

РОССИЙСКАЯ ЦИВИЛИЗАЦИЯ

Я.Г. ШЕМЯКИН

**Дискурс взаимодействия
и взаимодействие дискурсов:
Россия–Латинская Америка–Запад***

В статье анализируются диалогические потенции различных культур в зависимости от их принадлежности к “классическим” или “пограничным” цивилизациям. Рассматриваются соотношение возможностей диалога в аристотелианской традиции и традиции “кружка каппадокийцев”, значимость диалога в условиях “фронтиризации” современного мира и пути его развития.

Ключевые слова: “классическая” цивилизация, “пограничная” цивилизация, дискурс, диалог.

In article dialogical potentialities of various cultures depending on their accessory to “classical” or “boundary” civilizations are analyzed. The parity of possibilities of dialogue in Aristotelian and Cappadocian circle's traditions, the importance of dialogue in conditions of “frontierization” of the contemporary world, the ways of promoting dialogue are considered.

Keywords: “classical” civilization, “boundary” civilization, discourse, dialogue.

В название данной работы вынесены два словосочетания, включающие принципиально различные оттенки смысла. Это отличие оттенков возникает из неодинакового соотношения концептов “дискурс” и “взаимодействие”. В термине “дискурс взаимодействия” логический упор делается на слове “дискурс”, в термине “взаимодействие дискурсов” – на слове “взаимодействие”. В первом из названных словосочетаний ключевое слово стоит в единственном числе; во втором то же самое слово употреблено во множественном числе, а раз так, то здесь заключена мысль о существовании *нескольких* дискурсов. Причем последние вступают во взаимодействие, а следовательно, существенно отличаются друг от друга.

На мой взгляд, эти терминологические различия могут в большей или меньшей мере отражать специфику той или иной цивилизационной реальности. Выражение “дискурс взаимодействия” более органично выглядит в духовном контексте “классических” цивилизаций, в первую очередь Запада, ибо идея существования одного единственного дискурса (точнее, одного *толкования* дискурса, понимаемого как речь, “логически правильно” выстроенная в определенном социокультурном контексте)

* Работа выполнена при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда (грант № 06-01-02085а).

соответствует доминанте единства как определяющей черте данного цивилизационного типа. Словосочетание “взаимодействие дискурсов” больше соответствует духовной ситуации цивилизационного “пограничья”, поскольку имплицитно заключает в себе мысль о доминанте многообразия (в данном случае – многообразия дискурсов), которая является главной родовой чертой “пограничных” цивилизаций в отличие от “классических” [Шемякин, 2001^а; 2007^б]. Разумеется, подобное противопоставление ни в коем случае нельзя абсолютизировать: речь идет именно об *оттенках* смысла, выявление которых позволяет, на мой взгляд, высветить некоторые новые грани проблемы взаимодействия цивилизаций России и Запада.

* * *

В принципе, как справедливо подчеркивают Г. Гутнер и А. Огурцов, понятие “дискурс” в истории мысли (прежде всего европейской) очень многозначно [Гутнер, Огурцов, 2000, с. 670]. В настоящее время одно из наиболее влиятельных направлений в трактовке дискурса интерпретирует его как “коммуникативное событие” “взаимодействия сознаний” (В. Тюпа), “социокультурный контакт” (Т. ван Дейк) [Тюпа, 2006, с. 36; Дейк, 1989, с. 122]. Лингвисты обычно останавливаются на этом определении. Однако для сравнительного анализа цивилизаций принципиальное значение имеет установленный в ходе исследований [Шемякин, 2001^а, с. 83–97, 126–166, 176–184, 315–326] факт о существовании нескольких типов такого контакта, причем они качественно отличаются друг от друга. Как справедливо отмечает Л. Селмистрайтис, при всем множестве трактовок термина “дискурс” в нем всегда можно выделить две составляющие: “связный текст и его экстралингвистический фон” [Selmistraitis, 2004, р. 30]. Под последним понимаются “личностные и социальные характеристики адресата и адресанта или участников коммуникативного события, знание мира и знание языка теми же участниками коммуникативного события”. Кроме того, “учитывается определенная социальная ситуация” [Ellis, 1992, с. 84].

Структура рациональности в различных цивилизациях

“Связный текст” “связывается” правилами логики. Однако разные культуры отличаются качественно различным подходом к решению ключевых проблем – противоречий человеческого существования [Шемякин, 2001^б]. В связи с этим и логики их отличаются (у далеких друг от друга в духовно-ценностном отношении человеческих общностей *принципиально* отличаются) друг от друга. Между тем, когда речь заходит о дискурсе, учитывается, как правило, только западная логика подхода к миру, в рамках которой доминирует аристотелианская парадигма [Шемякин, 2008; Шемякина, 2008^а; 2008^б]. Точно так же в соответствии с избранным той или иной цивилизацией способом решения коренных экзистенциальных проблем-противоречий отличаются не только логические способы “связывания” текста, но также характер и типы сочетания данного текста и экстралингвистического фона.

В условиях же цивилизационного “пограничья” ситуация чрезвычайно усложняется. Мне неоднократно приходилось отмечать, что “пограничная” действительность предстает как сложнейший узел различных типов взаимодействия разнородных составляющих, в том числе и различных типов рациональности. К примеру, изучение Латинской Америки (которая как “пограничная” цивилизация планетарного масштаба обнаруживает ряд важнейших структурных параллелей с Россией) [Шемякин, 2000; 2001^а] привело меня к выводу о сложносоставном характере “полюса рации” в латиноамериканском духовном космосе. Так, сочетание теологической схоластической составляющей и новоевропейского (эволюционировавшего от картезианского к просвещенческому дискурсу) рационализма сыграло важнейшую роль при формировании духовной основы становящейся латиноамериканской цивилизации [Шемякин, 2007^а]. Одним из основных результатов эволюции новоевропейского рационализма стало

возникновение “формальной рациональности”, в которой, как убедительно показал М. Вебер, наиболее полно проявился “дух капитализма” [Вебер, 1990].

С тем, чтобы актуализировать контекст сравнения, напомним главные ее признаки, выделенные мной на основании обобщения работ Вебера и представителей “веберовского ренессанса”: 1) убеждение в том, что *количественная* характеристика любой вещи (явления, процесса) – это исчерпывающая ее характеристика, при этом никакие качественные определения не имеют значения (“всеобщая калькулируемость”); 2) раз все можно сосчитать, значит все можно *познать*, никаких тайн, недоступных “свету разума” нет и не может быть в принципе (“всеобщая познаваемость”); 3) полностью “просчитанный”, познанный мир *управляем* – во всяком случае, в той его части, которая доступна человеку (“всеобщая управляемость”) [Шемякин, 2007^a, с. 89–90; 2008, с. 133]. Как совершенно справедливо отмечала П. Гайденко, “формальная рациональность” – рациональность как самоцель [Гайденко, 1990, с. 23–24], рации замкнут в данном случае на себя.

Данный тип рациональности, неотделимый от капитализма, наложил, бесспорно, мощный отпечаток на Латинскую Америку и продолжает осуществлять духовную экспансию по сей день. Однако никогда, ни на одном из этапов истории, он не мог подавить полностью иные виды рациональности, присутствующие в духовном космосе латиноамериканской цивилизации. Так, иберокатолическое начало несло в себе совершенно иную разновидность рации. Вебер назвал бы ее “ценностной рациональностью”: здесь ключевое значение придается *качественным* характеристикам объектов действительности, всегда присутствует представление о некоей высшей цели, которая в конечном счете придает смысл формально-рациональным процедурам. Этот тип рациональности не замкнут на себя и потому открыт для создания разнообразных путей и способов коммуникации с противоположным полюсом духовного космоса – верой. Впрочем, следует отметить, что “теологический” рации – лишь один (хотя и наиболее важный) из вариантов иберокатолической “ценностной рациональности”.

Очень сильно, на этапе гегезиса – определяющее влияние иберокатолической “ценностной рациональности” на латиноамериканский дух представляется очевидным. “Полюс рации” являет в регионе к югу от Рио-Гранде-дель-Норте картину постоянного напряженного противоборства и крайне противоречивого взаимодействия данного типа рациональности с “формальной рациональностью” западного происхождения и характера.

