае понимание границы как «сути бытия вещи», тела «самого в себе», совпадает с понятием формы, которая определяется Аристотелем как «природа» и «сущность» вещи. В случае же понимания границы как границы «объемлющего его тела» или места предмета, и которое связано с обнаружением «начала», «края», «конца» всякой вещи, не может трактоваться как форма, в собственном смысле этого слова, но лишь определяться как момент формы, ее подобие. Место не является собственно формой, аргументирует Аристотель, поскольку без формы предмет перестает быть самим собой, а место предмету не принадлежит. Из аристотелевской дефиниции также следует, что без полагания границы невозможно обнаружение смысла, цели бытия вещи, поскольку всякая «конечная цель есть предел» [2].

Понимание границы как предела, задающего пространственную мерность вещи, в которой эта вещь как целое охватывает себя, замыкается в своей целостности, совпадает сама с собой, может быть условно названо классическим, поскольку является характерным не только для Аристотеля, но для большинства представителей западной философии, так и ли иначе обращающихся к метафизическим построениям древнегреческого философа. Ориген и Фома Аквинский также использовали данное понятие для определения сути вещей. И. Кант, размышляя о природе познавательной активности человека, отмечал, что выделение границы есть результат процедуры ограничения. «Вещь сама по себе» непознаваема, но, выступая как граница, т.е. как ограничение, она делает возможным познание мира явлений [4, с. 69-211.]. Г. Гегель также связывал сущность границы с различием, одного качества предмета от других его качеств. Данное понимание границы в западной философии задавало и особую трактовку природы самосознания.

Самосознание подобно границе может быть осмыслено как предел, дальше которого мое «Я» простираться не может и в котором, как в определенном «месте», локализовано все то, что я отношу к себе, признаю своим в качестве своих частей и характеристик. Импульсом к формированию самосознания в таком случае выступает помещенность физического тела в определенное пространство, место. Установление границ своего тела, как контура себя, помогает человеку отделить себя от других предметов.

Если самосознание, как и границу, понимать субстанциально, то оно будет представляться в качестве замкнутой внутри себя сущности, которую

человек должен обнаружить, раскрыть в себе. Эту сущность следует понимать как «подлинную», скрытую «внутри» как находящееся «в» человеке и со всех сторон окружено границей, отделяющей меня от того, что мной не является. Одновременно, наличие этой внутренней сущности или изначальной субстанции, благодаря которой существует мое «Я», приводит к трактовке самосознания как того, что изначально обуславливает все мои проявления в мире и задает связность всех отдельных моментов моего бытия.

Классическая трактовка границы инициирует понимание самосознания как «начала», «цели» и «конца» человеческого бытия. Именно с познанием того кто есть «Я», с раскрытием собственной «сущности» (как выстраивания границ себя) связываются надежды на постижения смысла своего бытия. При этом определение себя (ограничение) выстраивается по принципу соотнесения себя как частного, к общему, посредством вписывания себя в определенный род. Например, определение себя может осуществляться через соотнесения себя с профессией, деятельностью, классом, идеей и т.д.

Несмотря на то, что описанное выше понимание границы, и, следовательно, самосознания в истории западной философии было весьма распространено, оно полностью обусловлено той онтологической моделью, в рамках которой было сформировано. Прежде всего, классическая трактовка границы, основанная на признании ее субстанциального основания, не может объяснить парадоксальности границ, а также парадоксальности феномена самосознания.

Парадоксальность границы обусловлена ее промежуточным статусом, который заключается в том, что граница по своей сущности есть стык бытия и небытия, внутреннего и внешнего, количественного и качественного, своего и иного, моего и чужого, известного и неизвестного. В отношении к проблеме самосознания эта парадоксальность проявляется в том, что человек осознает себя как «Я», разделяя и противопоставляя себя как иного, непохожего на других. Но, очевидно, что абсолютное отмежевание от «другого» лишает индивида возможности идентифицировать себя вообще. Самосознание должно включать в себя «другое», но субстанциальное понимание границы как четко прочерченной линии, разделяющей «Я» и «не-Я», не дает понимания того, как осуществляется процедура соотнесения меня и иного как противоположного мне.

Другой проблемой при данном понимании феноменов границы и самосознания выступает вопрос самотождественности. В данной парадигме «Я» мыслится как равная самой себе в любой момент времени сущность. И конечно, без способности ощущать, что «я вчерашний» это тот же самый «я сегодняшний» никакое самосознание не было бы возможным. Но в действительности «Я» никогда не бывает абсолютно тождественно себе. Решить эту проблему, оставаясь на позициях классического субстанциального понимания границы и самосознания, оказывается затруднительно, поскольку, будучи схваченным как субстанция, самосознание трактуется как нечто неизменное, константное и не

предполагает своего рассмотрения в качестве явления динамического или процессуального.

Для преодоления этих затруднений видится необходимым пересмотреть трактовку феномена границы, и как следствие определить возможные направления переинтерпретации категории самосознания.

В качестве эффективного методологического средства осмысления может рассматриваться метод деконструкции Ж. Деррида. Особое внимание, на наш взгляд, следует уделить разбору вводимой им категории *differance* – «различение».

Одна из причин, позволяющих считать применение принципа деконструкции к исследованию феномена границы и проблемы самосознания плодотворным, заключается в том, что, как известно, деконструкция подразумевает разрушение уже сложившихся в той или иной традиции стереотипов и включение исследуемой проблемы в новый контекст. Именно в таком переосмыслении и пересмотре нуждается уже устоявшееся в западной философии видение феномена границы. Важно помнить, что деконструкция не есть тотальное разрушение сложившегося, традиционного видения проблемы (в этом его отличие от «деструкции»). Ее применение направлено на дополнение, расширение имеющегося понимания. Метод деконструкции специально разрабатывался философом для исследования противоречивых и сложных феноменов, к которым и относятся явления границы и самосознания.

Категория «*differance*» как «различение» не совпадает по смыслу с понятиями «отличение», «разделение», прежде всего потому что акцент в нем делается исключительно на его процессуальном характере. Ж. Деррида пишет: «различение» - есть «производство системы различий [6, р. 40].

Процессуальность «*differance*» обеспечивается тем, что в «различении» осуществляется не столько функция разделения, сколько связывания. Процесс – есть то, что соединяет две свои стороны. Таким образом, «различение» возможно только как взаимодействие различаемого, как само производство различий, их обнаружение в каждый момент времени. Другими словами, «различение» — это не просто уничтожение или примирение противоположностей, но их одновременное сосуществование в подвижных рамках процесса дифференциации.

Если анализировать категорию «граница» с точки зрения производства ею такого «различающего связывания», то тогда она должна быть осмыслена не как разделительная линия, замыкающая в себе сущность определяемого предмета или явления, но как то, что обеспечивает «стягивание» двух сущностей, то, что высвечивает в них их природу, таким образом, что две стороны процесса оказываются соотнесенными друг с другом без необходимости быть включенными в один общий род в качестве его видов.

При анализе проблемы самосознания, понимаемого как установление границы между «Я» и «не-Я», необходимо сделать акцент на конституирующей роли этой границы, которая не противопоставляет меня и мир, находящиеся по разные стороны границы, но формирует их в этой

взаимосоотнесенности. Таким образом, в данном понимании самосознания снимается противоречие «внутреннего» и «внешнего». «Сущность» «Я» не связывается с «внутренним», поскольку она заключается в осуществлении самого процесса различения.

Такая трактовка самосознания задает его понимание не только как пространственного, топологического явления, но настаивает на его рассмотрении в качестве пространственно-временного континуума, где процесс, изменчивость, динамика также играют значительную роль.

В заключении необходимо сказать, что методология деконструктивизма, несмотря на то, что она позволяет отвлечься от традиционного рассмотрения проблемы самосознания, сама является не достаточно проясненной и нуждается в уточнении своих оснований.

Литература.

