

АКАДЕМИЯ НАУК СССР, СИБИРСКОЕ ОТДЕЛЕНИЕ
ИНСТИТУТ ИСТОРИИ, ФИЛОЛОГИИ И ФИЛОСОФИИ
КАФЕДРА ФИЛОСОФИИ

Реферат на тему:

ГНОСЕОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ ПРОБЛЕМЫ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ
КУЛЬТУР ЗАПАДА И ВОСТОКА

Научный руководитель:

Зав. справочно-библиографическим
отделом Государственной Публичной
Научно-Технической Библиотеки
СО АН СССР

Автор: соискатель справочно-
библиографического отдела
ГПНТБ СО АН СССР,
ст. библиограф С.К. Канн

Т.П. Ашмарина _____

" ____ " _____ 1988 г.

НОВОСИБИРСК 1988

О Г Л А В Л Е Н И Е .

I. Введение. Сущность вопроса о противопоставлении Запада и Востока.	3 – 8
а) Особенности современной эпохи и новое мышление.	3 – 4
б) Усиление взаимодействия между культурами – объективная закономерность новейшего времени. Многообразие культур.	4 – 6
в) Сущность противопоставления Запада Востоку. Различия между ними. Запад и Восток как «особенное» между мировым и национальным (единичным).	6 – 8
II. Некоторые исторические взгляды на взаимодействие культур Запада и Востока.	8 – 25
а) «Линейные» теории развития и взаимодействия культур:	
1. Самосознание культуры, как важный фактор взаимодействия. Гегелевское противопоставление Запада и Востока.	8 – 9
2. Рост самосознания русской культуры. П. Я. Чаадаев.	10 – 11
3. Славянофильство. И. В. Киреевский. А. С. Хомяков.	11 – 15
б) Теории исторического круговорота. «Циклические» модели развития. Обособленность культур.	15 – 16
1. Теория «культурно-исторических типов» Н. Я. Данилевского.	16 – 19
2. Анти-эволюционизм начала XX в.	19 – 20
3. Теория «Заката Европы» О. Шпенглера.	20 – 22
Критика Шпенглера Коллингвудом.	22 – 23
Критика релятивизма.	23 – 24
Космополитическая личность.	24 – 25
III. Современные концепции взаимодействия культур Запада и Востока.	25 – 35
а) Некоторые направления буржуазной культурологии.	25 – 28
Религиозные концепции Бердяева и Вл. Соловьёва.	27
б) Марксистские концепции в культурологии (Конрад, Артановский, Чалоян, Завадская, Григорьева и др.).	
Потребность во взаимодействии. Модели.	28 – 31
в) «Диалоговая» модель М. М. Бахтина.	31 – 33
Её критика.	33 – 35
«Адаптационные» модели.	35
IV. Заключение.	35 – 38
а) Культура и общество. Взаимобогащение культур.	
Опасность недооценки обменов.	35 – 37
б) Взаимодействие культур и общественный прогресс.	
Характерные черты межкультурного взаимодействия.	37 – 38
V. Библиографический список (74 названия).	39 – 43
а) Источники (19 названий).	39
б) Литература (книги и статьи, 55 названий).	40 – 43
VI. Именной указатель.	43 – 44
VII. Примечания (160 ссылок).	44 – 48

I. ВВЕДЕНИЕ. СУЩНОСТЬ ВОПРОСА О ПРОТИВОПОСТАВЛЕНИИ ЗАПАДА И ВОСТОКА.

«Время, в которое мы живём, исключительное, – писал более четверти века назад Н.И.Конрад. – Это безусловно один из важнейших по своему историческому значению поворотных моментов всемирной истории; будущее, возможно, покажет, что даже самый важный из пережитых до сих пор человечеством»¹. Спустя двадцать пять лет можно сказать, что драматизм современной ситуации ещё более усугубился. Не требуется быть особо прозорливым, чтобы утверждать, что гигантское ускорение развития человечества в XX веке вызвано прежде всего тем, что мир разделился на две противоположные социально-экономические системы и соревнование между ними определяет характер эпохи. В столкновении этих систем осуществляется гигантский скачок в развитии производительных сил человечества – то, что именуется научно-технической революцией. Производительные силы вытягивают за собой и всю остальную «цепочку» человеческой культуры, ускоряют её развитие, делают её остро проблематичной, исполненной противоречий – то, что принято именовать «массовой культурой». Можно сказать, что сделав исторический выбор в 1917 году, человечество во многом предопределило убыстрение темпов своего развития, «сконструировав» внутренний источник прогресса в виде единства и борьбы двух противоположных социально-экономических систем.

Однако, проделав первый шаг, необходимо переходить ко второму: гармонизации межсистемных общественных отношений, дабы они не приобретали характер смертельного противостояния. На протяжении XX в. контакты между системами дают примеры как мирных, так и насильственных взаимоотношений. В настоящее время мир подошёл к такой черте, за которой маячит летальный исход как для обеих систем, так и для всего человечества в целом. Ускорение зашло слишком далеко, и если не остановиться (естественно, прежде всего в вопросе о вооружениях), то, по меткому замечанию М.С. Горбачёва, «все мы можем оказаться в адском поезде, безостановочно несущемся к катастрофе»². «Народы устали от напряжённости, от конфронтации, – подчёркивает М.С. Горбачёв, – им импонируют поиски более безопасного и надёжного мира. Мира, в котором каждый сохранял бы свои философские, политические, идеологические взгляды, свой образ жизни»³.

Дегуманизация современного мирового развития в который уже раз на протяжении человеческой истории очень остро поставила вопрос о Человеке, о его месте в созданной им культуре, о диссонансе между самим человеком-творцом и тем предметным миром, что он создал. При этом громко звучат не только голоса «чистых» гуманитариев («лириков», по терминологии 60-х гг.), но и «естественников» («физиков»). Необходимость *нового мышления*, нового подхода к современным проблемам, в котором центральное место занимал бы Человек, аргументируется ныне даже на нейрофизиологическом уровне, как это делает, например, в недавно изданном международном сборнике директор ленинградского Института экспериментальной медицины, лауреат госпремии 1985 г. академик Наталья Бехтерева. Указывая, что человеческому мозгу свойствен поиск стабильных состояний, она предостерегает о значительной опасности современной ситуации, когда «увеличивающееся число людей с устойчивыми патологическими состояниями мозга может привести к глобальной неустойчивости» всей общечеловеческой культуры⁴.