Структура рациональной составляющей латиноамериканского духовного космоса предстанет еще более сложной, если исходить из того, что способность к логическому мышлению может проявляться совершенно по-разному, в том числе в формах, весьма далеких от законов аристотелевской формальной логики. На мой взгляд, есть серьезные основания говорить об особом, “мифологическом” типе рациональности, качественно отличном от всех уже рассмотренных, являющем собой неразрывное единство с языческими разновидностями религиозной веры. Несмотря на все успехи, особенно достигнутые в XX в., в деле исследования особенностей мифологического мышления, изучение его именно как особого типа человеческой рациональности, по существу, только начинается. Хотя этот вопрос заслуживает, бесспорно, дальнейшего тщательного изучения, уже имеющиеся данные позволяют мне выдвинуть гипотезу, согласно которой “вес” мифологического типа рациональности прямо пропорционален общему “весу” мифологической составляющей в латиноамериканском духовном космосе.

По моему мнению, результаты осуществленного к настоящему времени многоаспектного сравнительного анализа российской и латиноамериканской цивилизаций позволяют сделать вывод о крайне противоречивом сочетании в российской действительности тех же типов рациональности, что и в Латинской Америке. Так же, как и в регионе к югу от Рио-Гранде-дель-Норте, определяющим в этой противоречивой взаимосвязи является крайне сложное и конфликтное взаимодействие “формальной рациональности” западного происхождения и характера, и “ценностной рациональности”, основанной на православной духовной традиции. Разумеется, “ценностная

рациональность” католического и православного типов существенно отличаются друг от друга. Но в одном (и в главном) они едины и отличаются от “формальной рациональности” Запада: рацио для них – не самоцель, а средство достижения тех или иных ценностей и идеалов.

Одним из самых ярких примеров здесь могут служить русские старообрядцы. Как отмечали А. Карташев, Н. Лосский и другие авторы, в феномене старообрядчества с особой силой и ясностью проявились ключевые особенности русского православного менталитета в целом [Карташев, 1992, с. 19–20; Лосский, 1990, с. 58]. Исследователи старообрядчества констатируют крайне противоречивое сочетание в среде ревнителей “старой веры” иррационалистических и рационалистических тенденций. Причем последние, в силу конкретно-исторических обстоятельств, получили весьма значительное развитие, несмотря на жесткое, даже агрессивное утверждение авторитета традиции [Шахов, 1998, с. 104–105, 164–166; Шемякин, Шемякина, 2006, 100–103; Шемякина, 2008^a; Керов, 2004, с. 180–183]. Следует, однако, подчеркнуть, что при всей значимости рациональных мотиваций у старообрядцев они всегда включены во вполне определенный духовно-ценностный контекст. Рацио рассматривается как средство для решения *вопросов веры*; в интерпретации староверов рациональные практики и процедуры обретают смысл лишь в том случае, если они трактуются как своего рода “инструменты”, помогающие выполнению главной задачи: обеспечить условия для спасения души. Из этого следует, что перед нами в данном случае не формальная, а ценностная рациональность. И в этой своей характеристике старообрядчество также выступает как наиболее яркий выразитель общеправославного взгляда на мир, а именно – свойственного православию в целом общего подхода к проблеме рациональности.

Не следует думать, что импортированная первоначально с Запада “формальная рациональность” – чисто внешнее по отношению к российской цивилизации явление: и среди русских капиталистов (в том числе и в особенности – последнего времени), и среди русских большевиков можно обнаружить носителей этого типа рациональности. Как часть западной цивилизационной традиции “формальная рациональность” сумела укорениться на российской почве. Однако столь же верно и то, что она никогда не могла полностью подавить иные типы рациональности. Это касается в том числе и самого последнего периода отечественной истории, хотя, казалось бы, в наше время на пути экспансии западного принципа “формальной рациональности” вообще не осталось никаких препятствий. Однако реакция безусловного отторжения, наблюдающаяся у значительной части российского общества по отношению к навязанному стране варианту рыночных реформ, равно как и выявленная в ходе социологических исследований иерархия ценностных предпочтений россиян [Россия... 2000; Европа... 2003, с. 44–45, 48–53], свидетельствуют о несомненном сохранении и воспроизведении ценностной рациональности.

Как было показано в ходе фундаментальных цивилизационных исследований, цивилизации России–Евразии и Латинской Америки представляют собой сложнейшие узлы различных типов взаимодействия разнородных традиций. Среди этих традиций наличествует мощная архаическая составляющая, восходящая в российском случае к древнеславянским (а в отдельных случаях – и к общим праиндоевропейским) мифологическим истокам. В этом плане вопрос о выделении и изучении особого, мифологического типа рациональности актуален и для России, где прослеживается наличие вполне живого архаического субстрата, находящегося в крайне сложном соотношении и с современными типами рациональности, и с мировыми религиями (причем не только с христианством различных конфессий, но и с исламом) [Биллингтон, 2001; Власова, 1998; Криничная, 2004].

Следует отметить, что “ценностная рациональность” православного происхождения опирается на мощную духовную традицию. Специфика этой традиции яснее всего проявилась в подходе к решению ключевого для любой цивилизации вопроса о соотношении *универсального и локального* измерений исторического процесса.

Универсальное и локальное в мировосприятии цивилизаций

Надо сказать, что вопрос этот оказался камнем преткновения для философской и теоретической мысли “фаустовской” цивилизации. Несмотря на все ее великие достижения, проблема соотношения общего и особенного, в том числе – универсального и локального в историческом процессе до сих пор не нашла сколько-нибудь удовлетворительного решения. Здесь – основной исток тех кризисных явлений, которые испытывает в том числе и теория цивилизаций. Наиболее ярко этот кризис проявился во французской школе “Анналов” [Цивилизации, 1995, с. 17; Шемякин, 2001^a, с. 17–18]. Западный цивилизационный дискурс явно наталкивается здесь на какие-то внутренние, в нем самом изначально заложенные, пределы. По-моему, эту ситуацию во многом можно объяснить следующим обстоятельством.

Для цивилизационного сознания Запада (как, впрочем, и иных субэкумен – “классических” цивилизаций мирового масштаба) весьма характерна тенденция отождествлять многообразие с единичным, частным, локальным. Исток этой тенденции можно обнаружить в трудах Платона и Аристотеля, ставших основанием формальной логики. Между тем данное понятие имеет еще один важнейший аспект: многообразие в человеческом мире – не только множество отдельных вещей, предметов, явлений, но и огромное разнообразие *проявлений универсального*.

К такому выводу побуждает именно осмысление опыта “пограничных” цивилизаций. Хотя в духовном космосе Запада представлены самые различные, в том числе противоположные, тенденции, в целом для западного дискурса характерно явное преобладание стремления утвердить какой-либо один вид универсализма как *единственно подлинный*. В зависимости от конкретно-исторической ситуации в этой роли мог выступать универсализм христианской веры (в том или ином варианте), универсализм “формальной рациональности”, универсализм прав человека, социалистический универсализм. Данное явление непосредственно связано с тем (едва ли не главным) парадоксом “осевого”, в том числе христианского, мышления, о котором уже шла речь в моих предыдущих работах: тенденцией абсолютизировать свой уникальный духовный опыт как единственно истинный [Шемякин, 2008, с. 134; Айзенштадт, 1991, с. 65–66]. Либеральный плюрализм эпохи “второго осевого времени” также не дал кардинального решения этой проблемы, поскольку универсализм прав человека оказался первоначально глубоко чужд как иным видам универсализма, так и многим особенностям неевропейских цивилизаций. В результате, как свидетельствует опыт последних десятилетий, защита прав человека может обернуться (и не раз оборачивалась) отрицанием прав тех, кто придерживаются ценностных ориентаций, отличных от западных представлений о соотношении личности, общества и власти, основываются на принципиально отличном от западного подходе к решению ключевых проблем человеческого существования и, соответственно, на качественно иной логике.

Постмодернизм, который, казалось бы, декларировал признания любых традиций, вообще отказался от идеи универсального измерения исторического процесса, постулируя реальность существования только особенного (в противовес всеобщему), в том числе – отдельных культур и цивилизаций. Это прямо обусловлено тем, что, по словам современного немецкого философа Г. Рормозера, “постмодерн означает конец возможности мыслить идею единства и всеобщности (тотальности)” [Рормозер, 1991, с. 81].