1. Антология мировой философии: В 4 т. Т. 1, ч.1. М.: Мысль, 1969. 576 с.
2. Аристотель «Метафизика», II 2.
3. Бессмертная О.Ю., Журавский А.В., Смирнов А.В. Россия и мусульманский мир: Инаковость как проблема. / Отв. Ред. выпуска А.В. Смирнов. – М.: Языки славянских культур, 2010 - 528 с.
4. Кант И. Прелегомены ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука// Кант И. Сочинения в шести томах. М., 1965. С. 69-211.
5. Новая философская энциклопедия: в 4 т. / Ин-т философии РАН; Нац. обществ.-науч. фонд; Предс. научно-ред. совета В. С. Степин. — М.: Мысль, 2000 — 2001.
6. Derrida J. Positions. — Р., 1972. — 136 p. - С. 40.

О.В. Курбачёва

Белорусский государственный университет, г. Минск

Язык как социокультурный фактор этногенеза восточных славян

Являясь важнейшим источником исторической памяти народной и национальной культур, язык способен выполнять функции идентификационного маркера любой цивилизационной общности. Поэтому реконструируя лексический фонд восточных славян, можно выявить не только особенности материальной жизни этноса, но и специфику социальной структуры общества, и его аксиологические установки (картину мира, восприятие времени, мифологию и др.).

В соответствии с лингвистическими данными белорусский, русский и украинский языки генетически восходят к праславянскому языку, который сформировался в первом тысячелетии до н.э. Первые сведения о родственной близости древнерусского и старославянского языков засвидетельствованы в «Повести временных лет» летописцем Нестором. Однако до сих пор остается

открытым вопросом о языковой праоснове общеславянского языка. Это связано с отсутствием каких-либо письменных источников на праславянском языке и необходимостью реконструировать языковую картину восточнославянского генезиса.

Важно отметить, что праславянский язык никогда не представлял собой монолитную систему и включал в себя различные диалектные зоны, ставшие основанием языковой дифференциации народностей. Период дивергенции праславянского языка на три группы соответствует разделению славян на западную, южную и восточную этнические общности. В результате распада праславянского языка увеличивается линия разлома между диалектными зонами и возникают морфологические, лексикологические, грамматические и фонетические отличия в языковых структурах восточных, западных и южных славян. Изменения, которые претерпевает праславянский язык в результате своей дифференциации, отражаются в языках этнических общностей и включает в себя как внутренние изменения самого языка, так и внешнее влияние других языков и диалектов. Поэтому, вывод о неоднородности восточного славянства подтверждается данными диалектологии и результатами исследования берестяных грамот древнейшего периода.

В результате дивергенции этноязыковой общности славян формируется древнерусский язык, который, в свою очередь, стал основанием белорусскому, русскому и украинскому языкам. Сам древнерусский язык образовался на фоне общих звуковых, грамматических и лексических черт диалектов восточнославянских этносов. Вместе с тем, важно отметить, что на период выделения древнерусского языка из праславянской языковой системы, восточные славяне не обладали своей письменностью, поэтому для них не было характерно наличие единого стандартизированного языка, подавляющего диалектные отличия между этническими группами. Существенное влияние на усиление диалектных различий в период формирования древнерусского языка оказывали локальные природные и хозяйственно-бытовые условия развития этносов, контакты с народностями различного происхождения. Так восточная ветвь протославян, разделившись на северную и южную группу, расселяется на северо-востоке территории верхнего Днепра, озера Ильмень и Волги и на юге-востоке к Дону соответственно. Диалект новгородских словен, кривичей и вятичей становятся праосновой великорусского языка, а диалект племен южного пояса, в свою очередь, инициирует становление староукраинского языка. Срединный территориальный пояс между южными и северными группами занимали дреговичи и радимичи. На основе их культуры и наречия впоследствии возникает самобытный белорусский язык [1, с.34-37]. Поэтому, можно отметить, что форма отношений диалектов восточного славянства во время зарождения древнерусского языка не представляло собой некую иерархичную систему, а отличалась равенством, что согласуется с историческими данными об автономности этнических групп восточного славянства в период народообразования.

Наиболее значимое влияние на культурогенез восточных славян и становление цивилизационной общности с собственной письменной традицией оказало византийское наследие. Так включение восточных славян в сферу воздействия Византии, оказало сильное влияние на формирование собственной культурной и языковой традиции. Но главным образом, Византия инициировала создание древнерусской письменности, ведь до середины IX века славяне не обладали развитой системой письма, а мнемотехническим средством выступали черты и резы. Апостольская миссия Кирилла (Константина) и Мефодия, посланных в 863 году в Великую Моравию крестить местных крестьян, включала в себя и обязательства по составлению специального письма, на базе которых, осуществлялся перевод священного писания и книг церковной службы. В результате формирования письменного языка восточных славян были аккумулированы диалектные зоны в единую языковую систему. Так письменность становится средством приобщения к священным текстам и религиозной культурной традиции, инструментом консолидации восточных славян и способом языковой и духовной идентификации. Наиболее характерные особенности старославянского языка запечатлены в таких литературных памятниках как: «Житие Бориса и Глеба», «Поучения Владимира Мономаха», «Повесть временных лет», «Слово о законе и благодати» Илариона и других источниках. Обслуживая сферу церковной службы и чтения, старославянский язык приобретает форму церковного языка, также представляющего собой искусственно сконструированную языковую систему. В лексический состав старославянского языка вошли слова македонского диалекта болгарского языка, лексемы греческого, латинского, моравского, паннонского и других языков. Поэтому можно отметить, что старославянский язык представляет собой гетерогенный комплекс различных лексем, адаптированных под особенности локальных диалектов.

Церковнославянский язык, сформированный в процессе эволюции старославянского языка, выступает в качестве письменного языка церковной, богослужебной и агиографической литературы. Памятниками церковнославянской письменности являются Архангельское евангелие XI века, Остромирово евангелие и другие источники. Вместе с тем следует отличать язык кирилло-мефодиевских канонических текстов и диалектные языки, характеризующиеся местной редакцией старославянского языка. Дифференциация обнаруживается на уровне структурных и лексико-семантических образований. В этой связи нельзя отождествлять дописьменный древний русский язык с языком церковнославянской письменности. Несмотря на то, что книжники Московской Руси XVI века ориентировались на традиции церковного писания, большая роль в формировании современного русского языка принадлежит местным диалектам и экстралингвистическим условиям развития языка (например, тюркское влияние).

Украинский язык, например, кристаллизуется на основе синтеза в дописьменный период диалектов полян, располагавшихся в среднем

Поднепровье, древлян, обитавших в южной части Припяти, северян, образовавших Тмутараканское княжество, а также других близкородственных диалектов волынян, дулебов, бужан и других этносов. Наличие диалектной основы в староукраинском языке с её дифференциацией в соответствии с пространственной локализацией опосредованно отражается в современном народном украинском языке. Наличие элементов староукраинского, а также других диалектных основ древнерусского языка (старобелорусского) обнаруживается в литературных памятниках древнерусского языка «Слово о полку Игореве», а также в «Изборниках» 1073 и 1076 годов.

Важно отметить, что одним из основных факторов дивергенции языковой и культурной общности восточных славян является манголо-татарское влияние, сыгравшее важнейшую роль в культурогенезе великороссов. В связи с нашествием монголо-татар с XIII века происходит языковая, культурная и этническая дифференциация восточных славян на локальные этнокультурные общности и выделение староукраинского, старобелорусского и старорусского языков. Возникновение этноязыковых отличий, как было отмечено ранее, характерно и для домонгольского периода, однако лишь глобальный социально-политический кризис XIII-XV веков усилил и обнажил различия между культурами великороссов, малороссов и белорусов.