Принимая во внимание особенности нынешней обстановки, на XXVII съезде КПСС был взят курс на утверждение нового мышления в мировом сообществе. Было подчёркнуто, что в современную эпоху имеется лишь один выход: «международный порядок, при котором господствовала бы не военная сила, а добрососедство и сотрудничество, происходил широкий культурный обмен достижениями науки и техники, ценностями культуры на пользу всех народов»⁵.

М.С. Горбачёв отметил, что «мы реальность многоцветного, многомерного мира не только прочитали заново. Мы оценили не только различия интересов отдельных государств. Но увидели главное – нарастающую тенденцию к взаимозависимости государств мирового сообщества. В этом диалектика современного развития. Трудно, в известной мере как бы на ощупь, через борьбу противоположностей складывается противоречивый, многообразный в социальном и политическом отношении, но взаимосвязанный, во многом целостный мир... Да, мы остаёмся разными – что касается социального выбора, идеологических и религиозных убеждений, образа жизни. Различия, конечно, будут оставаться. Но что же, нам стреляться из-за них? Не правильнее ли будет перешагнуть через то, что нас разделяет, ради общечеловеческих интересов, ради жизни на Земле?»⁶

Интернационализация мировой экономической жизни и мировой культуры представляет собой объективный процесс. От спорадических контактов в прошлом отдельные культуры постепенно переходят к необходимым и устойчивым взаимодействиям. Регрессивные противодействия, вроде предпринятой в XVIII в. феодальным режимом Токугавы попытки изоляционизма, которая обрекла Японию на полуторавековое переваривание «в собственном соку», носят всё более единичный и исключительный характер. Нарастающим образом идёт процесс межкультурного обмена со времени генезиса капиталистической формации. Уже в «Манифесте Коммунистической партии» К. Маркс отметил, что буржуазия «вырвала из-под ног промышленности национальную почву» и, вместе с тем, «это в равной мере относится как к материальному, так и к духовному производству. Плоды духовной деятельности отдельных наций становятся общим достоянием. Национальная односторонность и ограниченность становятся всё более и более невозможными...»⁷

В настоящее время интернационализация жизни приобрела общечеловеческий характер. Можно говорить о мировой технике, науке, медицине. По наблюдению профессора С.Н. Артановского, процесс интернационализации «заметен в театральном репертуаре, ресторанном меню, повседневном гардеробе, наборе детских игрушек, возрастании интернациональной лексики в национальных словарях»⁸. Таким образом, ныне можно фиксировать определённую целостность мировой культуры и мирового культурного обмена.

Тем не менее, видимое даже на бытовом уровне *единство* мировой культуры не должно вводить в заблуждение относительно многообразия тех отдельных элементов, которые составляют данное единство. Здесь мы сталкиваемся с диалектикой общего – особенного – единичного, неверное понимание которых приводило к заблуждениям многих философов (например, баденской школы неокантианства в лице Виндельбанда В. и Риккерта Г., которые ошибочно противопоставили общее особенному и единичному). Можно согласиться с С.Н. Артановским в том, что «историческое *единство* культур не означает их *тождественности*... "Единство" обязательно включает диалектическую противоречивость, оно не формально противоположно "множественности", но, наоборот, подразумевает её... "Единство" означает целостность, коренную общность, преобладание внутренних связей между элементами данной структуры над внешними»⁹. Данное единство можно уподобить целостности Солнечной системы, которая не исключает множественности составляющих её миров. «Никакое национальное творчество, даже если оно становится всеобщим достоянием, не перестаёт быть национальным. Мировое и национальное – это противоположности. Но эти противоположности образуют единство – такое единство, в котором связи отдельного и общего всегда исторически детерминированы. При этом чем более развито общество, тем полнее и интенсивнее связи отдельного и общего и многограннее само единство... во всеобщем содержится национальное, а в национальном – всеобщее. Отсюда понятно, почему всемирную историю следует изучать во взаимной обусловленности всех её частей»¹⁰.

Всё видимое многообразие человеческих культур сложилось конкретно-исторически. Пестрота социальных и культурных форм является самым ярким проявлени-

ем сложности диалектического развития, его противоречивости, подверженности самым разнообразным случайностям, которые усложняют для исследователя восприятие общих закономерностей поступательного хода истории. Многообразие культур есть проявление объективной характеристики всякого развития – его *неравномерности*. В живой природе такая неравномерность – есть залог сохранения жизни: например, яблоня весной зацветает в целом вроде бы в одно время, но её ветви пускают цвет по-разному – одни несколько раньше, другие – позже; в случае заморозков это даёт шанс сохранить часть плодов, а, следовательно, и возможность дальнейшей жизни. Многообразие человеческих культур – есть залог выживаемости всего человечества. Чем богаче «видовое разнообразие» культур, тем более живучим представляется общечеловеческий «генотип», тем большую он обеспечивает приспособляемость к условиям среды. Отмечая неравномерность всякого развития, А.И. Герцен писал: «При отсутствии плана и срока, аршина и часов – развитие в природе, в истории не то что *не может* отклониться, но *должно* беспрестанно отклоняться, следуя всякому влиянию и в силу своей беспечной страдательности, происходящей от отсутствия определённых целей»¹¹. Не наблюдаем ли мы, однако, «целеполагание» уже в одном этом упорном стремлении матушки-природы к разнообразию?

С другой стороны, требование абсолютной равномерности в историческом, культурном развитии – есть безусловная черта метафизического мышления. «Может ли учёный, не забывающий о принципах диалектики, ожидать от всех народов, чтобы они на протяжении бесчисленных тысячелетий протоисторического, доисторического и исторического развития шли нога-в-ногу, как солдаты на параде?»¹² Можно с уверенностью утверждать, что многообразие культур обуславливается не только историческим прошлым (например, обособленностью экономической жизни докапиталистического времени), но и ежечасно, ежесекундно продуцируется в настоящее время, давая (или, по крайней мере, стремясь к тому, чтобы давать) адекватные ответы на запросы времени. Каждую культуру в данном случае можно рассматривать как *средство* взаимодействия определённой (более узкой или менее) общности людей с окружающим миром: как с природой, так и с другими человеческими общностями. Изменение окружающей обстановки в природном или социальном планах мгновенно ведёт к отражению на культуре. Как материальная, так и духовная культура выступает в качестве инструмента преобразующей деятельности людей в их отношениях со средой, и разнообразие среды видоизменяет культуры, обеспечивая их богатство.