Исторический опыт человечества вообще и цивилизаций “пограничного” типа в особенности убедительно свидетельствует о том, что претензии любого вида универсализма на монопольное владение истиной безосновательны. Причем, по моему убеждению, особенно ценен опыт “пограничных” цивилизаций планетарного масштаба – России и Латинской Америки, в которых именно этот масштаб обуславливает чрезвычайно высокий уровень многообразия не только частного, отдельного, но и универсального. Действительность цивилизационного “пограничья” предстает в этом

ракурсе как реальность многовекового конфликтного сосуществования различных разновидностей универсализма, основанных на принципиально отличающихся друг от друга подходах к миру и, соответственно, логиках.

Формальная логика и ее альтернативы

Картины мира, в которых фиксируется способ решения коренных экзистенциальных проблем, несовместимы в различных разновидностях универсализма. Их вообще невозможно совместить в рамках формальной логики, логики Аристотеля. Здесь настоятельно необходим какой-то иной подход. И самое интересное, что такой подход однажды уже был выработан. По-видимому, совсем не случайно, что это произошло в ареале одного из первых цивилизационных “пограничій” в мировой истории – в ранней Византии, где в IV в. представители так называемого “кружка каппадокийцев” (Василий Великий, Григорий Нисский, Григорий Богослов, он же Григорий Назианзин) выдвинули концепцию, которая, по моему убеждению, может стать основой решения проблем соотношения общего и отдельного, универсального и локального. Речь идет об определенной трактовке соотношения лиц Св. Троицы. Отвергнув мысль об абсолютной несовместимости Бога и Человека, противопоставляемых как принципиально различные сущности многими еретическими течениями в духе античной формальной логики, каппадокийцы нашли другие способы соотношений: единосущность, равночестность (то есть признание полного равенства всех трех лиц Троицы), неслиянность (признание полноценного существования каждого из лиц как неповторимого, не сводимого к двум другим), нераздельность (наличие общей глубинной основы, единства, цементирующего многообразие) [Григорий Нисский, 2001; Флоровский, 1992].

Как совершенно справедливо отметил Г. Померанц, перед нами главные категории особого типа мышления, преодолевающего формальную логику, которое он характеризует как “тринитарное”, “иконологическое” или “ипостасное” (в данном случае это синонимы). Основная черта этого типа мышления – “выход за рамки жестких отношений тождества и различия, текучая системность, в которой $A \neq A = \infty = B \neq B$ ”. Если оставаться в рамках формального понимания логики в духе закона противоречия (он же закон тождества), то, по словам Померанца, “две системы, каждая по отдельности разумная, внутренне логичная, предсказуемая, могут быть взаимно абсурдны”. Однако “абсурд не есть отсутствие смысла. Это знак смысла, вышедшего за рамки закона тождества. Все, что движется, абсурдно – это хорошо понимали элеаты. Закон тождества останавливает движение, чтобы разуму удобнее было разобраться в остановившихся предметах, но эта остановка – мысленная. На самом деле предметы движутся. $A \neq A = B \dots$ Абсурдность исчезает, когда мы выходим за рамки аристотелевской логики, геометрической, евклидовой логики, где непременно $A = A \neq B$ ”. Подобный выход означает одновременно переход к иному типу логики. В качестве примера Померанц приводит индийскую логику, в которой “нет закона исключенного третьего (доводящего закон тождества до абсолютной незыблемости)” [Померанц, 1995, с. 332–334]. Как следует из всего хода рассуждений Померанца, другим примером иного типа логики является “тринитарная” (она же “ипостасная” или “иконологическая”).

Из приведенных только что высказываний Померанца хотелось бы особо выделить одну мысль: “Все, что движется, абсурдно” [Померанц, 1995, с. 334]. Движение здесь определенно понимается в широком смысле – как изменение любого рода. И в таком случае “движутся” не только “предметы”, но и люди, и человеческие коллективы, и культуры. А в цивилизационном “пограничье”, где сталкиваются противоположные по своей направленности цивилизационные потоки, соответствующие прежде всего “западному” и “восточному” модусам существования *homo sapiens*, движение вообще приобретает турбулентный характер. И эта зона повышенной социокультурной турбулентности в наименьшей степени соответствует логике закона “исключенного третьего”.

Очень важной в контексте рассматриваемой темы представляется следующая мысль Померанца: “Закон тождества совсем не безобиден. Напишем его немного подробнее – и тогда на первое место выступит разорванность, замыкание в себе ($A = A$) и отчуждение от другого: $A = A \neq B \neq C \dots \neq N \dots \neq \infty$ ” [Померанц, 1995, с. 335]. Подобный тип логики, в сущности, блокирует диалог: “...мешает диалогу не верность традиции Евангелия, а логика Аристотеля, закон тождества ($A = A$) и нетождества ($A \neq B$). По этим законам Запад есть Запад и Восток есть Восток, и они никогда не сойдутся. Россия есть Россия и т.п. По этим законам каждая религия несовместима с другой и только одна истинна, остальные ложны”. Преодоление подобного типа мышления – обязательная предпосылка реального диалога. И Померанц предлагает решить эту задачу, придав сформулированным каппадокийцами категориям “тринитарного” мышления общий характер и “подумать о разных религиях и разных культурах как о единосущных, равночестных и неслиянных-нераздельных” [Померанц, 1996, с. 152–153]. По-моему, он совершенно прав, утверждая, что “в этих категориях можно мыслить не только единство Бога и человека, но и единство разных вер и культур, не стирая их логически несовместимых различий...” [Померанц, 1995, с. 563].

Главное открытие ранневизантийской мысли – категории “тринитарного” мышления во многих отношениях остались невостребованными, “замороженными в текст” [Померанц, 1995, с. 563]. Тем не менее каппадокийцы очень существенно воздействовали на последующую византийскую традицию. Именно с этим воздействием было связано то признание ценности многообразия в цивилизационной системе, которое, как убедительно показал швейцарский ученый Э. Холенштайн, стало едва ли не главным духовным достижением Византии, воспринятым впоследствии российской цивилизацией (впрочем, наряду с иными, в том числе и прямо противоречащими данной тенденции, составляющими византийского наследия) [Холенштайн, 1999; Шемякин, Шемякина, 2004; Шемякин, 2009].

Причем особо следует выделить ту разновидность восточно-христианской традиции, которую представляли первоучители славян в христианской вере и создатели славянской письменности Кирилл и Мефодий. Исследования последних лет убедительно свидетельствуют о ее существенном отличии от византийской ортодоксии прежде всего в том, что касается утверждения основополагающей для кирилло-мефодиевской традиции идеи равноправия всех народов в делах веры, способности любого из них приобщиться к Божьей благодати и, соответственно, отрицания любых претензий на исключительность, на “особо доверительные” отношения с Божественным Абсолютом какаго-либо одного народа [Мильков, 1997; Громов, Мильков, 1998; Шемякин, Шемякина, 2004]. Это означало особую акцентировку ценности многообразия, в данном случае – многообразия человеческих ответов на Божественное вопрошание. Кирилло-мефодиевская традиция очень ярко проявила себя на российской почве, сыграв решающую роль на этапе первичной христианизации Руси, оказав существенное воздействие на процесс формирования духовной основы российской цивилизации. Особого упоминания заслуживает в этом плане знаменитое “Слово о законе и благодати” митрополита Илариона [Иларион, 1992].

Разумеется, сказанное не следует понимать в том смысле, что концепция соотношения лиц Св. Троицы, сформулированная каппадокийцами, непосредственно использовалась для обоснования ценности культурного и языкового многообразия представителями византийской традиции. Жесткий духовный диктат официальной церкви исключал возможность подобного свободомыслия. Именно догматизм господствующего мистико-аскетического направления “заморозил” открытия каппадокийцев. И тем не менее эти открытия оказали пусть и не прямое, но очень сильное косвенное воздействие на сам способ мышления ромеев, особенно в том, что касается вопроса о соотношении универсального и локального измерений бытия.