Если говорить о генезисе белорусского языка, то следует отметить, что он также как и украинский, и русский складывается под воздействием смешения местных дописменных диалектов (дреговичей, кривичей, радимичей) и старославянского письменного языка. То есть период формирования и выделения особенностей старобелорусского языка совпадает с этнообразующим периодом: X-XIII века. Однако в полной мере самобытный характер белорусского языка вырабатывается в период существования Великого княжества Литовского, в рамках которого старобелорусский язык носил статус государственного письменного языка. Вытесняя церковнославянский, старобелорусский язык использовался как язык, на котором велась официальная документация и издавались законы, что можно проследить по Метрике ВКЛ. Например, Статут 1588 года, один из самых первых сборников законов Западной Европы был написан и издан непосредственно на старобелорусском языке, в отличие от латинизированного европейского делопроизводства. Но автономность в истории становления белорусского языка проявляется не только в его использовании в практике ведения документации, но и в проникновении в церковную литературу и вытеснении церковнославянского языка, что с убедительностью доказывалось Библией Франциска Скорины. При этом важно отметить, что термин «русская» в наименовании Библии нельзя отождествлять с этнической идентификацией. Употребление «проста́й руска́й мовы» означало не факт иллюстрации этнической принадлежности, а апелляцию к функциональным возможностям языка: таким способом обозначали литературный язык, который заменял церковнославянский, а

также свидетельствовал о религиозной принадлежности к православному вероисповеданию. Более того, термином «русин» обозначали представителей православного восточнославянского населения: его использовали для обозначения и украинских жителей Галиции, и белорусов Великого княжества Литовского [2, с. 33].

Значительно важную роль в дифференциации русского, белорусского и украинского языков сыграло польское влияние, в рамках существования Речи Посполитой. Природа языковой дифференциации заключается в разнообразии элементов лексической интерференции. Если тюркское влияние инициировало появление своеобразных черт в языке великороссов, то белорусский язык, не зависевший от ордынского наследия, на протяжении нескольких столетий испытывал влияние польской культуры. Актуализация польского языка обуславливается экстралингвистическими особенностями белорусско-польского взаимодействия: обращение к католичеству и культурно-языковой ассимиляции. В результате складывается белорусско-польский билингвизм, разрешение которого, было ангажировано политической и религиозной конъюнктурой.

Как уже было отмечено, в языке отражается весь опыт социокультурного развития. Наиболее показательным это иллюстрируется в названиях месяцев в белорусском и украинском языках, в которых отражается трудовая деятельность восточных славян: названия соответствуют сезонно-природным циклам трудовой практики. Так в современном календаре прослеживается связь с дохристианским естественно-природным календарем – месяцесловом, что подтверждает связь человека и природы на глубинном сакральном уровне. Например, название последнего месяца лета в белорусском языке «жнівень», а в украинском «серпень» непосредственно указывает на важнейший период крестьянской деятельности – уборка урожая. То есть язык, обладая сигнификативной функцией, может выступать символическим знаком к пониманию особенностей материальной и духовной культуры, трудовой деятельности, пространства и времени развития и взаимодействия народа с другими группами.

Язык способен репрезентировать национальный менталитет, концептуализируя убеждения и представления общества. Например через языковые обороты или фразеологизмы можно выявить сложившиеся стереотипы, мировосприятие и мифы того или народа. При семантическом анализе некоторых фразеологизмов в русском языке четко выстраивается ассоциативный оценочный ряд с прилагательным «хороший»: чаще всего используются такие синонимы, как правый, добрый и светлый. Это, в свою очередь, отражает аксиологические аспекты речевых единиц и выходит на уровень ментального восприятия тех или иных предметов. Большое количество фразеологизмов, так или иначе, связаны с природными характеристиками местности, хозяйственной деятельностью, этическими и эстетическими религиозными постулатами, а также представлениями о государстве. Это объясняется тем, что наиболее важное значение на

формирование этнокультурных ценностей и стереотипов оказали географический, природно-климатический, религиозный и государственный факторы. Поэтому можно заключить, что в языке содержатся элементы ценностных установок, в которых аккумулируется исторический и культурный опыт народа.

Среди уникальных концептов отражающих не только языковую картину мира, но и ментальные особенности восточных славян, можно выделить лексические пары: правда и истина. Например, истина, в сознании восточных славян, всегда существовала объективно и независимо от человека, а правда отражала моральное и субъективное отношение к происходящему. Поэтому на первый взгляд синонимичные категории используются как противопоставленные друг другу. В результате правда как аксиологическая и когнитивная категория приобретает онтологический статус: в понимании восточными славянами правды отражается духовная сущность человека и основание гармонии социума. Особенности национального характера также выражаются через такие категории как тоска и удаль, указывающие на противоречивость сознания восточных славян и перманентное стремление к каким-то крайностям. Другим показательным примером, иллюстрирующим специфику в частности русского менталитета, являются слова «авось», отражающим беспечность человека и слова «небось», иллюстрирующее фамильярное отношение к чему или кому-либо.

Таким образом, языковая реальность восточных славян выступает открытой и исторической системой, на процесс развития которой, оказали влияние как эндогенные факторы, выполняющие функции конвергентных тенденций, так и экзогенные, обусловленные внешними контактами и поэтому являющиеся дивергентными. Белорусский, русский и украинские языки объединены генетическим родством фонетико-грамматического строя, словарного и фразеологического состава праславянского языка. Вместе с тем, они представляют собой самостоятельные и равноправные элементы древнерусского языка, который, в свою очередь, являлся надъязыком или синтезом различных диалектных основ. В связи с этим, необходимо акцентировать внимание на самостоятельности языковых традиций белорусов и украинцев по отношению к русскому языку и неприемлемости практики сведения их к статусу лишь наречий великоросского языка.

Литература:

1. Карский, Е.Ф. Белорусы/ Карский Е.Ф.; прадрмова і каментарыі В. М. Курцовай; Т.І: Введение в изучение языка и народной словесности. – Мінск.: Беларуская Энцыклапедыя, 2006. – 652с.
2. Струкава, С.М. Лексіка беларускай мовы: гісторыя і сучаснасць/ С.М. Струкава. – Мінск.: Права і эканоміка, 2008. – 774с.

Е. Овсейчик

студент 3 курса отделения философии ФФСН Белорусского
государственного университета, г. Минск

Экосознание восточных славян: перспективы в ситуации современного экологического кризиса

Традиционно славянский человек неразрывно связан с природой, в ее широком значении. Это детерминировано множеством культурно-исторических и геоклиматических факторов. Благодаря представлениям восточных славян о человеке как органической части окружающего мира и уникальной (эмоциональной и трагичной) ментальности этого народа появилась особая, ни на что не похожая культура. Славянин исконно уважал и бережно относился к «матери-природе», этот разумный (в экологическом плане) союз обеспечил нашим предкам достаток и оградил его от противоречия дистанцирования себя и природы, и своего «природного» тела. В противовес прошлому мы видим сегодняшнюю ситуацию «экологической трагедии».

Низкий уровень экологической культуры в современном обществе, как следствие, потребительское отношение к природе, порождают глобальные экологические проблемы. Бороться надо не со следствием, необходимо осознать, что причиной экологической ситуации современности является образ мышления человека, он основа деятельности субъекта. Именно сознание должно быть подвергнуто трансформации. Человек – часть природы, ее дитя, а не оппонент. Связанные с этим тезисом негативные коннотации в массовом сознании (порожденные искаженным и «одержимым» проповедованием вне культурного и географического контекста, поклонниками восточных религий, сект, учений, идей гармонии с природой) мешают популяризации экосознания (исконно нашего). Культивирование экосознания – единственный выход из сложившейся ситуации.

Для понимания роли природы в жизни восточных славян, как при реконструкции любой культуры необходимо обратиться к мифологии. Именно в ней мы обнаруживаем архаичный уклад жизни наших предков, во многом определенный комплексом природно-климатических и географических условий. Мифология восточных славян зиждется на почитании природы. В частности, центральным является культ плодородия, определяющий жизнь, быт, сознание и культуру наших предков.