Оговорка об адекватности отражения культурой окружающего мира, которая была сделана в предыдущем абзаце, связана со сложностью данного отражения, так как объективные явления окружающей действительности в культуре «пропускаются» через волю и сознание людей, сюда же подключаются ценностные механизмы деятельности, определённые интересы, установки и т. д. Анализ культур, их взаимодействия, развития проводить сложнее, т. к. если, например, общественно-экономическая формация может рассматриваться как целостная система, допускающая элиминирование целей, идеалов, ценностей, т. е. как естественно-исторический процесс, то культура представляет собой целостную систему, которая рассматривается в контексте искусственного¹³. Несомненно, что сохраняют своё значение объективные факторы, обуславливающие культуротворческую деятельность, определяющие формы сознания и выбор цели, остаётся детерминация материальным производством, однако серьёзно осложняется осмысление как самих культур в их неповторимости и индивидуальности, так и процессов межкультурных взаимодействий, именно в силу их субъективной окрашенности. Если к этому добавляется ещё и субъективизм исследователям это непременно так и случается, и можно лишь рассуждать о мере каждого конкретного субъективизма, то становится очевидной вся зыбкость современных культурологических построений, ни одно из которых пока что не может претендовать на полную научность. Имеет смысл говорить лишь о том, что на сей момент боль-

ший или меньший авторитет, или группа авторитетов, поддерживают данную версию культурных обменов, и она считается наиболее влиятельной, однако, в такой «науке» любой школьник, студент, да и вообще любой «выскачка» имеет полное право низвергать любые авторитеты, что ныне и наблюдается повсеместно. Трудно определить, чего больше в таком демократизме: полезного или вредного для науки, но, вероятно, это не её путь. Наука должна стоять на твёрдой почве не гипотез, а открытых закономерностей.

Особенная ненадёжность построений ощущается при обращении к такой устоявшейся в своей неразрешимости культурно-исторической проблеме, которая выражается антитезой «Запад – Восток». О различиях между ними говорится давно (например, у Р. Киплинга: «О, Запад есть Запад и Восток есть Восток, и им не сойтись никогда»; или у японских самураев: «Ветер с Востока одолеет ветер с Запада...»). Тем не менее, можно лишь говорить о большем или меньшем приближении даже не к решению, а к каким-то относительно приемлемым гипотезам. Вспышки дискуссий, периодически повторяющиеся, напоминают волны приливов и отливов, и последние, как правило, несут отпечаток некоторого бессилия в попытке одолеть проблему. Раз за разом исследователи обращаются к методологическим вопросам, осознавая, что именно в методологии кроется их оружие и, по-видимому, это оружие всё более оттачивается, но сколько это ещё займёт времени сказать трудно. Обсуждение постепенно переходит на уровень депонированных работ, а это плохой симптом¹⁴.

При рассмотрении проблемы взаимоотношения культур Запада и Востока сталкиваемся прежде всего с неопределённостью самих понятий. Более ста лет назад Н.Я. Данилевский написал: «Запад и Восток, Европа и Азия представляются нашему уму какими-то противоположностями, полярностями. Запад, Европа, составляет полюс прогресса, неустанного усовершенствования, непрерывного движения вперёд; Восток, Азия – полюс застоя и коснения, столь ненавистных современному человеку. Это – историко-географические аксиомы, в которых никто не сомневается... И всё это – совершеннейший вздор, до того поверхностный, что даже опровергать совестно! Я только что говорил о том, что деление на части света есть деление искусственное, – что единственный критерий его составляет противоположность между сушею и морем, не охватывающая собою всех других различий...» И далее: «выражения: европейский, азиатский, африканский тип суть только метафоры, которыми мы приписываем целому свойства его части»¹⁵. Вместе с открытым протестом против европоцентризма в приведенном высказывании Данилевского сквозит неудовлетворённость самим географическим смыслом понятий «Запад» и «Восток».

Спустя столетие у Н.И. Конрада эта же мысль выражена следующим образом: «Такие понятия как "Европа", "Азия", "Африка" и т. д. – понятия географические, а не исторические. В лучшем случае они принадлежат исторической географии. Так же весьма ненадёжны такие понятия, как "Восток" и "Запад". В лучшем случае они обозначают некоторые группы народов, но и то с различным у разных народов и притом меняющимся содержанием». Например, у китайцев древности и средневековья «Западом» обозначалось то, что ныне именуется «Восточным Туркестаном» или же «Средней Азией»; но в новейшее время те же китайцы употребляют термин «Запад» для Европы и Америки. Аналогично «Востоком» у древних римлян назывались Сирия, Палестина, Персия, Армения, Месопотамия; у итальянцев средневековья «Восток» начинался с Византии; в современной же Западной Европе «Востоком» обозначаются соцстраны¹⁶. Но парадокс заключается в том, что говоря об условности понятий «Запад – Восток» Н.И. Конрад, тем не менее, посвящает им целый сборник своих статей, а саму антитезу выносит в заглавие этого сборника.

Условность, «географичность» понятий «Запад – Восток» не мешает Н. Бердяеву воскликнуть в начале века: «Россия, Восток и Запад – вот мировая тема, над которой предстоит работать нашему поколению и поколениям ближайшим...»¹⁷

При всей своей расплывчатости понятия «Запад» и «Восток» наполнены определённым содержанием, и это ускользающее содержание пытаются уловить современные исследователи: историки, философы, филологи. Важность проблемы, её актуальность обусловлена как раз тем обстоятельством, что новое мышление в современную эпоху требует ещё большей интенсификации межкультурных обменов, а взаимоотношения между культурами Запада и Востока могут служить в качестве приемлемой модели межкультурного взаимодействия на протяжении многовековой истории человечества.

В современных исследованиях под понятиями «Запад» и «Восток» подразумевают общие, инвариантные черты Европы и Азии, либо под «Западом» имеют в виду Европу и США, а под «Востоком» – азиатский континент и переднюю Азию, либо определяют таким образом различные культуры каких-то конкретных стран, противопоставляя, например, Францию и Китай¹⁸.

Объяснение различий между Западом и Востоком в таком понимании представляет собой одну из наиболее важных методологических проблем изучения взаимоотношения культур. А то, что такие различия имеются, и весьма существенные, свидетельствуют новейшие исторические данные, а также материалы многочисленных дискуссий, о которых уже упоминалось. Активный характер, в частности, носила в 70-е годы дискуссия о так называемом «азиатском способе производства», о котором К. Маркс писал, выделяя его наряду с феодализмом¹⁹. Многие историки настаивают на правомерности применения к странам Востока именно понятия азиатского способа производства, а не выведенного на основании фактов европейской истории понятия «феодализм», употребляемого в классической теории исторического материализма²⁰. «Феодализм в той форме, в какой он был известен в Европе, редко встречается за её пределами», – констатировала Л.В. Данилова, подводя итог обсуждению проблем докапиталистических обществ²¹.