Как известно, с точки зрения семиотики, любая культура может быть представлена как текст. Соответственно, созданная ею картина мира необходимым образом предполагает определенный способ логического связывания текста. То есть, иными словами, – дискурс. В этом плане категории тринитарного мышления, будучи спроецированы на социокультурную сферу и предполагая, соответственно, “равночестность” и “неслиянность” различных культур, имплицитно заключают в себе идею многообразия качественно отличающихся друг от друга и сущностно равноценных дискурсов. В этом плане “тринитарное” мышление создало предпосылки для постепенного развертывания долгого и во многом мучительного процесса осознания реальности подобного многообразия как отличительной черты цивилизационной “пограничности”, в том числе и прежде всего российской, учитывая прямое наследование Россией византийской традиции.

В контексте данной работы особый интерес представляет вывод, явившийся результатом многоаспектного сравнительного исследования мною цивилизаций России, Латинской Америки, Испании и Запада. Если сопоставить то понимание соотношения общего и особенного, которое было выработано Василием Великим, Григорием Нисским, Григорием Назианзином и их единомышленниками с концепциями (в том числе и сугубо светскими), которые выдвигались по аналогичному поводу мыслителями России, Испании и Латинской Америки (если исключить антиуниверсалистские тенденции), то станет очевидно, что творческий поиск велся данными мыслителями в основном в том же направлении, в котором работали ранневизантийские авторы [Шемякин, 2001^а]. В свете изложенного выше подобный поиск определенно был связан со стремлением осмыслить ситуацию реального взаимодействия разнообразных дискурсов, являвшихся выражением различных культурных традиций.

Вера и рацио в различных цивилизациях

Следует особо подчеркнуть, что предпосылкой выработки “тринитарной” логики стал высочайший уровень развития абстрактного мышления. Как справедливо отмечал Померанц, “Троица – итог эллинской духовной культуры, сохраняющей известное участие разума, умозрения в созерцании духовных тайн” [Померанц, 1995, с. 333]. Потребовались долгие века головоломной работы самых блестящих мыслителей поздней античности, чтобы выработать парадоксальные представления о Боге, едином в трех лицах, которые еднотелны, равночестны, неслиянны и нераздельны. Степень этой парадоксальности была столь велика, что воспринять центральный символ христианства, заключающий в себе новую логику, оказалось делом чрезвычайно сложным даже для “осевых” народов Восточного Средиземноморья – эллинов и иудеев, несмотря на мощную традицию отвлеченной мысли у тех и у других, проявившуюся в совершенно разных формах. Вспомним первое послание апостола Павла к коринфянам: “Иудеи требуют чудес и Еллины ищут мудрости; а мы проповедуем Христа распятого, для Иудеев соблазн, а для Еллинов безумие” (I Кор. I, 22–23).

Творчество каппадокийцев – едва ли не самый яркий пример творческого синтеза античной философской традиции и христианства. Обратим в этой связи внимание на следующее обстоятельство: новый тип логики был создан представителями религиозно-философской мысли, для которых вера и разум были неразделимы.

Это не случайно. Вера и рацио – две главные формы самовыражения человеческого духа, познания и шире – духовно-практического освоения мира человеком. Это – два полюса его духовного космоса, образующие дуальную (бинарную) оппозицию, которая являет собой, по всей видимости, одну из первооснов человеческой культуры. Иными словами, отношение веры и рацио – отношение противоречия, стороны которого качественно различны, отрицают друг друга и одновременно неотделимы друг от друга. «Собственно, проблематика у этих обеих сфер человеческого духа общая: че-

ловек, мир, Бог, – отмечает Е. Рашковский. – Но обе эти сферы – в принципе, только в принципе! – взаимно неразменны в характере своих методов и акцентировок. Разумеется, в повседневном опыте, в повседневных исканиях эта их неразменность не может быть прослежена четко. Строясь на переживании, осмыслении и обобщении подчас одних и тех же данных Бытия, они нередко сращены друг с другом, как бы “вдвинуты” и “вживлены” друг в друга, соприсутствуют друг в друге: познание включает в себя моменты веры (ибо не может проанализировать весь комплекс своих предпосылок), вера так или иначе включает в себя наблюдательные и познавательные процессы и некоторую часть их результатов. Знаки и следы бытия провоцируют и питают и сознание, и веру». Вместе с тем отношение между ними – “мучительная коллизия”. “Итак, перед нами два неразменных, но воистину нераздельных и неслиянных модуса внутреннего, а вместе с ним – и коммуникативного опыта человека: модуса осмысления и модуса благоговения... любой пристальный анализ индивидуального и коммуникативного опыта людей, любой пристальный анализ достижений и срывов их духовной истории дает нам возможность понять, что нельзя глубоко уверовать, не мысля... как невозможно глубоко познавать не благоговей” [Рашковский, 2008, с. 30].

В этой связи следует уточнить: отношение веры и *рацио* не есть противоречие веры и *разума*: ведь в переживании и тем более в попытках осмысления веры человек проявляет себя именно как разумное существо. Противоречие *веры и рацио* не следует также трактовать как противоречие *веры и знания*; вера неотделима от знания, хотя и особого типа: целостного знания о мире, полученного внелогическим путем. Рацио же представляет принципиально иной, логический, собственно дискурсивный тип знания. Характер соотношения веры и *рацио* создает саму призму восприятия человеком себя и мира. Взгляд через эту призму обуславливает специфику подхода к решению ключевых проблем – противоречий человеческого существования.

Попытка обобщить весь колоссальный опыт человеческих исканий, по моему мнению, необходимым образом приводит к выводу: противоречие веры и *рацио* – источник развития человеческого духа. В этой связи решающее значение приобретает вопрос о характере соотношения сторон данного противоречия. Если одна из них подавляет другую, само противоречие становится слабо выраженным, так сказать, “свертывается”, источник развития либо вообще “пересыхает”, либо творческий напор существенно ослабляется, что означает деграцию духовной сферы в целом. Нормальное функционирование цивилизационной системы предполагает, по всей видимости, некий оптимум соотношения веры и *рацио*, определенное равновесие между ними, которое лежит в основе онтологического равновесия в целом. Если же имеет место однозначное доминирование одной из сторон, то равновесие полюсов неизбежно нарушается.

Вера и *рацио* – альтернативные пути познания и освоения мира человеческим духом. Однако если использовать гегелевский термин, их противоречие имеет общее основание, наличие которого как раз и делает возможным его разрешение. Это общее основание – не что иное, как *знание* о мире и о себе (хотя и разных типов). Названное противоречие может разрешаться по-разному, но это никогда не означает исчезновения в новом качестве ни веры, ни *рацио*; разрешение противоречия означает в данном случае каждый раз новое соотношение между его сторонами, причем и та и другая сохраняются, хотя и в измененном виде. Соответственно, сохраняется и дуальная оппозиция веры и *рацио*. Без нее человеческая культура вообще, по-видимому, не может функционировать. Попытка полностью подавить один из полюсов приводит либо к полному краху социокультурной системы, либо (если подобная система сохраняет в той или иной мере жизнеспособность) к замене одних разновидностей веры или *рацио* другими. Одной из самых ярких иллюстраций здесь может быть попытка заменить веру мировых религий светской верой в земные реалии (партию, вождя, коммунизм, советскую власть) в советский период нашей истории [Шемякин, 2001⁶, с. 153–156; 2001^а, с. 262–268].

Так или иначе, в реальном цивилизационном процессе рации существует только в рамках противоречивого единства с верой; рассматривать их изолированно друг от друга можно, только абстрагируясь от реальности. Если учесть это обстоятельство, проблема дискурса получает новое измерение: ее невозможно рассмотреть сколько-нибудь полно, не затрагивая вопрос о соотношении рации и веры. Во всяком случае, если речь идет о конкретно-исторических разновидностях дискурса. Характер данного соотношения оказывает на тот или иной дискурс самое непосредственное, по сути дела, решающее влияние. Между тем по этому параметру (соотношение веры и рации) прослеживается очень существенное различие между западной “субэкуменой” и цивилизационным “пограничьем”, в том числе российским.

На Западе в XVII–XVIII вв. по мере эволюции новоевропейского рационализма от картезианства к просвещенческому дискурсу происходило все большее обострение противоречий между верой и рации. Для Декарта и его последователей (как и для подавляющего большинства иных создателей новоевропейской науки) Бог выступал не только как предмет веры, но и как важнейший объяснительный принцип их научных программ; человек же как носитель “Божественного света разума” в качестве малого творца был поставлен в центр мира рядом с Богом [Гайденко, 1987, с. 139–200].