Не случайно, по мнению В. В. Иванова и В. Н. Топорова, основным мифом славянской мифологии является миф о поединке бога грозы Перуна с его демоническим противником Велесом, обитающим на земле и имеющим змеевидную природу. Победа Перуна знаменуется дождем, обеспечивающим плодородие земли. Дождь является важным символом для славян, он выступает объединяющим началом Неба и Земли, обеспечивает гармонию всего мира [3]. Следует также упомянуть таких персонажей как Род и

Рожаницы. Рожаницы - женские божества плодородия, покровительницы рода, семьи, домашнего очага. Рожаницы отвечают за урожайность, они духи плодородия, рождения новой жизни. Рожаницы всегда упоминаются совместно с мужским божеством Родом и, как правило, существуют в паре. У восточных славян эти персонажи пользовались особым уважением, так как напрямую были связаны с их бытом, и основным способом пропитания-выживания - земледелием. Считалось, что именно они создали (даровали) жизнеопределяющий земледельческий цикл: от посева весной до осеннего сбора урожая, на основе которого славяне выстраивали свою жизнь [3].

За последнюю четверть века наблюдается динамичный рост глобальных экологических проблем. Тема сохранения окружающей среды стала одной из самых обсуждаемых. Лишь недавно в мире наблюдается оживление интереса к экологической тематике, а следовательно можно ждать и качественных изменений в системе экологической культуры, экологического сознания жителей некоторых стран [4]. В связи с признанием глобального ухудшения экологической ситуации появляется интерес к возможностям невраждебного обращения с природой, безвредного для окружающей среды потребления и экологически чистых способов производства. Высокий уровень экологического сознания, культуры необходим для формирования таких образцов поведения, которые наносили бы наименьший вред окружающей среде.

Феномен «экологического сознания» возник сравнительно недавно. Прежде изучалось лишь влияние природы на человека. Понимание взаимодействия природа-общество базировалось на эгоцентризме человека, утверждалась его самоценность и вседозволенность в обращении с природой как средством. Пришло время позаботиться и о природе. Примером может послужить рассмотренная традиция экосознания восточных славян. В своей адаптированной к современности форме эта модель послужит эффективным инструментом в борьбе с острыми экологическими проблемами. В частности необходимо «возродить» славянскую традицию почитания природы. Один из вариантов - популяризовать мифологию и фольклор наших предков, преподнести ее в современной, привлекающей молодежь, форме.

Например, в музыке развивать такие направления, которые основаны: на гармонии с природой, уважении родной земли, почитании предков и традиций («дарк фолк», «паган метал» и др.). Необходимо регулярно проводить фестивали фольклорной направленности, ремесленные выставки. Включить мифологию и фольклор (в частности, аспекты почитания природы) в воспитательно-образовательную систему для культивирования экологического сознания у детей и молодежи. Использовать фольклор для формирования экологических ценностей в процессе семейного воспитания, необходимо включать в программу образования курсы изучения восточнославянской мифологии, фольклора, анализ их с современных позиций.

Литература:

1. Антология экологической мысли: Восточные славяне / Науч. ред. А.И.Зеленков. - Мн., 2003.
2. Вернадский, Г.В. Киевская Русь / Г.В.Вернадский. – Тверь, Москва: Леан, Аграф, 2004.
3. Иванов, В., Топоров В. Исследования в области славянских древностей / В.Иванов, В.Топоров. – Москва: Наука, 1974.
4. Кирвель, Ч.С. От технически-потребительской – к духовно-экологической цивилизации/ Ч.С Кирвель// Глобализация экономики и Беларусь. – Мн.: Фонд им. Ф Эберта, 2003. – с. 67 -93.
5. Милов, Л.В. Великорусский пахарь и особенности российского исторического процесса / Л.В.Милов. – М., 1998. – 250с.

Т.В. Чернявская

студентка 4 курса отделения философии ФФСН Белорусского государственного университета, г. Минск

Трехчастная структура божеств в восточнославянской традиции

Всё многообразие социальных практик, имеющих ценность для выживания племени, находит своё отражение в мифах, с помощью которых они легитимируются, сакрализуются, закрепляются и наследуются в виде образца. По мере развития общества и усложнения существующих социальных процессов происходит преобразование мифологических сюжетов и образов, меняется основная тематика и направленность транслируемых истин. Первичное порождающее божество, отвечающее за выживание, претерпевает расслоение под давлением нужд внутреннего социального регулирования на ряд функциональных образов, патронирующих конкретной сфере деятельности.

В рамках традиционного общества, представленного земледелием и животноводством, возможно выделение трёх основных сфер деятельности, связанных с благополучием общины: производство ресурсов жизнедеятельности и обеспечение экономического благоденствия; насильственный захват ресурсов чужих общин и охрана собственного благосостояния от чужих посягательств; легитимация способов получения ресурсов, их закрепление в традиции и сохранение стабильности всего общественного уклада.

Божества, соответствующие и покровительствующие производителям благ, в рамках данного метода, получили названия божеств третьей функции. К их числу относятся боги плодородия, природных стихий, промыслов и ремёсел. В классическом варианте выступает один бог (братья-близнецы), отвечающий за доминирующий в данном обществе способ производства ресурсов. В случае углублённой земледельческой идеологии в рамках третьей

функции появляются сезонные божества (умирающий и воскресающий бог соответствующий порам года).

Количественно уже представлены божества второй функции, к ним относятся божественные образы, покровительствующие военным искусствам, представителям военного сословия и соответствующим человеческим качествам и добродетелям. По аналогии с представленными качествами, данные божества могут покровительствовать ряду природных стихий (буря, гром, ветер). Их положение в общем пантеоне зависти от уровня милитаризации конкретного общества.

Заключительный блок божеств, выделенный в рамках трёхчастной структуры, относится к сфере сакрального действия и покровительствует касте жрецов и царей, сочетавших на ранних этапах развития общества в себе качества священнослужителя и военного аристократа. К божествам первой функции относились верховные боги, отвечающие за установление и сохранение мирового Порядка, наделение благодати, упорядочивание межгрупповых и межличностных отношений. По мере развития общества, божества первичной функции дистанцируются, создавая особую переходную прослойку, состоящую из младших верховных богов, для соотношения с другими функциями. Помимо отдаления первичная функция подвергается бинарному разделению в связи с особенностями первичных религиозных учений о сотворчестве противоположных начал.

Применение трёхчастной структуры при работе с этнографическим материалом позволяет восстанавливать слабоосвещённые или утерянные в письменных источниках мифологические образы, имеющие большое значение для формирования архетипических представлений, и идеологические конструкты традиционных обществ. Основная сложность в применении данного подхода заключена в том, что различные племена постоянно деформировали трёхчастную структуру в зависимости от социокультурных факторов и идеологических потребностей властных структур.

При использовании трёхчастной структуры на материале славянской и в частности восточнославянской религиозной традиции возникают затруднения по ряду обстоятельств. В первую очередь указывается скудность непосредственных письменных источников религиозного содержания и большой процент среди них фиктивных свидетельств, создаваемых в период позднего возрождения и романтизма. Во-вторых, излишнее усилие блюстителей христианства периода X–XII веков по уничтожению архитектурных свидетельств культа, рисунков и малой пластики. В-третьих, глубокое переплетение языческих образов и христианских толкований различных исторических напластований в фольклорных источниках. В-четвёртых, традиционная территориальная, а не этническая привязка в исследовательской традиции. В-пятых, специфика подачи результатов исследования в форме пространственных (ориентированных на большие территории) описаний по аналогии. Это не уменьшает значимости проделанной ранее работы по реконструкции восточнославянского

язычества, но затрудняет применение выбранного ранее метода сравнительной мифологии.