В советской науке серьёзно ставится также и вопрос о необходимости изучать стагнационные и попятные движения в истории восточных обществ, которые сопровождались не только задержками в развитии, но и возвращением к уже пройденным этапам²². Такие «задержки» носят отнюдь не случайный характер, подтверждаются их масштабностью и типологической общностью, повторяемостью. Они, как отмечается, находят неоднократное отражение в присущих восточным культурам теологических и философских концепциях цикличности истории, что свидетельствует «о мировоззренческой устойчивости этих закономерностей»²³.

Многовековая традиция противопоставления Запада и Востока выработала различные теории, объясняющие различия между ними, о чём речь ещё пойдёт далее. При этом, естественно, глубина понимания этих несомненных различий зависела от эпохи. Домарксистские и современные буржуазные культурологические концепции сплошь и рядом наполнены мистикой, идеализмом, утверждениями, что культурам Запада и Востока будто бы имманентны некие противоположные духовные силы.

Марксизм предлагает вполне материалистическое обоснование имеющихся несходств, мотивируя их различием среды обитания (как природной, так и социальной, которую одни общества образуют для других), своеобразием конкретно-исторического деятельностного освоения мира каждым сообществом, особенностями складывавшегося способа производства, особенностями контактного взаимодействия с другими сообществами и т. д. В марксистской теории иррационализм лишается своей почвы.

Можно выдвинуть, например, следующую гипотезу сложившегося противопоставления Запада и Востока. Как известно, наиболее развитые цивилизации сложились исторически в умеренном поясе Северного полушария. Именно они оказались связанными с таким комплексом условий, который наилучшим образом способствовал трудовой деятельности людей, «подстёгивал» их развитие, прежде всего побуждал к совершенствованию *материального производства*, т. к. ничего людям не гарантировал даром; даже сей-

час многие районы этого пояса представляют зону так называемого «рискованного земледелия». Севернее этого пояса природа подавляла людей суровыми условиями; южнее него, наоборот, – «баловала» людей, отбирала у них стимул к развитию, т. к. на 1 посаженное зерно приносила 100 зёрен урожая, а в экваториальных условиях, подчас, и вообще ничего сажать не было нужды.

Неудивительно поэтому, что межкультурные контакты между цивилизациями с древности развивались именно в широтном направлении, с востока на запад и обратно, в пределах пояса «стабильного, устойчивого развития» человечества. Именно в данных направлениях обмен достижениями был наиболее эффективен, т. к. давно доказано, прежде всего на моделях спорта, что наибольшую пользу для дальнейшего совершенствования («роста спортивного мастерства») приносят только встречи *относительно равных* соперников. В целом, изложенная концепция довольно груба, далеко не исчерпывает многовековых коллизий в межкультурных контактах, миллионов случайностей, не укладывающихся в схемы, но, по-видимому, она может быть принята в качестве одной из рабочих гипотез. В новейшее время, уже с приходом капитализма, распространяющегося «вширь», с развитием экономической силы всего человечества, развиваются и другие направления взаимодействий: например, Север – Юг. Антитеза Запад – Восток вроде бы ослабевает, но значение её по-прежнему велико, поскольку она продолжает нести в себе огромный исторический потенциал взаимодействия материальных и духовных культур. Как нам представляется, противопоставление Запада и Востока появилось в результате осмысления вполне реальных обменов, связей, контактов в рамках указанного выше географического пояса и постепенного осознания вполне реальных различий на противоположных сторонах этого пояса, которых *объективно не могло не быть*, учитывая огромные пространства, на которых шло формирование цивилизаций, а также неравномерность исторического развития.

И последнее методологическое указание, которое «высвечивает» сущность проблемы, приведём полностью из работы М.С. Кагана и Е.Г. Хилтухиной, потому что полностью согласны с ним: «При теоретически корректной постановке вопроса в антитезе «Запад – Восток» следует выявить *диалектику общего, особенного и единичного*, характеризующую особенные формы преломления общих для всего человечества черт культуры, дальнейшая конкретизация которых происходит в национально-специфических вариациях культуры каждого региона. «Раздвоение единого», по В.И. Ленину, позволяет увидеть *взаимную дополнительность* культур Запада и Востока, ни одна из которых не представляет культуру человечества исчерпывающим образом и не сводится к особенностям культуры того или иного этноса, народности, нации». Запад и Восток при таком подходе предстают как промежуточное между мировым и национальным²⁴.

II. НЕКОТОРЫЕ ИСТОРИЧЕСКИЕ ВЗГЛЯДЫ НА ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ КУЛЬТУР ЗАПАДА И ВОСТОКА.

В своей небольшой работе М.С. Каган и Е.Г. Хилтухина, указывая на необходимость применения *исторического подхода* как одной из методологических предпосылок изучения проблемы «Запад – Восток», отмечают, что «взаимоотношение культур Запада и Востока менялось на протяжении истории». В связи с этим исследователи выделяют два больших этапа – досоциалистический и социалистический, а первый подразделяют на период политического и культурного обособления, закреплявшийся разностью господствовавших мировых религий (от рабовладения до нового времени), и период «колонизаторского, насильственного внедрения элементов и принципов западной культуры в восточную», что порождало борьбу между европоцентризмом и востокоцентризмом²⁵. Прини-

мая, в целом, деление на два этапа, тем более, что методически, естественно, проще строить периодизацию, имея конкретную дату – 25 октября 1917 г., – представляется более целесообразным взять в качестве критерия периодизации несколько менее лёгкую для анализа субстанцию, а именно – *самосознание* культуры. Такой критерий вполне материалистичен, если согласиться с тем, что культура, вступающая в контакт с другой культурой на ступени самосознания, имеет по сравнению с неосознающей себя культурой огромные преимущества. Одно дело, например, бессознательные межкультурные взаимоотношения древних племён, и совсем другое, к примеру, «культурный империализм» новейшего времени, «бессердечно-жестокый» в своей сознательности. В постановке проблемы именно в ракурсе самосознания, как кажется, находит своё прямое отражение аксиологический взгляд на культуру, о котором говорилось во «Введении» к данной работе, а именно факт «преломления» в культуре объективных обстоятельств через волю, ценности, идеалы людей.

Рост национального самосознания, тесно связанный с формированием самостоятельных наций, можно наблюдать примерно с начала Нового времени, когда из межкультурных взаимодействий начинает устраняться стихийность; другой вопрос, что в условиях антагонистических общественных отношений комплекс этих взаимодействий приобретал неравноправный характер, когда сильный Запад доминировал над отставшим Востоком. Тем не менее, налицо попытки осмыслить эскалацию межкультурных взаимоотношений, что, безусловно, накладывало отпечаток на сами эти отношения.