В эпоху Просвещения положение меняется кардинально: Бог отодвигается на задний план либо вообще устраняется (у атеистов), человек же остается в центре мира в полном одиночестве. Возможности человеческого разума абсолютизируются, тенденция к самообожествлению человека, наметившаяся еще в эпоху Возрождения, достигает максимума. Тенденция эта совершенно несовместима с восходящей к “осевому времени” идеей Божественного Абсолюта и, следовательно, с верой мировых религий, в том числе и всех разновидностей христианства. Расхождение полюсов веры и рации достигает максимума, отношение между ними приобретает в эпоху Просвещения на Западе ярко выраженные черты антагонизма. При этом наблюдается резкое нарушение онтологического равновесия в связи с очевидной гипертрофией полюса рации, который подавляет полюс веры. Причем в Западной Европе (а впоследствии и в Северной Америке) намечается отчетливая тенденция к “разведению” полюсов веры и рации по разным типам личности; совмещение их в рамках одной индивидуальности для “фаустовской” цивилизации (по крайней мере, с конца XVIII в.) – крайне редкое явление.

В XIX–XX вв. антагонизм веры и рации проявился в Западной субэкумене в полную силу, что стало одним из важнейших факторов глубокого кризиса, постигшего “фаустовский” дух в XX в. – кризиса потери смысла существования [Шемякин, 2003, с. 243–429]. Только что закончившееся столетие отмечено постоянными напряженными поисками выхода из этого кризиса. Одной из последних по времени попыток такого рода стал западный постмодернизм. На первый взгляд, может показаться, что в основе его лежит именно отказ от одностороннего доминирования полюса рации. Достаточно вспомнить филиппики мэтров постмодерна против “логоцентризма”, яростное отрицание ими рационалистической европейской традиции¹.

Но если внимательно проанализировать характер их дискурса, нашим глазам предстанет совсем иная картина. В сущности, весь этот дискурс представляет собой не что иное, как проявление абсолютистских претензий все того же западного рации, который монополизирует всю духовную сферу, в том числе и право на собственное тотальное самоотрицание. Собственная позиция (то есть определенное *знание* о мире) утверждается здесь как единственно возможная, то есть имеет место все та же абсолютизация полюса рации, которая проявляется даже в его самоотрицании. Причем полюс веры полностью подавлен, несмотря на формальное признание права на существование, казалось бы, любых духовно-религиозных традиций. Впрочем, подобное признание – проявление отнюдь не терпимости или тем более готовности к диалогу,

¹ Всесторонний анализ идеологии и шире – социокультурного содержания постмодерна см. в [Рашковский, 1999].

а совсем другого качества: полного аксиологического равнодушия [Un debate... 1991, p. 90–91; Шемякин, 2001^a, с. 49–50]. Даже, казалось бы, отрицая себя, западный рации замкнут на себя, в сущности, ничего кроме себя в мире не замечает.

Как свидетельствуют результаты проведенных исследований [Шемякин, 2007^a; Шемякин, Шемякина, 2007], в цивилизационном “пограничье”, в особенности в пограничных цивилизациях планетарного масштаба – России и Латинской Америке, наблюдается совсем другая картина. Здесь было дано принципиально иное решение вопроса о соотношении веры и рации на личностном уровне развертывания цивилизационного процесса. Западная тенденция “разведения” полюсов веры и рации по разным типам личности оказалась совершенно не характерна ни для латиноамериканской, ни для российской цивилизаций. Напротив, им свойственно отчетливо выраженное стремление к сведению полюсов веры и рации в рамках одной и той же творческой личности; тенденция рассматривать подобную личность как единственно возможную основу для разрешения их противоречия. Исторические условия цивилизационного “пограничья” вызвали к жизни особую разновидность творческой индивидуальности, способную решать задачи повышенного уровня сложности. Речь идет о *синкретическом типе* творческой личности, совмещавшей в одном лице мыслителя (во многих случаях – в том числе и религиозного), общественного деятеля, литератора и ученого. Стремление “вместить” в себя веру и рацию в качестве противоположных и в то же время неразрывно связанных полюсов единого внутреннего мира – одна из определяющих ее черт. Подобное стремление вызывалось необходимостью концентрации всех духовных сил (в какой бы форме они себя ни проявляли). Такого рода необходимость, в свою очередь, была обусловлена несколькими факторами.

Во-первых, условиями генезиса: и в Латинской Америке, и в России цивилизация рождалась, преодолевая мощную разрушительную, энтропийную тенденцию, проявившую себя в прямом враждебном противостоянии столкнувшихся культур, стремлении полностью “стереть” идентичность другого участника контакта. Правда, в латиноамериканском случае ситуация в целом оказалась гораздо более “травматичной”: мера насилия и степень разрушения автохтонных индейских культур были здесь значительно выше, чем в случае с утверждением на Руси восточного христианства византийского происхождения. Нужно, однако, подчеркнуть, что данное отличие не следует абсолютизировать: первоначальный этап формирования новой цивилизационной общности в пределах Киевской Руси также был связан с “антитезой вер” [Аничков, 1914, с. XXXIII] – драматическим столкновением качественно различных духовно-ценностных систем славянского язычества и восточного христианства византийского корня. Эта ситуация (хотя и в меньшей мере, чем столкновение миров в Новом Свете в эпоху конквисты) также побуждала к концентрации всех потенциалов духа.

Второй важнейший фактор, действовавший в этом направлении, – сам характер цивилизации. Как в российском, так и в латиноамериканском случае, речь идет о “пограничных” цивилизациях планетарного масштаба, одна из главных отличительных черт которых – качественно иная, гораздо более значительная, чем в “классических” цивилизациях Запада и Востока, роль природного фактора в цивилизационной системе [Шемякин, 2001^a, с. 193–204]. Природные стихии как внутри, так и вне человека проявляют себя и в российском, и в латиноамериканском “пограничье” с такой силой, что духовное ядро цивилизации постоянно балансирует на грани распада. Как-то уравновесить действие этих стихий, избежав тем самым подобного распада, было возможно только при условии мобилизации всех духовных сил, в каких бы формах они себя ни проявляли.

Наконец, третий фактор в рассматриваемом ряду – неоднородность и, соответственно, крайне сложная структура каждого из полюсов бинарной оппозиции веры и рации. Собственно, эта тема уже затрагивалась выше. Несмотря на, казалось бы, полное доминирование официальной церкви (католической в одном случае, православной – в другом) на протяжении ряда веков, конкретные цивилизационные исследования выявляют картину противоречивого сосуществования и сложнейшего

взаимодействия на всем протяжении истории как России, так и Латинской Америки, во-первых, христианства и разнообразных языческо-мифологических традиций; во-вторых (это уже в основном в XX в., в большей мере – в Латинской Америке, чем в России), различных христианских конфессий [Аничков, 1914; Криничная, 2004; Биллингтон, 2001; Древняя...1997; Громов, Мильков, 1998; Шемякин, 2001^a, с. 83–108, 127–135, 233–246; Шемякин, Шемякина, 2004; 2007]².

Что же касается неоднородности и сложности структуры полюса рацио, то этот сюжет рассматривался достаточно подробно. Повторю лишь, чтобы не терять нить изложения: конфликтное сочетание разных типов рациональности, прежде всего – “формальной” рациональности западного типа и “ценностной” рациональности, опирающейся на местное духовное наследие (в одном случае на католическую, в другом – на православную традицию), представляет собой инвариант цивилизационного процесса как в России, так и в Латинской Америке.

Сложносоставной характер полюсов веры и рацио был, несомненно, обусловлен типичной для цивилизационного “пограничья” доминантой многообразия. Абсолютное преобладание какой-либо одной разновидности рацио или веры на одном из полюсов неизбежно привело бы к распаду их “связки” и, соответственно, к распаду синкретического типа творческой личности. Собственно, сама эта “связка”, устойчивая тенденция к сведению в рамках одной индивидуальности веры и рацио могла сформироваться, по-видимому, именно в силу преобладания многообразия над единством уже на этапе генезиса обеих “пограничных” цивилизаций планетарного масштаба. Впоследствии данная тенденция стала инвариантным фактором воздействия на носителей и российского, и латиноамериканского цивилизационного сознания, закрепляя, в свою очередь, доминанту многообразия.