Чтобы иметь возможность восстановить трёхчастную структуру и на основе её выделить персонификацию представлений о верховной власти у восточных славян, необходимо определить наиболее значимые образы в данной традиции. Проводя подобную реконструкцию необходимо учитывать, что активность в противодействии божеству со стороны христианских миссионеров возрастает по мере его значимости, поскольку божества первой функции представляют собой образы власти светской и духовной, которые необходимо было кардинально изменить. Так же следует учитывать особенности внутренней политики, проводимой князем Владимиром по новому упорядочиванию идолов.

В качестве репрезентативного пласта для реконструкции структуры восточнославянских верховных божеств выступает X-XII века, поскольку представляют собой исторический пик развития традиционной религии на славянских территориях, после которого интеллектуальные ресурсы языческих верований были истощены. Религиозная модель именно этого периода используется, как источник образов божеств. К числу наиболее значимых восточнославянских божеств могут быть отнесены: Перун¹, Велес², Род, Макошь³ и Лада⁴.

Проведённый анализ восточнославянских божеств позволяет сконструировать два вида мифологической структуры.

Первый тип структуры:

мировой Порядок	Род		Велес
	Лада	Макошь	
война	Перун		
благосостояние	возможно Ярила ⁵		

¹ Перун (др.-рус. Перунъ, общеслав. Perunъ из индоевроп. Per(kw)-uno-s) - в славянской мифологии бог грозы (грома), имеет много общих черт с аналогичным культом Перкунаса в балтийской мифологии. Считался покровителем военной дружины и её предводителя, особенно на Руси. Так же связывается с горами и дубовыми рощами. – См: Перун (Иванов В. В., Топоров В. Н.)// Мифы народов мира: Энциклопедия. В 2 т. / Гл. ред. С.А.Токарев. – М.: НИ «Большая Российская Энциклопедия», 1998. – Т. Т. 2. К-Я. – 720 с. – С.306-307.

² Велес, Волос - в славянской мифологии «скотий бог» — покровитель домашних животных — и бог богатства. Культ Велеса переплетается с культом медведя и обрядовыми песнями и поэзией. Помимо этого имеет связь с земледелием и загробным миром. - См: Велес (Иванов В. В., Топоров В. Н.)// Мифы народов мира: Энциклопедия. В 2 т. / Гл. ред. С.А.Токарев. – М.: НИ «Большая Российская Энциклопедия», 1998. – Т. Т. 1. А-К. – 672 с. – С. 227.

³ Мокошь, Макошь - в восточнославянской мифологии богиня-покровительница женских занятий и судьбы. Имя Мокошь, связано с корнем "мокрый", "мокнуть". Типологически Мокошь близка греческим мойрам, германским норнам, прядущим нити судьбы, хеттским богиням подземного мира – пряхам. - См: Мокошь (Иванов В. В., Топоров В. Н.)// Мифы народов мира: Энциклопедия. В 2 т. / Гл. ред. С.А.Токарев. – М.: НИ «Большая Российская Энциклопедия», 1998. – Т. Т. 2. К-Я. – 720 с. – С.169.

⁴ Лада – адна з багіняў славянскага дахрысціянскага пантэону. Назва звязана з індаеўрапейскімі каранямі «расці», «валодаць», «панаваць». Вялікая багіня вясноав-летняй урадлівасці і апякунка шлюбу. – См: Лада (Зайкоўскі Э.)// Беларуская мифалогія: Энциклапед. слоун./ С. Санько, Т. Валодзіна, У. Васілевіч і інш. – Мн.: Беларусь, 2004. - 592с. – С.275-276.

⁵ Ярила, Ярило (рус.), Ярыло (белорус.), Јарило (серб.-хорв.) - в славянской мифологии божество весеннего плодородия. Ярила сохранился в славянской весенней обрядности как персонаж низшей мифологии, возникший из совокупности весенних обрядов. Ближайший аналог Ярилы - Яровит у балтийских славян. –

Из него следует, что религиозные представления восточных славян достигли того уровня, когда начинается формирование исторической религии с выведением лидирующего старшего верховного божества за рамки трёхчастной структуры. При подобном выведении лидирующее божество лишается ряда своих человекомерных характеристик; отдаляется от божеств других функций, устанавливая контакт через посредников; приобретает космогоническую, эсхатологическую и этическую значимость; теряет ярко выраженную отнесённость к конкретной линии верховных божеств. В таком случае, оставшиеся функции и характеристики перенимает второе старшее верховное божество (помощник, двойник), расширяя сферу своего влияния и увеличивая свою обыденную значимость. Данная схема сближает восточнославянские религиозные представления с мифологическими конструктами позднего зороастризма в Иране, с той разницей, что сфера верховных божеств в славянском варианте не столь отдалена от других функций.

Дальнейшее продвижение к первой функции Перуна, начатое реформами князя Владимира, могло привести к установлению подобия римской системы, когда лидирующее божество полностью деперсонифицирует подчинённое, а образы первой функции переносятся из сферы божеств в мир людей, частично теряя свои сакральные свойства.

Второй тип структуры:

мировой Порядок	Род	
	Лада	Макошь
война	Перун	
благополучие	Велес	

Второй тип свидетельствует от неразвитости традиции и преобладании в ней пережитков раннеархаических образов и структур, в частности, хтонических существ, обращённых к цели выживания, а не благоденствия; божеств-первопредков и матриархальных остаточных материалов. Верховное божество в такой схеме ещё не приобретает вверенных ей упорядочивающих функций и выступает более общинным покровителем, нежели отражением касты правителей и жрецов. Следовательно, образ верховной власти и соответствующих ей качеств и характеристик прибывает в размытом состоянии. Хотя следует отметить ряд продвижений к формированию трёхчастной структуры: появление в антагонистичной паре богов-создателей (Род и Велес) третьей персоналии; функциональное переосмысление первичных образов; вытеснение женских образов. При дальнейшем развитии подобной схемы, возможно было появление новых старших верховных божеств переквалифицированных из чиста младших верховных божеств, либо сконструированных заново.

См: Ярила (Иванов В. В., Топоров В. Н.)// Мифы народов мира: Энциклопедия. В 2 т. / Гл. ред. С.А.Токарев. – М.: НИ «Большая Российская Энциклопедия», 1998. – Т. Т. 2. К-Я. – 720 с. – С.686-687.

Выдвижение Перуна, в таком случае, привело бы к слому системы, её неприятию и, в конечном счёте, выстраиванию заново по требованиям новых социальных условий и идеологических представлений.

Таким образом, на основании сохранившихся сведений о религиозной традиции возможно воссоздание двух различных социальных укладов и, соответственно, наследуемых архетипов власти.

Е.И. Хан

студентка 3 курса отделения философии ФФСН Белорусского
государственного университета, г. Минск

Сущность и социальные функции теории глокализации

При рассмотрении основных понятий теории глокализации, для начала необходимо ответить на вопрос, что мы будем понимать под глобализацией. В данном вопросе мы будем опираться на работу У. Бека «Что такое глобализация?» [1]. Для того чтобы определить предметную область своего исследования, У. Бек предлагает разграничить три понятия – глобализация, глобальность и глобализм. Бек определяет глобализацию как «процессы, в которых национальные государства и их суверенитет вплетаются в паутину транснациональных акторов и подчиняются их властным возможностям, их ориентации и идентичности»; иными словами, имеется в виду наличие мирового общества без всемирного государства и без всемирного правительства.

Термин «глобальность», по мнению Бека, отражает то обстоятельство, что «отныне все, что происходит на нашей планете, несводимо к локальному ограниченному событию, что все изобретения, победы и катастрофы касаются всего мира и что мы должны нашу жизнь и наши действия, наши организации и институты подвергнуть реориентации и реорганизации в соответствии с осью «локальное – глобальное»». Таким образом, глобальность полагается как некая объективная констатация.

От «глобальности» и «глобализации» Бек призывает отличать «глобализм» – неолиберальную идеологию господства мирового рынка, сценарий, рассматривающий глобализацию как вестернизацию. Глобализм рассматривает глобализацию монокаузально, признавая приоритет экономического аспекта глобализации над всеми остальными.