В частности, у французского идеолога эпохи Просвещения конца XVIII в. Ж. Кондорсе можно обнаружить рассуждения о преемственности в развитии истории и культуры отдельно взятой страны, но не только её. Кондорсе вскрывает преемственные связи между странами. Он находит, что судьбы разных культур были весьма различны: бывали периоды упадка, а было и так, что культура погибала под ударами завоевателей. Вместе с тем, нередко случалось, что побеждённый народ смешивался с победителями, и тогда он либо подчинял их своему культурному влиянию, либо сам опускался до уровня варваров-покорителей. «Новый процесс, – писал Кондорсе, – открытый одним народом, становится общим достоянием соседей. Завоевания, которые столько раз губительно отражались на развитии ремёсел, прежде чем их остановить или способствовать их упадку, содействовали их распространению и совершенствованию»²⁶.

С ростом самосознания культур на базе формирующихся буржуазных наций идёт и процесс осмысления особенностей Запада и Востока, развивается противопоставление *идеи* Западной цивилизации Востоку.

Говоря о преемственности в развитии культуры, Гегель утверждает концепцию, согласно которой Восток означал начало всемирной истории, а Европа – есть её конец. На Востоке «восходит внешнее физическое солнце», а на Западе «восходит внутреннее солнце самосознания». Признание превосходства духовного над физическим приводит Гегеля к утверждению превосходства Запада над Востоком. Однако, согласно Гегелю, без Востока, без подготовки в его недрах нового не было бы не только нового Запада, но и вообще всемирной истории²⁷. Такие взгляды, несомненно, детерминировались экономическим превосходством Европы над остальным миром: кому-то надо быть первым! Обстоятельства могли бы повернуться и так, что в данной роли оказался бы азиатский Восток, а мы бы столкнулись с первичностью именно востокоцентризма, а не апологии Европы. Но в силу различных факторов, *единство* которых не в состоянии пока что раскрыть ни одна ветвь современной науки, да и вся она в целом, *впереди* (в смысле наиболее адекватного приспособления к окружающей среде, а также в смысле наиболее полного и всестороннего раскрытия потенциалов человеческого сообщества *на тот момент истории*) оказалась Европа.

С некоторым запозданием, по сравнению с Западной Европой, утверждалось национальное самосознание и в России, которая постепенно осознала себя как некоторую самостоятельную сущность, неповторимую в своей единичности. Процесс этот, естественно, шёл прежде всего на уровне наиболее образованных слоев русского общества, однако исторически хорошо прослеживается как «в ширину», так и в «глубину».

Большую роль для России сыграла публикация журналом «Телескоп» в 1836 г. знаменитого «Философического письма», написанного П.Я. Чаадаевым Е.Д. Пановой ещё в 1829 г. Это произведение, по словам Герцена, «было своего рода последнее слово, рубеж. Это был выстрел, раздавшийся в тёмную ночь... "Письмо" Чаадаева потрясло всю мыслящую Россию»²⁸. Неприятие Чаадаевым николаевского режима вылилось в проповедь национального нигилизма и искажение русской истории.

Размышляя о судьбах России, Чаадаев приходит к выводу, что её беда была связана с изолированностью от общечеловеческого развития. Находясь между Востоком и Западом, Россия могла бы синтезировать всё положительное от той и другой стороны, однако она осталась глуха к другим культурам. Россия находится вне пространства и времени. «Ни у кого нет определённой сферы существования, ни для чего не выработано хороших привычек, ни для чего нет правил»²⁹. Печальное настоящее есть результат не менее печального прошлого, в котором Россия последовательно переходила из дикого варварства в грубое невежество, а затем к свирепому и унижительному чужеземному владычеству, деспотический дух которого унаследовала и современная власть. Русская история «была заполнена тусклым и мрачным существованием, лишённым силы и энергии, которое ничто не оживляло, кроме злодеяний, ничто не смягчало, кроме рабства»³⁰. Естественным состоянием России является мёртвый сон, между тем как другие общества пережили эпохи перехода от юности к зрелости. Общечеловеческая роль России заключается в том, чтобы своей печальной участью преподать другим некий урок.

Выявляя в концепции Чаадаева определённый культурологический аспект, необходимо сказать о её значительной религиозности; культуры у него развиваются как бы параллельно, да и это не столько развитие культур, сколько религиозных идей. По мысли Чаадаева, Бог наделяет человечество идеей, которая впоследствии развивается в индивидуальном человеческом духе, что и составляет основное содержание истории. Божественная идея наиболее полно осуществляется в христианстве; в различии между католичеством и православием коренится неодинаковость западноевропейского и русского обществ. Запад уже жил христианской идеей, а Россия ещё прозябала в язычестве; когда же на Русь пришло «крещение», единая церковь расколосась: истинные заветы Христа сохранило католичество, а православие было окончательно искажено в дряхлой Византии. Русь, приняв византийское православие, была обречена на отрыв от принципов европейской жизни. Католичество объединяло Запад, провело его через феодальные войны, эпоху Возрождения, борьбу за свободу личности и приблизило к царству божьему. «Нам, – писал Чаадаев, – следует прежде всего оживить свою веру всеми возможными способами и дать себе истинно христианский импульс, так как на Западе всё создано христианством»³¹.

Политическая ярость Чаадаева не вызывает сомнений: именно за это его и объявили сумасшедшим. Однако, она снижает ценность культурологической рефлексии автора. Чаадаев не строил строго теоретической концепции взаимодействия культур. Его цель состояла в другом: «Я не научился любить свою родину с закрытыми глазами, с преклонённой головой, с запертыми устами, – писал он в 1837 г. в "Апологии сумасшедшего". – Я нахожу, что человек может быть полезен своей стране только в том случае, если ясно видит её; я думаю, что время слепых влюблённостей прошло, что теперь мы прежде всего обязаны родине истиной». «Мне чужд, признаюсь, этот блаженный патриотизм, этот патриотизм лени, который приспособляется всё видеть в розовом свете и носится со своими иллюзиями и которым, к сожалению, страдают теперь у нас многие дельные умы»³². Ны-

нешний философ без труда усмотрит у Чаадаева «позицию католицизма в форме социальной утопии», а также найдёт, что основу философско-исторических взглядов «сумасшедшего» Чаадаева составляла вера в «решающую роль божественного откровения в развитии общества»³³. Вероятно, это не трудно, так же как и систематизировать его по классу объективных идеалистов. Но сможет ли тот же философ оценить индивидуальную смелость Чаадаева, его индивидуальную «ментальность», в том смысле, который вкладывали в это понятие Л. Февр и М. Блок? Другими словами, как оценить вклад индивидуального самосознания Чаадаева в самосознание эпохи, в национальное самосознание России?