В этой связи следует отметить, что сложность и неоднородность каждого из полюсов рассматриваемой дуальной оппозиции взаимно обуславливали и стимулировали друг друга. То есть, иными словами, разнородность полюса рацио поддерживалась и усиливалась сложным характером полюса веры и наоборот. Как уже было показано, подобная разнородность предполагает именно взаимодействие многообразных дискурсов. Соответственно, противоречивое единство различных составляющих на полюсе веры поддерживало такое взаимодействие и усиливало его интенсивность.

В свете сказанного духовный “хаокосмос” (В. Ильин) цивилизационного “пограничья”, в том числе российского, может быть представлен – в определенном ракурсе – как “взаимодействие дискурсов” различного происхождения и характера, причем типы этого взаимодействия также принципиально различны и являют собой чрезвычайно запутанный узел.

Дискурс противостояния и дискурс-диалог

По-видимому, не требует дополнительных комментариев (и тем более доказательств) мысль о том, что на протяжении последних трех с лишним веков инициатива в процессе взаимодействия дискурсов принадлежала западному дискурсу, который проявлял себя, как и западная традиция в целом, на двух уровнях: как внешняя по отношению к России сила и (начиная, по крайней мере, с XVIII в.) как неразрывная составная часть самой российской традиции. В это связи очень важно учитывать проявившуюся в XX в. противоречивость в западном толковании понятия “дискурс”, на которую вполне справедливо указывают Гутнер и Огурцов: “Неоднозначность трактовки дискурса в философии XX в. выражается в том, что под ним понимается монологически развиваемая языково-речевая конструкция, например, речь или текст. Вместе с тем нередко под дискурсом понимается последовательность совершаемых в языке коммуникативных актов. Такой последовательностью может быть разговор,

²См. также материалы конференции “Культурная и религиозная динамика эпохи постмодерна: опыт Латинской Америки и России” в журнале “Латинская Америка” (2009, № 1).

диалог, письменные тексты, содержащие взаимные ссылки и посвященные общей тематике и т.п.” [Гутнер, Огурцов, 2000, с. 671].

В философии постмодернизма дискурс развертывается в соответствии со строгими закономерностями, действие которых исключает какие-либо альтернативы, а следовательно – и возможность для человека как-то воздействовать на этот процесс. Так, у М. Фуко “все гуманитарное знание мыслится... как археологический анализ дискурсивных практик, коренящихся не в субъекте познания или деятельности, а в анонимной воле к знанию, систематически формирующей объекты, о которых эти дискурсы говорят” [Гутнер, Огурцов, с. 671]. По словам Рашковского, Фуко “менее всего озабочен предметом и человеческим деятелем научного исследования. Предмет и человек – лишь вещи (*les choses*), отношения между которыми не просто опосредуются структурами языка и знакообмена, но и определяются первичностью этих структур”. Постмодернистское течение “бескомпромиссно признало идею, что не договорные отношения лежат в основе человеческой реальности, но самодовлеющие структуры социальности, подсознания, языка” [Рашковский, 1999, с. 35, 31] (см. также [O’Neill, 1995, p. 1–9]).

Согласно принципам постмодернизма, мир “нашему сознанию, строго говоря, не дан. А если и дан, – то только в знаках, сочетающихся с властными или эротическими импульсами нашего подсознания. Стало быть, речь не столько о мире, сколько о процедурах его прочтения” [Рашковский, 1999, с. 49]. А процедуры, в свою очередь, развертываются в соответствии с “железным” порядком, определяемым надличностными по своему характеру структурами...

В этом смысле можно сказать, что дискурс в постмодернистском понимании предстает как монолог языка, выступающего в любом случае как надличностная структура, определяющая все основные параметры существования конкретных живых индивидов. Фактически здесь утверждается мысль о том, что человек как социальное существо сводим к этой структуре. Тем самым постмодерн означал разрыв с традицией первого “осевого времени”, утверждавшей именно несводимость человека к какому бы то ни было надличностным структурам. Существование подобного “несводимого остатка” прямо обуславливалось идеей сопричастности каждого человеческого существа Божественному Абсолюту – нетленной духовной сердцевине бытия. Что же касается “мэтров” постмодерна, то для них «проблема субъекта научного исследования, а вслед за нею и проблема человеческой личности есть лишь дань скоропреходящим и исторически нестойким лингво-социопсихологическим условиям посткартезианской Европы; проблема человека – лишь одна из функций этих частно-исторических условий, и нет ничего предосудительного в том, что за ницшеанским постулатом “смерти Бога”, мы берем на себя смелость постулировать и смерть человека» [Рашковский, 1999, с. 35]. В итоге, по словам Фуко, человек как проблема познания “исчезает, как исчезает лицо, начертанное на прибрежном песке” [Фуко, 1977, с. 487].

Постмодернистское понимание дискурса явно преобладало (по крайней мере, было наиболее влиятельным) в западной мысли последней трети XX в. Вместе с тем получило развитие и другое направление, сторонники которого делали основной упор на коммуникативную природу дискурса, представавшего в их интерпретации как диалог. В целом картина характеризуется противоречивым сосуществованием этих тенденций, причем в некоторых случаях можно проследить одновременное присутствие обеих в работах одного и того же автора.

Противоречие двух качественно различных пониманий дискурса – конкретное проявление одного из главных противоречий “модерн-проекта” в целом. Ш. Айзенштадт определил его, как противоречие 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 [Eisenstadt, 2001] (см. также [Россия... 2003, с. 203–204]).

В свете сказанного понятие “дискурс взаимодействия” может раскрываться по-разному в зависимости от того, о каком типе взаимодействия идет речь. Собственно, в

рамках аристотелианской парадигмы дискурс понимается как взаимодействие, однако в данном случае одна из его сторон доминирует; способность же другой стороны быть его участником признается лишь в той мере, в какой та или иная западная традиция способна воспроизвести, повторить вслед за европейскими учителями западный способ “связывания текста”. Фактически – это монолог “логически правильной” (по Аристотелю) речи. “Дискурс взаимодействия” предстает в данном случае как “дискурс доминирования”, а поскольку в реальной действительности “логически правильной” связной речи противостоит человеческая и языковая реальность, не подчиняющаяся ее правилам, он являет собой еще и дискурс противостояния.

Здесь прослеживается глубинная архаическая основа подобного взгляда на мир, восходящая к возникшему в первобытности социально-психологическому комплексу “они и мы”: только “мы”, представители данной общины, настоящие люди, в то время как “они”, все остальные, – либо вообще нелюди, либо не вполне люди, либо (это уже на цивилизационной стадии) – люди “второго сорта” [Поршнева, 1971; 1979]. Причем главный признак “настоящих людей” – “правильная” речь, то есть речь представителей данной общины; главный же признак “нечеловечности” или “второсортности” – неспособность “правильно” говорить.

Следует подчеркнуть, что речь идет в данном случае об универсальном явлении, которое можно проследить практически повсюду в мире. Упомяну лишь один, наиболее близкий и, пожалуй, самый известный пример, попавший на страницы университетского учебника по отечественной истории. Как отмечает один из его основных авторов, член-корреспондент РАН Б. Флоря, термин “славяне” первоначально звучал как “словене” – от “слово” – говорящие на понятном языке, в отличие от “немцев...” [История... 2006, с. 38], то есть тех, кто не знают “правильной речи” – этим термином первоначально обозначались на Руси все иностранцы.

Запад здесь, конечно же, тоже не исключение: проявления “западоцентризма”, о которых шла речь, – лишь наиболее рафинированный современный вариант древней тенденции. В этом плане следует отметить, что и у российской стороны на протяжении всей отечественной истории обнаруживалась ярко выраженная склонность к тому, чтобы трактовать дискурс взаимодействия с Западом как “дискурс противостояния”. Причем с резким усилением начиная с XVIII в. “фаустовского” интеллектуального воздействия на все направления русской мысли, в том числе и антизападнические, русские националисты и содержательно, и стилистически все более напоминали типичных представителей аристотелианской парадигмы в западной интеллектуальной традиции. Менялись только знаки – Россия у националистов выступает как воплощение и бастион подлинности во всех смыслах, включая языковой; Запад же являет собой картину зеркально противоположную.