Таким образом, теория глокализации призвана осмыслить состояние глобальности, включает в себя глобализацию как одну из тенденций в развитии глобального общества, и при этом всячески дистанцируется от глобализма, предлагая совершенно иной подход.

Основателем теории глокализации по праву можно считать американско-британского исследователя Р. Робертсона - именно он вводит понятие «глокализация» в социальные науки. До этого понятие «глокализация» использовалось в японском маркетинге («dochakuka»): изначально оно обозначало адаптацию какой-либо фермерской технологии к местным

условиям, а позже стало использоваться для обозначения адаптации глобального товара в конкретном локальном рынке. Робертсон использует данное понятие для анализа глобализационных процессов в целом.

Модель глобализации Робертсона разработана на базе критики теории мир-системы и теорий глобальной системы. Придя в 1968 г. к выводу о том, что сфера культуры имеет решающее значение для «систематизации» мира, позже, в середине 1980-х гг. Робертсон выдвинул тезис о том, что глобальная взаимозависимость национальных экономик и государств, концептуализированная, например, в модели мир-системного подхода Валлерстайна, является лишь одним из аспектов глобализации, тогда как второй аспект — глобальное сознание индивидов — является не менее важным для превращения мира в «единое социокультурное место». Включение сознания и деятельности индивидов в предмет теории глобализации привело Робертсона к переосмыслению соотношения глобальности и локальности. В глобализации Робертсоном выявляются две направленности: глобальная институционализация жизненного мира, универсализм, тенденция к гомогенности, и — локализация глобальности, партикуляризм, тенденция к гетерогенности. Таким образом, основными смыслообразующими понятиями в теории глокализации являются «глобальное» и «локальное»; исходным пунктом данной теории служит тот факт, что глобальные тенденции в сфере культуры видоизменяются под влиянием локального контекста, иначе говоря, локализуются; параллельно с этим локальные культурные ценности и смыслы также переосмысляются в масштабе глобального мира.

Также следует сказать о том, что наряду с понятием глокализации для фиксации специфики и сложности процессов, характеризующих современную глобальность в ее локальных проявлениях, выделяется еще целый ряд понятий, таких как регионализм, регионализация, автономизация, традиционализм, партикуляризм, гибридизация, фрагментация, фрагментация.

Далее мы рассмотрим то, каким образом теория глокализации может быть апплицирована на различные сферы жизни общества, или его базовые структуры, к которым относятся экономика, политика и культура. Безусловно, охватить все протекающие процессы и тенденции невозможно, поэтому мы ограничимся перечислением примеров реализации принципов глокализации в сферах экономики, политики и культуры.

В экономике глокализация реализует себя в политике протекционизма и усилении роли государства в эпоху мировых экономических кризисов. Также мы можем говорить о том, что экономическая деятельность транснациональных корпораций обретает определенную специфику в различных локальных контекстах, что выражается в адаптации продукции к национальным рынкам, специфике рекламы и методике продвижения товара.

В политической сфере глокализация становится естественной реакцией на вызов глобализации, поставленный перед национальными государствами. Возможными ответами в данном случае могут быть, например, усиление

националистических тенденций, или же стремление к региональной и субрегиональной интеграции.

В рамках культуры глокализация проявляется, пожалуй, наиболее ярко, что можно зафиксировать при помощи термина «мультикультурность». Вопреки распространенным прогнозам о унификации, полной вестернизации и гомогенизации культуры, мы можем наблюдать, напротив, диверсификацию в сфере культуры, которая, впрочем, связана и с ее коммерциализацией. Здесь можно также говорить и о культурной политике национальных государств.

Если же обобщить возможные проявления глокализации, то мы, вслед за Л. Г. Кирьяновой [4], можем зафиксировать пять основных видов локальных реакций на глобальный вызов, проявившихся в различных культурах:

- Максимальная открытость и нескритичность локальной культуры по отношению к действию глобальных потоков и институтов (пример – страны Африки, не обладающие достаточно мощной историко-культурной традицией и политическими амбициями для выражения сопротивления глобализации по сценарию вестернизации, хотя даже в данном случае мы могли бы апеллировать к, скажем, сомалийскому пиратству);
- Сосуществование локальной культуры с глобальными культурными формами без какого-либо значимого взаимовлияния и интеграции (пример – «управляемая глобализация» в Китае);
- Адаптация и трансформация глобальных потоков в результате сильной локальной реакции (пример – Россия, следующая видоизмененному западному пути «капитализма и демократии по-русски»);
- Защита локальной культуры от глобализационных процессов, борьба и отрицание (наиболее яркий пример в данном случае – это Северная Корея);
- Регионализация (пример – Европейский Союз, который представляет собой воплощение проекта наднациональной интеграции и в котором достаточно органично сочетаются национальная и региональная европейская типы идентичности).

Выбор того или иного вида реакции обусловлен целым рядом факторов, среди которых, продолжая логику Р. Робертсона, в качестве основного мы можем выделить социокультурный. Так или иначе, в современном мире мы имеем дело со сложными процессами, которые сочетают в себе подчас противоположные тенденции, которые могут быть эксплицированы и поняты при помощи теории глокализации.

Литература:

1. Бек У. Что такое глобализация? / У. Бек // Пер. с нем. А. Григорьева и В. Седельника; общ. ред. и послесловие А. Филиппова. – М.: «Прогресс-Традиция», 2001. – 301 с.

2. Глобалистика. Энциклопедия. / Ред.-сост. Мазур М. М., Чумаков А. П. – М.: Радуга, 2003. – 1328 с.
3. Иноземцев В. Л. Вестернизация как глобализация и «глобализация» как американизация / В. Л. Иноземцев // Вопросы философии. – 2004. – №4. – С. 58-69.
4. Кирьянова Л. Г. Общество в контексте глобально-локальных отношений / Л. Г. Кирьянова. – Томск: Дельтаплан, 2007. – 136 с.
5. Согомонов А. Глокальность. Очерк социологии пространственного воображения [Электронный ресурс]: проект «Глобализация и культура». – Режим доступа: <http://www.globalculture.rii/news/news72.html>. – Дата доступа: 15.04.2011.
6. Robertson, Roland. Globalization: Social Theory and Global Culture. (Theory, Culture & Society Series) / Roland Robertson // SAGE Publications, 1992. Printed in Great Britain by The Cromwell Press Ltd, Broughton Gifford, Melksham, Wiltshire.
7. Joseph Román. The Three Uses of Glocalization. / Joseph Román. – Paper prepared for the 78th Conference of the Canadian Political Science Association, June 1-3, 2006. York University, Toronto.

А.В. Сивицкий

студент 4 курса отделения философии ФФСН Белорусского
государственного университета, г. Минск

Цивилизация как политический феномен (к вопросу о философско-методологическом статусе концепта)

Практические результаты глобализации, охватившей сегодня все человечество, заставляют переосмыслить такие традиционные для социальной философии объяснительные теории и концепты, как всеобщая история, мировые системы и цивилизации, их сравнительное изучение, цивилизационная динамика, международные отношения, столкновение цивилизаций и др., что связано с поиском новых единиц анализа исторической реальности, способной адекватно отразить протекающие глобальные процессы.

Содержание понятия «цивилизация» в социально-философских дисциплинах на сегодняшний день является наиболее неопределенным и размытым, что осложняет его использование при анализе цивилизационной динамики. В свою очередь такая семантическая неопределенность понятия ставит под сомнение способность цивилизационного подхода адекватно анализировать исторический процесс. Такое положение дел позитивно сказывается на развитии других, отличных от цивилизационного, подходов: в первую очередь, миро-системного анализа, глобалистики, материалистического понимания истории в новой интерпретации. Наиболее

острые дискуссии ведутся сегодня на предмет соотношения цивилизаций и мировых систем. И они еще далеки от завершения.