Как отметил Герцен, Чаадаев «сказал только про боль, светлого ничего нет в его словах, да нет ничего и во взгляде»³⁴. Но какую бурю породил этот взгляд, как «перетряхнул» всю русскую культуру! «Тонуло ли что и возвещало свою гибель, был ли это сигнал, зов на помощь, весть об утре или о том, что его не будет, – всё равно надобно было проснуться...»³⁵ После Чаадаева «слепой контакт» русской культуры с любой иной был уже невозможен: началось прояснение национального сознания.

«Западничество» было очень сильно в России уже в первые десятилетия XIX в., хотя сам термин закрепляется лишь в нач. 40-х гг. Западное влияние шло от реформ Петра, затем от исторической традиции «онемечивания» России, от эпохи «просвещённых реформ» конца XVIII в. и, наконец, от антинаполеоновских походов и широкого «знакомства» с Европой. Большое влияние на оформление «западничества», в том смысле, что «свет идёт с Запада», сыграли идеалистические системы Шеллинга и Гегеля, повальное увлечение которыми характерно для дворянской молодёжи России в 30-е гг. XIX в. Среди русских «западников» оказываются Герцен и Огарев, Кавелин и Грановский. Исследователи отмечают, что и Белинский вслед за Гегелем презрительно относился к истории и философии восточных народов³⁶.

Философия «мирового духа» выбрасывала из истории многие народы, прежде всего славян, как менее полно выражающие абсолютную идею, и возвеличивала «исторических избранников» – германский народ и его культуру. Славянофильство закономерно созрело на почве протеста против такой односторонности освещения культурно-исторического процесса, поэтому его теоретическим источником можно также считать философские системы классического немецкого идеализма³⁷. Славянофилы выделяют себя из общеевропейского строя мышления, а, значит, осознают себя, а вместе с собой и всю русскую жизнь, русскую культуру, как некую самостоятельную сущность. И.В. Киреевский писал, что «...чужие мысли полезны только для развития собственных. Философия немецкая вкорениться у нас не может. *Наша* философия должна развиваться из *нашей* жизни, создаться из текущих вопросов, из господствующих интересов *нашего* народа и частного бытия»³⁸.

Славянофильство представляет одно из самых сложных и противоречивых общественных явлений всего XIX в. От того времени, когда «Россия как бы "примеряет" на себя западные формы развития» осуществляется переход к сознательному следованию определённым самобытным внутренне присущим именно России традициям развития: взаимодействие с Западом сменяется взаимоотталкиванием, критическим осмыслением его опыта³⁹. Уже Д.И. Фонвизин, предвосхищая славянофильство грядущего века, смело указывал на недостатки Запада. Советский исследователь Б.И. Бурсов, проанализировавший творчество Фонвизина, утверждает: «Русская жизнь XVIII и начала XIX в. отнюдь не сводилась к освоению западноевропейских форм. В ней было и сложнейшее сопротивление этим формам, и потоки, совершенно независимые от них. Причём во всём этом нередко выражалась сущность нашей национальной истории, а следовательно, нечто неизмеримо более устойчивое, чем преходящие меры по европеизации России»⁴⁰.

Однако отмежевание от Запада в идеях ранних славянофилов ещё не носило столь радикального характера, который оно приобрело у поздних последователей славянофильства под влиянием развивавшегося буржуазного национализма конца XIX в. А.С. Хомяков

называл Запад «страной святых чудес». И.В. Киреевский говорил: «Да, если говорить откровенно, я и теперь ещё люблю Запад, я связан с ним многими неразрывными сочувствиями. Я принадлежу ему моим воспитанием, моими привычками жизни, моими вкусами, моим спорным складом ума, даже сердечными моими привязанностями». «Направление к народности истинно у нас, как высшая ступень образованности, а не как душевный провинциализм. Поэтому, руководствуясь этой мыслью, можно смотреть на просвещение европейское, как на неполное, одностороннее, не проникнутое истинным смыслом, и потому ложное; но отрицать его, как бы несуществующее, значит стеснить собственное... И что, в самом деле, за польза нам отвергать и презирать то, что было и есть доброго в жизни Запада? Не есть ли оно, напротив, выражение нашего же начала, если наше начало истинное? Вследствие его господства над нами, всё прекрасное, благородное, христианское нам необходимо, как своё, хотя бы было европейское, хотя бы африканское...»⁴¹ Признание взаимовлияния культур в приведённом высказывании весьма показательное, потому что дальнейшее размежевание славянофильства и западничества привело к утверждению моделей как будто бы «параллельного» развития Запада и России.

А.С. Хомяков (1804–1860), которого Герцен назвал «Ильёй Муромцем славянофильства», считал, что различие между путями России и Запада коренится в неодинаковости неких духовных начал, присущих той и другой культуре. При этом за «начала» принимались формы религиозного мировоззрения: в России – православие, как истинное христианство; на Западе – католицизм, искаживший суть учения Христа. Данные «начала» являются не только движущими силами общественного развития, но и определяют государственное устройство, народный быт, мораль, склад характера и мышление народов.

Наполнив свою историческую концепцию передержками, вымыслом, привлекая свою богатейшую эрудицию, Хомяков из библейских легенд о «первой общине», «новом ковчеге», деянии Хама выводит два направления в развитии человечества – иранское и кушитское. Первое олицетворяет высокую духовность, поклонение свободно творящему божеству, внутреннюю свободу и нравственную чистоту человека; оно хранит в истинности учение Христа; через Грецию и Византию иранство пришло на Русь. Второе направление, кушитское, несёт стихийные силы, подчинение духа внешним вещественным обстоятельствам; от Рима оно передалось германцам; в кушитстве христианство было искажено в духе юридического формализма и логического рационализма. «Лишь православная Россия хранит, по Хомякову, предание о свободе духа, в ней наиболее чисто выразился дух иранства. Поэтому православная Россия придаёт так мало значения всему внешнему, вещественному, формальному, юридическому; для неё главное – дух жизни. Борьба христианского Востока и христианского Запада и есть борьба иранской и кушитской стихии внутри христианского мира, борьба духовной свободы и вещественной необходимости, нравственного и магического»⁴². Нарушение символа веры на Западе привело к разделению церкви и с той поры к окончательному расхождению путей Востока и Запада.

Исторический путь Запада – стремление пап к светской власти, организация и деятельность духовных орденов, крестовые походы и другие «деяния» католической церкви – есть итог подмены христианского единства внешней материальной силой. Усиление односторонней рассудочности в просвещении привело к полному безбожию, а Гегель, развив до крайности логический рационализм, подготовил материализм – свидетельство окончательного падения западной культуры, крах которой выразился в революциях конца XVIII – первой половины XIX в.