Одним из последних и наиболее ярких примеров подобной трансформации “аристотелианской парадигмы” на отечественной почве могут служить выступления националистов в интернет-дискуссии, проводившейся фондами “Либеральная миссия” и “Общественное мнение” [Западники... 2003]. Надо сказать, что выступления либералов в упомянутой дискуссии (за единственным, пожалуй, исключением Померанца) по способу мышления ничем не отличались от их оппонентов – с той лишь разницей, что это была не косвенная, как у ревнителей российской самобытности, а прямая реплика аристотелианского дискурса, который в обоих случаях выступает однозначно как дискурс “противостояния”.

Если брать картину в целом, то можно сказать, по-видимому, что словосочетание “дискурс взаимодействия” в большей мере может быть отнесено к сфере контакта России и Запада как внешних по отношению друг к другу реальностей. Выражение же “взаимодействие дискурсов” в большей степени характеризует внутрицивилизационную реальность российского “пограничья”. Однако слишком жесткое, абстрактное противопоставление было бы здесь неуместно: во-первых, потому, что четко прослеживается, как я постарался показать в предыдущих работах, линия западной мысли, представители которой стремятся преодолеть “аристотелианскую” монологичность и

понять российскую действительность, исходя из ее собственной логики, а следовательно – в том числе и как “взаимодействие дискурсов”. Во-вторых, потому, что в самой российской традиции очень сильно проявилась тенденция к монологической замкнутости разных типов дискурса. И в этом случае “взаимодействие дискурсов” превращается в столкновение монологов. Классический пример реализации именно этого сценария – столкновение радикальных версий западничества и антизападничества в духовном пространстве российского “хаокосмоса”. (Выражение “столкновение монологов” можно заменить синонимом: “взаимодействие дискурсов противостояния”, каждый из которых претендует на то, чтобы выступать как единственно подлинный и стремится исключить, заставить замолчать остальные.)

Померанц писал, что в силу очень высокой степени своего социокультурного многообразия Россия “обречена на диалог” различных культурных начал и в этом ее историческая задача “подобна вселенской” [Померанц, 1996, с. 152]. Однако “диалог различных культурных начал” – лишь одна из альтернатив развертывания цивилизационного процесса в России – Евразии, которой противостоит разрушительная по своей сути тенденция “столкновения монологов”. Диалог – позитивная альтернатива цивилизационного развития, и ее реализация в каждой новой “точке бифуркации” на историческом пути России требует той самой мобилизации всех духовных сил, о которой говорилось выше. А следовательно – каждый раз новой формы компромисса веры и разума и новой формы соединения их в творческой личности, которая представляет собой живое, пульсирующее *ядро цивилизации*. Как следует из вышеизложенного, реализация этих задач необходимым образом предполагает именно взаимодействие дискурсов, преодолевающих монологическую замкнутость, как преобладающий тип функционирования всей дискурсивной сферы.

Предпосылки диалога западной и российской традиций

В свете этих соображений принципиальное значение приобретает поиск и анализ предпосылок, способствующих реализации подобного типа “взаимодействия дискурсов”. В [Шемякин, 2009] уже перечислялись (предельно кратко) факторы формирования первичной, исходной предпосылки такого рода – создания единого семантического поля взаимодействия российской и западной традиций. Первым из этих факторов было названо индоевропейское наследие – общность основ языка, заключающего в себе в концентрированном виде духовный опыт тысячелетий и, соответственно, общий тезаурус мифологических образов – символов.

Лингвистический фактор представляется в определенном смысле основополагающим, учитывая особенности языка, “характеризующие его в противовес другим социальным учреждениям”, на которые указывал в своих заметках по общему языкознанию Ф. де Соссюр: “1) то, что ни одно из этих учреждений не распространяется на всех индивидов в любой момент времени и никакое другое социальное явление не связано со всеми индивидами таким образом, что каждый принимает в нем участие и даже может оказать влияние на него; 2) то, что большинство социальных учреждений в какой-то период времени может быть подвержено замене, исправлению, преобразованию по чьей-то воле, в языке же не бывает ничего подобного, и даже академии никакими декретами не могут изменить тот курс, по которому следует учреждение, именуемое языком”. Возражая против уподобления языка вуали, которая выброшена на мир, Соссюр утверждал, что “язык скорее походит на стекла очков, через которые мы созерцаем предметы” [Соссюр, 1990, с. 19].

Особое значение имеет то, что русский, так же как и все основные западные языки, принадлежит к одной индоевропейской семье. Как подчеркивал Соссюр, когда речь идет о не сводимых друг к другу различных языковых семьях, сравнение между входящими в них языками хотя и возможно, но ограничено “некоторыми постоянными данными звукового и психического характера, определяющими строение каждого языка” [Соссюр, 1990, с. 20]. Такова, к примеру, ситуация, которая складывается при

контакте китайского и индоевропейских языков. “Что же касается различий другого рода, которые обнаруживаются внутри отдельной языковой семьи, то они представляют неограниченные возможности для сравнения” [Соссюр, 1999, с. 131–132], что, разумеется, резко расширяет семантическое поле взаимодействия и многократно усиливает его интенсивность. Для того чтобы охарактеризовать меру интенсивности взаимодействия языков, можно использовать найденный Соссюром термин “сила общения” [Соссюр, 1977, с. 241]. Достаточная сила общения – несомненно, одна из предпосылок создания ситуации “взаимодействия дискурсов”. Можно сказать с полной определенностью, что в зоне контакта “Россия–Запад” подобная сила всегда была весьма велика.

Общность языковой праосновы являлась и является одним из наиболее мощных факторов создания и поддержания “поля взаимодействия” дискурсов прежде всего в силу наличия в индоевропейской языковой семье “общего фонда” символики. Блестящий лингвистический и культурологический анализ составляющих этого фонда и многообразных взаимосвязей между ними содержится в уникальной во многих отношениях книге М. Маковского [Маковский, 1996].

В принципе изучение данного фонда в современном контексте – сложная многоаспектная задача. Для ее выполнения требуется отдельное, достаточно объемное исследование, выходящее за рамки данной статьи. Я выделю только одну из составляющих этого общиндоевропейского тезауруса, которая представляется едва ли не наиболее значимой в современной исторической ситуации. Речь идет о том понимании проблемы *достижения и поддержания целостности*, которое обнаруживается в древней, еще языческой индоевропейской языковой картине мира. Почему именно эта проблема?

Дело в том, что на рубеже II и III-го тыс. н.э. наблюдается явление, которое можно условно определить, как “фронтиризацию” современного мира: речь идет о нарушении целостности духовных оснований всех великих “классических” цивилизаций, прежде всего Запада. Развертывание подобного процесса означает, что основная часть мира оказалась в особой, критической, “пограничной” ситуации (см. [Шемякин, 2007⁶]). В этих условиях чрезвычайно актуальным для человечества становится исторический опыт цивилизационного “пограничья”, опыт мобилизации всех духовных сил в условиях, когда, сотрясаемое ударами стихий внутри и вне человека, духовное ядро цивилизации постоянно балансирует на грани распада. И прежде всего – это опыт соединения в подобном ядре полюсов веры и рации. В наибольшей степени данное утверждение относится к “пограничным” цивилизациям планетарного масштаба – России и Латинской Америке, накопившим особенно богатый и в высшей степени драматический опыт подобного рода. В этой ситуации поиск общих истоков понимания феномена целостности, которые могли бы стать исходным пунктом обсуждения данной проблемы именно в контексте взаимодействия качественно различных дискурсов, представляется задачей отнюдь немаловажной.

Итак: по данным Маковского (который ссылается также на немецкого исследователя К. Бругмана), понятие “целостность” соотносится (помимо иных значений) со значением “размножаться, рожать, растить”, а также со значением “множество” [Маковский, 1996, с. 384; Brugmann, 1993]. Если это так, то в индоевропейских языках, в самой их общей основе заложено глубинное знание, во-первых, о том, что живая целостность – нечто не статичное, а развивающееся, растущее; во-вторых, о том, что такого рода целостность возможна лишь как *единство в многообразии*.