Тем не менее, данные дискуссии способствуют актуализации методологического аспекта анализа исторического процесса, что выводит проблему методологии на передний план. Все это обуславливает необходимость обращения к новым описательным и эвристическим моделям и познавательным стратегиям, способным адекватно выявить и определить единицы анализа исторического процесса, описать процессы цивилизационной динамики.

Достаточно новыми и обладающими определенным эвристическим потенциалом в этом плане являются концепции «конца истории» Ф. Фукуямы и «столкновения цивилизаций» С. Хантингтона. Благодаря им понятие «цивилизация» возвращается в социально-философский дискурс. Обе концепции используют понятие «цивилизация», под которым, прежде всего, подразумевается определенная ценностная или религиозная система. Однако как только доходит до того, чтобы выявить реальных носителей данных ценностных систем, мы сталкиваемся с тем, что ценностная система (цивилизация) всегда оказывается шире, чем изучаемый конкретный социум (Хантингтон). Но насколько такое понимание цивилизации может служить адекватной единицей познания исторического процесса? Не является ли оно лишь эфемерной фикцией, призванной чисто аналитическим путем упорядочить и систематизировать исторический материал в группы, не соответствующим реальным объектам исторического процесса?

Таким образом, проблема критериев выделения цивилизаций становится наиболее актуальным для цивилизационной теории. Уже классики цивилизационного подхода указывали на эту проблему, однако так и не смогли прийти к общим выводам.

Так Сорокин считал, что социальные общности, называемые в работах Н. Данилевского, О. Шпенглера, А. Тойнби, Ф. Конечны «цивилизациями» или «высокими культурами», относятся не к одному и тому же типу социальных систем, а к различным типам. Некоторые из них, такие, как татарская, греческая или арабская, представляют собой лишь языковые или этнические группы, объединенные общим языком или этническим происхождением. Другие предполагаемые «цивилизации» являются всего лишь чистыми государственными объединениями либо общностями, основанными на соединении государственного и языкового единства (иранская, русская, мексиканская и римская «цивилизации»). Такие «цивилизации», как исламская или православная, являются в основном религиозными общностями, а такие, как дальневосточная или месопотамская, состоят из нескольких сложных многофакторных образований. Другие из общностей, считающихся «цивилизациями» (античная у Тойнби, ассиро-вавилонско-финикийско-халдейская у Данилевского, магическая у Шпенглера) представляют собой социокультурные смеси различных языковых, государственных, религиозных, экономических и территориальных общностей или вообще не организованное население. У

этих философов отсутствует системная классификация социальных групп и поэтому в одной «цивилизационной корзине» оказываются самые гетерогенные социальные образования и целостные культуры. И сам факт различия природы этих образований явственно демонстрирует обманчивое псевдоединство этих «цивилизаций».

Совершенно иной ракурс рассмотрения сущности цивилизации задает Ш. Эзейнштадт, который предложил подход к анализу цивилизаций, опирающийся на фундаментальные концепции, созданные отцами-основателями социологии: Э. Дюркгеймом, М. Вебером и К. Марксом. В них утверждалось, что устройство общества определяется общественным разделением труда. Кроме того, они показали, что организационных структур механизмов такого разделения еще недостаточно для объяснения характера того или иного общественного формирования и его устойчивости. С точки зрения Эзейнштадта, отцы-основатели не отрицали рынка как механизма регуляции общества. Однако каждый из них по-своему показал, что этих механизмов недостаточно, что процесс обмена и рынок в особенности порождают проблемы, ставящие под вопрос функционирование любого конкретного варианта разделения труда. Эти проблемы следующие: 1) как создавать доверие и солидарность в обществе (проблематика, разрабатывавшаяся Э. Дюркгеймом, Ф. Теннисом); 2) как регулировать власть и преодолеть чувство эксплуатируемости (К. Маркса и М. Вебера); 3) как придать смысл и легитимность различным формам социальной активности (М. Вебера). Все отцы-основатели подчеркивали, что решение указанных проблем требует создания и поддержания общественных структур, способных эти проблемы нейтрализовать.

Вместе с тем, хотелось бы особое внимание сконцентрировать на тех аспектах существования цивилизации, которые были обозначены отцами-основателями социологии. В экспликации Эзейнштадта было видно, что основная проблематика цивилизации вращается вокруг феномена власти как ее организующего начала.

Уже Вебер отмечал, что легитимность той или иной системы ценностей подкрепляется авторитетом власти. Такой подход кардинальным образом меняет исследовательский ракурс сущности цивилизации. Если для большинства сторонников цивилизационного подхода цивилизация – это, прежде всего, система ценностей, т.е. культурный феномен, то для нас цивилизация – это политическое явление.

Д. Уилкинсон заметил, что понятия «цивилизация» и «город» обычно соотносятся между собой как в словарных определениях, так и в цивилизационной теории. В подтверждение своих идей, Уилкинсон ссылается на Ф. Бэгби, который определял цивилизацию как «культуру, обретаемую в городах», и К. Квигли, который рассматривал города как предпосылку и составляющую часть цивилизации.

По мнению Уилкинсона, в каждом обществе, вошедшем в список «расцветших» или «независимых» цивилизаций, присутствуют города. Вторым критерием цивилизации он считает разделение между внутренним и

внешним, т.е. политико-военным взаимодействием. Цивилизацию следует рассматривать и как городское общество, имеющее и определенную политико-военную историю, как систему городов, предпринимающих военные и дипломатические действия [5].

Г. Чайлд также определял цивилизацию как, прежде всего, городское общество и ввел понятие «урбанистическая революция» для обозначения периода становления первичных цивилизаций в истории человечества. Под влиянием такой концепции термины «цивилизация» и «городское общество» нередко отождествляются [6].

Правда, с такой постановкой проблемы был не согласен Э. Сервис, указывавший на ложность подхода, уравнивающего подъем цивилизации с возникновением государства, которое в свою очередь определяется как орган репрессивного контроля с использованием физической силы. Он считал, что концепция государства как репрессивной силы не дает объяснения возникновению цивилизаций или критерию ее выделения. Кроме того, его исследования не подтвердили широко распространенного сведения цивилизации к уровню урбанизации. Согласно Сервису, исходная и основная причина возникновения и основная функция государства состояли не в том, чтобы защищать господствующие классы от угнетенных, а в том, чтобы вести и организовывать хозяйство. Это была распределительная, а не репрессивная система. Вместе с тем власть защищала себя, в лице правящего слоя, как представителя всего общества [7].

Очевидно, что вопрос происхождения первых городов и государств отсылает нас к проблематике власти и властных отношений в обществе, т.е. к сфере политики.

Выше мы уже отмечали, что власть есть та сила, которая организует социальное пространство и придает ему определенную системную целостность. Такое организованное социальное пространство выступает в истории в виде протогосударств (союзов племен) и государств как форм политической организации общества. Какое бы общество мы не взяли для анализа, оно всегда будет организована в соответствии с определенными отношениями господства и подчинения. В этом проявляется онтологическая универсальность феномена власти.

Несмотря на то, что с ходом исторического процесса протогосударственные образования эволюционировали в государственные, сущность власти как организационной и управленческой силы не изменилась. Для того, чтобы проверить гипотезу о политической сущности цивилизации, необходимо найти в историческом опыте человеческого существования такое государство, которое бы в своих логико-семантических и онтологических границах совпадало и соответствовало бы цивилизации.

Придавая центральное значение собственно цивилизационному устройству общества, основными критериями которого являются состояние морали и религии, и, отводя государству лишь вторичное значение как средству временного сохранения общества в фазе распада и гибели, А. Тойнби по существу разъединял цивилизацию и государство. Согласно

Тойнби, универсальное государство как особый, стоящий над обществом орган возникает уже много позднее, в период «надлома» цивилизации. Универсальное государство, сколь продолжительна ни была бы его жизнь, представляет собой последнюю фазу общества перед его исчезновением, а мираж бессмертия возникает вследствие ошибочного восприятия универсального государства как цели всякого человеческого существования [8, с. 512 – 518, 527 – 530]. Лишь в своем более позднем труде «Человек и мать-земля» Тойнби пришел к выводу, что «уже на самой заре цивилизации государство есть главный инструмент человечества» [9]. Недооценка государства как одного из способов существования цивилизации превращает ее лишь в потенциальное либо эфемерное образование.