Россия, предельно у Хомякова идеализированная, наоборот, являет собой образец слияния православной церкви с *духом народа*; в русской истории, по Хомякову, за православием числятся только благие дела. Правда, здесь Хомяков столкнулся с антиномией: с одной стороны, в России самая передовая движущая сила – истинное православие, но с другой – исторический факт отставания русской культуры от западной. Это привело фи-

лософа к оговоркам и противоречиям с собственными же рассуждениями: 1) необходимо пришлось признать, что цельность и девственность народного духа на Руси уже к моменту принятия христианства подверглась влиянию племён кушитского склада (а это есть признание объективно существующего взаимовлияния культур!); 2) из-за низкого культурного развития народа (почему?) он не понял истинной сущности православия, которое было воспринято более чувственно, нежели аналитически, умом; более – как обрядность, чем как богопознание (но ведь иранство лишено логически-рационалистического начала в сознании?); 3) пришлось констатировать разрыв между государственной властью и народом, жившим общинно. Однако, утверждал Хомяков, с воцарением Романовых на Руси установилось единство, восторжествовали «истинные начала» русской жизни.

Хомяковская модель самобытных линий развития весьма противоречива и в объяснении петровских преобразований в России. Эти реформы он оценил крайне отрицательно, указывая, что Пётр I поработил всех во имя государства с помощью грубых вещественных средств, не поняв, что сила – в законе нравственной любви, т. е. в истинной вере. Игнорируя русскую самобытность, Пётр I насаждал западничество, но оно так и не смогло глубоко проникнуть в народную среду, и поэтому возможно возрождение прежних устоев в их первоначальной патриархальной чистоте (какой? с кушитскими влияниями?). Рассуждения Хомякова о петровских реформах совершенно не в состоянии объяснить обращение России к западничеству в тот момент, и историзм подменяется мистикой. Мало того, идеи о повороте вспять, к патриархальности, носят реакционный политический характер. Недаром А.И. Герцен в опубликованном в «Отечественных записках» за 1845 г. (кн. 4-я) «Первом письме об изучении природы» мимоходом замечает: «восстановление первобытной дикости белее искусственно, нежели выжившая из ума цивилизация»⁴³.

Кстати, уже Н. Бердяев отметил, что «славянофилы защищали отсталые формы государственности, в этом была их роковая ошибка», но связывал он это с борьбой славянофилов против «гнёта политического мещанства»⁴⁴. Религиозный мессианизм, – писал Бердяев, – не может зависеть от исторической науки и историческая наука не должна искажаться в угоду религиозному мессианизму. Славянофилы смешали науку и религию, так как в Град Божий вложили они свои бытовые симпатии, свои связи с исторической эмпирикой»⁴⁵. Фактически Бердяев упрекает славянофильство за политизацию их концепции, но дело в том, что философия самого Бердяева, тесно связанная с эпохой русских революций начала XX в., также была вполне политизирована, так что славянофильство попрекается не за политические установки, а за их архаизм. В эпоху славянофилов Россия шла к отмене крепостного права, поэтому так противоречивы их взгляды, которые нельзя в полной мере считать философской рефлексией, в силу значительной личной заинтересованности помещиков-философов в результатах будущих изменений в общественных отношениях. «Славянофильское, – в широком смысле этого слова – то есть, между прочим, и погодинское, – противопоставление нашего отечества Западу, – писал Г.В. Плеханов, – имело лишь тот смысл что консервативные элементы радовались за Россию, как за страну, будто бы совершенно избавленную от классовой борьбы и её социально-политических, а также и всякого рода духовных последствий»⁴⁶. Страх классовой борьбы неизменно присутствовал в воззрениях славянофилов, развивался в них и жил. Показательно, что те из ранних славянофилов, кто дожил до времени Парижской коммуны, встретили её крайне отрицательно⁴⁷.

И вот, если расчистить этот «политический пласт» славянофильства, то аисторичность их взглядов становится очевидной. Между тем, известно, что «силы консерватизма и реакции активно формируют комплексы аисторических представлений и, напротив, мировоззрением тех, кого не устраивает *статус кво*, кто стремится к социальным изменениям, становится историзм»⁴⁸. В концепции славянофилов отсутствует понимание истории, а есть упование на некие морально-нравственные категории. Источник догматического раз-

дора между Востоком и Западом они видели в недостатке любви Запада к Востоку, в определённом жизненно-моральном дефекте. Сами догматические различия между католицизмом и православием, по мысли славянофилов, имели значение второстепенное, выводное, а главное заключалось в измене или верности «христианской любви». «Славянофильство означало выявление православного христианства, как особого типа культуры, как особого опыта религиозного, отличного от западно-католического и потому творящего иную жизнь»⁴⁹. Однако, между тем, перенесение сущности противостояния в нравственную область, могло подразумевать будущее единение культур на основе всё той же «христианской любви», т. е., фактически, позиция славянофилов – это позиция взаимопроницаемости культур. Н. Бердяев, отметив схожесть богословия Хомякова с богословием французского провиденциалиста Жозефа де Местра (1753–1821), оказавшего, кстати, несомненное влияние на П.Я. Чаадаева и Ф.И. Тютчева, подчеркнул: «В Хомякове и Ж. де Местре православный Восток и католический Запад осознали себя в своей исключительности и односторонности. И то был важный момент в движении к религиозному единству, к сознанию вселенскому»⁵⁰.

От славянофильства потянулись многочисленные, часто противоположные друг другу течения. Это лишний раз подчёркивает значение вклада в общественную психологию нации, в своём обособлении более чётко осознавшей своё историческое место, свою историческую роль и цели, что, безусловно, является заслугой славянофилов⁵¹. Идеологи официальной народности нашли у славянофилов подкрепление идеям панславизма, национализма и шовинизма. От славянофилов же пошла линия неославянофильства и его разновидности – «почвенничества» (Н.Я. Данилевский, Н.Н. Страхов, К.Н. Леонтьев, А.А. Григорьев, Ф.М. Достоевский). На них же опирался в своей теософии Вл. Соловьёв. Элементы славянофильских воззрений находятся и у Л.Н. Толстого. Вместе с тем, как минимум три идеи позаимствовали у славянофилов и революционные демократы: община, как социально-экономическая форма народного быта, самобытный путь России и отрицание государственности⁵². За все последующие заимствования, трактовок и «развития» своих взглядов славянофилы, и это необходимо подчеркнуть, *не несут никакой ответственности*. Если искать виноватых, то виновна исключительно история. Заслуг же славянофильства не отнять, и недаром в последние годы у историков наметился пересмотр отношения к славянофильству как по преимуществу реакционному течению общественной мысли.