В свете всего изложенного выше представляется возможным выдвинуть следующую гипотезу. Взаимодействие данного понимания проблемы целостности, продолжавшего, по-видимому, жить в глубинах языковой стихии индоевропейского мира (различные части которого все дальше расходились по различным историческим путям), с христианской идеей свободы воли вполне могло породить эффект своего рода культурного резонанса. Он-то и способствовал созданию духовных условий, в которых оказалось возможно и появление “тринитарной” логики каппадокийцев, и

осознание ценности многообразия языков и культур Псевдо-Дионисием Ареопагитом, воспринятое в определенной мере византийской церковью, прежде всего – представителями кирилло-мефодиевской традиции [Холенштайн, 1999, с. 320–322].

Христианское наследие – третий из выделенных мной в предварительном порядке факторов формирования единого семантического поля взаимодействия дискурсов в зоне контакта Россия–Запад. Третий и, несомненно, самый мощный. Мир многозначных образов – символов Ветхого и Нового Заветов – тоже общий и для “фаустовской” цивилизации, и для цивилизационного “пограничья” Европы тезаурус. И данные образы – символы, пусть и по-разному толкуемые, образуют значительную часть живой ткани общего языка культуры.

* * *

Итак, вполне правомерно сделать следующий вывод: именно восприятие и усвоение как западной, так и российской мыслью принципов “тринитарной” логики каппадокийцев может стать предпосылкой постепенного преодоления аристотелианской парадигмы в россиеведении. Как я постарался показать, можно проследить определенные симптомы движения именно в этом направлении, о чем свидетельствуют труды как западных, так и российских ученых, стремящихся понять российскую цивилизацию, исходя из ее собственной логики разворачивания и пребывания в пространстве истории. Если оценивать их по критерию глубины проникновения в исследуемую проблематику, то здесь следует еще раз назвать два, уже неоднократно упоминавшихся имени: Холенштайн среди западных и Померанц среди российских ученых и мыслителей. Впрочем, нужно подчеркнуть, что и их работы – лишь первые шаги на чрезвычайно трудном пути.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Айзенштадт Ш.Н.* Международные контакты: культурно-цивилизационное измерение // Мировая экономика и международные отношения. 1991. № 10.
- Аничков Е.В.* Язычество и Древняя Русь. СПб., 1914.
- Вебер М.* Избр. произв. М., 1990.
- Биллингтон Дж.Х.* Икона и топор. Опыт истолкования истории русской культуры. М., 2001.
- Власова М.* Русские суеверия. Энциклопедический словарь. СПб., 1998.
- Гайденко П.П.* Социология Макса Вебера // *Вебер М.* Избр. произв. М., 1990.
- Гайденко П.П.* Эволюция понятия науки (XVII–XVIII вв.). М., 1987.
- Григорий Нисский.* Большое огласительное слово, разделенное на сорок глав // Мистическое богословие восточной церкви. М., 2001.
- Громов М.Н., Мильков В.В.* Идеиные течения древнерусской мысли. СПб., 1998.
- Гутнер Г.Б., Огурцов А.П.* Дискурс // Новая философская энциклопедия В 2 т. Т. 1. М., 2000.
- Дейк Т.А. ван.* Язык. Познание. Коммуникация. М., 1989.
- Древняя Русь: пересечение традиций. М., 1997.
- Европа и Германия глазами россиян // Россия и современный мир. 2003. № 3 (40).
- Западники и националисты: возможен ли диалог? М., 2003.
- Иларион. Слово о законе и благодати // Русская идея. М., 1992.
- История России с древнейших времен до конца XVIII века. М., 2006.
- Карташев А.В.* Смысл старообрядчества // Церковь. Старообрядческий церковно-общественный журнал. 1992. № 2.
- Криничная Н.А.* Русская мифология: мир образов фольклора. М., 2004.
- Керов В. В.* “Се человек и дело его...” Конфессионально-этические факторы старообрядческого предпринимательства в России. М., 2004.
- Лосский Н.О.* Характер русского народа. В 2 кн. Кн. 2. М., 1990.
- Мильков В.В.* Кирилло-мефодиевская традиция и ее отличие от иных идейно-религиозных направлений // Древняя Русь: пересечение традиций. М., 1997.
- Маковский М.М.* Сравнительный словарь мифологической символики в индоевропейских языках: образ мира и миры образов. М., 1996.
- Померанц Г.С.* Вокруг предвечной башни // Дружба народов. 1996. № 8.

- Померанц Г.С.* Выход из транса. М., 1995.
- Поршнев Б.Ф.* Социальная психология и история. М., 1979.
- Поршнев Б.Ф.* Контрсуггестия и история // История и психология. М., 1971.
- Рашковский Е.Б.* Постмодерн: культурная революция или культурная контрреволюция? // Постиндустриальный мир: центр, периферия, Россия. Сб. 4. Мировая культура на пороге XXI века. М., 1999.
- Рашковский Е.Б.* Смыслы в истории: исследования по истории веры, познания, культуры. М., 2008.
- Рормозер Г.* Ситуация христианства в эпоху “постмодерна” глазами христианского публициста // Вопросы философии. 1991. № 5.
- Россия на рубеже веков. М., 2000.
- Россия и современный мир. 2003. № 3 (40).
- Соссюр Ф. де.* Заметки по общей лингвистике. М., 1990.
- Соссюр Ф. де.* Курс общей лингвистики. Екатеринбург, 1999.
- Соссюр Ф. де.* Труды по языкознанию. М., 1977.
- Тюпа В.И.* Коммуникативные стратегии теоретического дискурса // Критика и семиотика. Вып. 10. 2006.
- Флоровский Г.В.* Восточные отцы IV в. М., 1992.
- Фуко М.* Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. М., 1977.
- Холештайн Э.* Россия – страна, преодолевающая пределы Европы // Роман Якобсон. Тексты, документы, исследования. М., 1999.
- Цивилизации. Вып. 3. М., 1995.
- Шахов М.О.* Философские аспекты староверия. М., 1998.
- Шемякин Я.Г.* В поисках смысла. Из истории философии и религии. М., 2003.
- Шемякин Я.Г.* Вера и ратио в духовном космосе латиноамериканской цивилизации // Латинская Америка. 2007^a. № 3.
- Шемякин Я.Г.* Динамика восприятия образа России в западном цивилизационном сознании // Общественные науки и современность. 2009. № 2.
- 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.* Отличительные особенности “пограничных” цивилизаций (Латинская Америка и Россия в сравнительно-историческом освещении) // Общественные науки и современность. 2000. № 3.
- Шемякин Я.Г.* “Пограничные” цивилизации планетарного масштаба. Особенности и перспективы эволюции // Латинская Америка. 2007^b. № 7.
- Шемякин Я.Г.* Россия в западном восприятии (специфика образов “пограничных” цивилизаций) // Общественные науки и современность. 2008. № 1.
- Шемякин Я.Г., Шемякина О.Д.* Россия – Евразия: специфика формообразования в условиях цивилизационного пограничья. Ст. 2 // Общественные науки и современность. 2004. № 5.
- Шемякин Я.Г., Шемякина О.Д.* Соотношение веры и ратио в цивилизационном “пограничье”: российские параллели латиноамериканского опыта // Латинская Америка. 2007. № 11.
- Шемякин Я.Г., Шемякина О.Д.* Старообрядчество и процесс формообразования в российской цивилизации // Общественные науки и современность. 2006. № 2.
- Шемякина О.Д.* Аристотелизм в россиеведении и поле сакральных смыслов старообрядчества // Диалог со временем. Альманах интеллектуальной истории. Вып. 24. 2008^b.
- Шемякина О.Д.* Власть линии в россиеведении и нелинейный характер российского хаоса // Общественные науки и современность. 2008^a. № 2.
- Brugmann K.* Ausdrücke für den Begriff der Totalität in den indogermanischen Sprachen. Leipzig, 1993.
- Un debate sobre la cultura // Nueva sociedad. Caracas, 1991. No. 116.
- Eisenstadt S.N.* The Civilizational Dimension of Modernity // International Sociology. 2001. Vol. 16. No. 3.
- Ellis D.G.* From Language to Communication. Hillsdale (N.J.), 1992.
- O’Neill J.* The Poverty of Post-modernism. London–New York, 1995.
- Selmistraitis L.* Восприятие текста в коммуникативном аспекте // <http://www.vpu.lt>. Vilniaus pedagoginis universitetas. Kalbotyra, 2004.