Впервые наиболее эксплицитно роль и значение государства для человеческих взаимоотношений выявил М. Вебер. Вебер полагал, что государство, равно как и политические союзы, исторически ему предшествующие, есть отношение господства людей над людьми, опирающееся на легитимное насилие как средство. Таким образом, чтобы оно существовало, люди, находящиеся под господством, должны подчиняться авторитету, на который претендуют те, кто теперь господствует [10, с. 646 – 647].

Историческими аналогами цивилизаций, согласно нашей гипотезе, выступают империи, или универсальные государства. Такого подхода придерживается Эйзенштадт, однако, полагая, что в историческом плане империи представляют собой стадии в развитии наиболее значительных цивилизаций.

В своей работе «Политические системы империи» Эйзенштадт рассматривается лишь один крупный тип политических систем, а именно централизованные бюрократические империи, существовавшие в разные периоды истории. В качестве наиболее значимых примеров таких империй он приводит следующие: 1) империи Древнего Мира (Египетская, Вавилонская, Инкская и Андская); 2) китайская империя от династии Хань до Цинь; 3) различные персидские империи (Сасанидская, Парфянская и Ахеменидская); 4) Римская и Эллинская империи; 5) Византийская империя; 6) несколько древних индийских государств Гуптов, Маурья и Моголов; 7) Арабский халифат, особенно в период от правления Аббасидов и Фатимидов, арабо-мусульманские государства в Средиземноморье, Иран и Оттоманская империя; 8) западноевропейские, центрально-европейские и восточно-европейские государства от падения феодальной системы до века абсолютизма; 9) колониальные империи, т.е. различные политические системы, установленные в неевропейских странах в результате европейской экспансии, колонизации и захвата, особенно Испано-Американская и Французская империи, Британская колониальная империя в Индии.

Конечно, между этими образованиями существуют многие различия в культурных традициях, они разделены в историческом и географическом планах. Тем не менее, с точки зрения сравнительного социологического анализа они принадлежат к одному типу империй [4, Р. 61 – 64, 68, 93 – 94].

Не сложно заметить, что в приведенном Эйзенштадтом списке империй можно найти аналоги цивилизациям, фигурирующим в классических исследовательских списках.

Во всех своих работах Эйзенштадт последовательно раскрывает тезис о том, что классические цивилизации развивались именно в связи с империями как политико-социальными образованиями, выполнявшими определенные функции и нуждавшимся в религиозно-идеологическом дополнении. Это дополнение вырабатывалось в рамках религиозно-идеологической системы как вполне автономного образования, развивавшегося по своим законам.

Тем самым его концепция очевидным образом отличается от той, которую разрабатывал А. Тойнби. «Универсальное государство», рассматривавшееся А. Тойнби как «завершающий этап» эволюции цивилизации и свидетельство ее приближающегося конца, в теоретическом подходе Эйзенштадта фигурирует как вполне функциональный, устойчивый и эволюционирующий компонент.

Характерно, что даже те представители цивилизационного подхода, которые, так или иначе, отрицали политическую сущность феномена цивилизации, все равно были вынуждены при описании эволюции цивилизаций обращаться к политико-организационным формам их существования.

Так, К. Райт полагал, что цивилизация отличается от других уникальным сочетанием фундаментальных ценностей, в которые верят ее носители, и обычно выраженных в конкретной религии. Однако описывая процесс развития цивилизации, он пишет о четырех последовательных стадиях развития цивилизации, одна из которых представлена имперской: 1) героический период выдвижения нового социального идеала, 2) период потрясений и длительных войн, внутренних и внешних, 3) период стабильности и сплочения в мировое государство-империю, 4) период усталости, упадка, потери веры [11].

В своей книге «Цивилизационный процесс» Я. Элиас связал понятие цивилизации с государственной организацией общества, с процессами монополизации и централизации сбора налогов, а также физическим насилием на большой территории. Согласно Элиасу, процесс цивилизации заключается в изменении образа поведения и мыслей людей в некотором определенном направлении. В своем исследовании на основе анализа феодализма Элиас продемонстрировал, каким образом принудительность, формируемая ситуациями соперничества, заставляла какое-то число феодальных лордов вступать в конфликт, как число соперников медленно сужалось и как это вело к монополии одной семьи, а в конце концов, в сочетании с другими механизмами, такими, как процесс накопления капитала и функциональная дифференциация общества, к формированию абсолютистского государства. Эта целостная реорганизация человеческих отношений шла рука об руку с соответствующими изменениями в человеческих манерах, в структуре личности, промежуточным результатом чего и стала форма «цивилизованного» поведения и мировосприятия [12].

Для нас это означает, что достижение обществом состояния цивилизации всегда опосредовано уровнем развития технологий, способных эффективно и целенаправленно преобразовывать и эксплуатировать большое жизненное пространство. Эйзенштадт в этом смысле, безусловно, прав, когда необходимым условием существования империй как воплощений цивилизаций, видит наличие в них мощного административно-бюрократического аппарата, способного поддерживать порядок и управление.

Таким образом, как видно из выше приведенных взглядов философов, представители цивилизационного подхода были вынуждены активно эксплуатировать концепт империи для того, чтобы фиксировать определенный этап в развитии цивилизаций. Такое отождествление не является случайным, оно призвано отразить определенные сущностные характеристики цивилизаций как политического феномена.

Литература:

1. Фукуяма Ф. Конец истории // Геополитика: Хрестоматия и учебно-методические материалы / Сост. В.И. Буренко, А.А. Королев; Ов. За вып. И.С. Хорин, М.М. Мухамеджанов. Ч. I. М.: Изд-во Моск. гуманит. Ун-та, 2005. С. 167 – 193.
2. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций? // Полис. 1994. №1. С. 33 – 48.
3. Eisenstadt S. Sociological Approach to the Comparative Study of Civilizations. Jerusalem, 1982. // Цит. по: Сравнительное изучение цивилизаций: Хрестоматия: Учеб. пособие для студентов вузов / Сост., ред. и вступ. ст. Б.С.Ерасов. М.: Аспект Пресс, 2001. С. 157 – 162.
4. Eisenstadt S.N. Political Systems of Empires. N.Y., 1963. P. 4, 6 – 12, 18 – 22, 61 – 64, 68, 93 – 94.
5. Wilkinson D. Spatio-Temporal Boundaries of African Civilizations Reconsidered // Comparative Civilizations Review. 1995. № 29. P. 31.
6. The International Encyclopedia of Social Sciences. L., 1968. V. 16. P. 220.
7. Service E. The Origins of State and Civilization. NY., 1975. P. XI – XIII.
8. Тойнби А. Постигание истории: Сборник / Пер. с англ. Е.Д. Жаркова. М.: Рольф, 2001.- 640 с.
9. Toynbee A. Mankind and Mother Earth. L, 1978. P. 592.
10. Вебер М. Избранные произведения: Пер. с нем./Сост., общ. ред. и послесл. Ю. Н. Давыдова; Пред. П. П. Гайденко. М.: Прогресс, 1990.—808 с.
11. Wright Q. A Study of War. Chicago, 1942. V. 106 –109, 110 – 111, 117.
12. Элиас Н. Цивилизация как процесс роста рационального самоконтроля человека // О процессе цивилизации: Социогенетические и психогенетические исследования. М.; СПб: Универсальная книга, 2001. // Цит. по: Сравнительное изучение цивилизаций: Хрестоматия: Учеб. пособие для студентов вузов / Сост., ред. и вступ. ст. Б.С.Ерасов. М.: Аспект Пресс, 2001. - С. 107 – 110.