Не обоснование национализма надо искать у славянофилов, а утверждение права каждого народа на свою национальную самобытность. «Народность есть личность народа, – писал К.С. Аксаков, – точно так же, как человек не может быть без личности, так и народ без народности. Да, нужно признать всякую народность, из совокупности их складывается общечеловеческий хор. Народ, теряющий свою народность, умолкает и исчезает из того хора. Поэтому нет ничего грустнее видеть, когда падает и никнет народность под гнётом тяжёлых обстоятельств, под давлением другого народа. Но в то же время какое жалкое и странное зрелище, если люди сами не знают и не хотят знать своей народности, заменяя её подражанием народностям чужим, в которых мечтается им только общечеловеческое значение!.. Нет, пусть свободно и ярко цветут все народности в человеческом мире; только они дают действительность и энергию общему труду народов. Да здравствует каждая народность!»⁵³

Как актуально звучит этот гимн национальной самобытности в нынешнее время. Что это, как не забота о поддержании социального развития средствами человеческого разума! Богатство противоречий, складывающих систему, определяет развитие данной системы. Отсутствие противоречий или их убогость (вроде пресловутого противоречия между «хорошим» и ещё более «лучшим»), «сглаживание» противоречий под лозунгом «универсализма» – есть *смерть* данной системы. Представляется, что обилие различных огра-

ничений («табу»), которые накладывало на себя человечество в процессе собственной истории, как раз и служило сохранению внутреннего источника собственного существования и развития. В отличие от голого биологического эволюционизма, верного дарвиновским законам, человеческое развитие так или иначе, сознательно или бессознательно, строилось по законам *разума*, составлявшего «идеологическую» колею развития. Формирование общих идей о необходимости поддержания национальной самобытности – явление того же порядка; сознательное наложение определённых «табу» в области «народности», «национальности» – это есть попытка обеспечить богатство, разнообразие, многовариантность общечеловеческого социального «генотипа»: основы эволюции рода человеческого.

Традиция самостоятельных линий развития, противопоставления реального Запада и идеального Востока, «пересечение» которых возможно лишь в нравственной области, сохраняется в русской общественно-политической мысли на протяжении всего XIX и в начале XX века. В литературе, в частности, наряду со славянофильскими противопоставлениями католического Запада православному Востоку, Западной Европы – России, присутствуют противопоставления прибалтийского севера России – крымско-кавказскому югу (в байронических поэмах), Парижа – Риму (у Гоголя), гомеровской Греции – Германии (у Жуковского). Эти традиции развиваются вплоть до полного отрицания западноевропейской цивилизации в произведениях Л. Толстого и антитезы «Запад – Россия» у Ф.М. Достоевского⁵⁴.

Однако, наряду с «линейными» моделями развития и взаимодействия культур, философская мысль XIX в. выдвинула и «циклические» модели, хотя, строго говоря, данные концепции не являются открытием в подлинном смысле слова, т. к. во многом повторяют «хорошо забытое старое». Приведём по этому поводу примечательное наблюдение историка и философа Р. Дж. Коллингвуда (1889–1943): «Историки ножниц и клея, – писал он, – испытав отвращение к простому переписыванию утверждений других людей и осознав в себе способность к самостоятельной мыслительной деятельности, ощущают похвальное желание применить её на практике. Это желание они, как часто можно констатировать, удовлетворяют, изобретая систему классификационных ячеек для упорядочения своей эрудиции. Так возникают все те схемы и шаблоны, под которые история вновь и вновь позволяет себя подогнать людям, действующим с поразительным искусством, таким, как Вико с его учением об исторических циклах, основанным на греко-римских спекуляциях, Кант с его программой "универсальной истории с космополитической точки зрения", Гегель, мысливший вслед за Кантом универсальную историю как прогрессирующую реализацию состояния человеческой свободы, Конт и Маркс, два великих человека, каждый из которых развил идеи Гегеля и т. д. вплоть до Флиндерса Петри, Освальда Шпенглера и Арнольда Тойнби в наши дни, близких по духу скорее Вико, чем Гегелю»⁵⁵.

Действительно, зачатки теорий исторического круговорота можно обнаружить уже у Платона, Аристотеля, Полибия; в новое время эти идеи возродились в воззрениях Макиавелли, Кампанеллы и особенно – в «Новой науке» Джамбатисто Вико (1668–1774), который мыслил себе историческое развитие, как движение по спирали от «эпохи варварства» к «веку героев» и далее – к «веку человечества» (максимальное восхождение), после чего, на взгляд Вико, человечество падало в пропасть варварства и вновь начинало свой путь на вершину; при этом, – восхождения были всё более «высокими», а падения – всё более «низкими». В конце XIX в. теория исторического круговорота возрождается и в XX в. становится одной из наиболее влиятельных буржуазных философско-исторических концепций, по мнению Э.С. Маркаряна, как результат кризиса капитализма⁵⁶. Этот вывод можно поставить под сомнение, т. к. Н.Я. Данилевский, опередив О. Шпенглера почти на полвека, изложил свою версию исторического круговорота ещё в публикациях 1869 г. (первое отдельное издание его «России и Европы» вышло в 1871 г.), когда даже само на-

личие капиталистических отношений в нашей стране было весьма проблематичным. Данный факт лишней раз подчёркивает неординарную связь возникновения идей и теорий с развитием способа производства.

Разработанная Н.Я. Данилевским теория «культурно-исторических типов» во многом базировалась на его собственных естественнонаучных, в частности, – ихтиологических, опытах (в этом, кстати, корень относительной самостоятельности в возникновении и функционировании идей и теорий, т. к. они нередко появляются в ассоциативной связи, по аналогии, в «горизонтальном пласте», если можно так выразиться, духовной культуры, а связи в «вертикальном пласте», с культурой материальной, т. е. способом производства, выступают тогда в сложном опосредованном виде)⁵⁷. Считая учение Дарвина великим, Данилевский не соглашался, однако, с основной идеей – естественным отбором и борьбой за существование. Он указывал, что утверждение о скрещивании видов неверно, т. к. нет промежуточных Форм; наоборот, у каждого вида есть внутренний «морфологический принцип» развития, которое идёт не эволюционно, т. е. путём накопления мелких изменений, а путём скачкообразных целенаправленных мутаций, сопоставляющихся с «морфологическим принципом».

Концепция Данилевского сводится к следующим тезисам:

1. Культурно-исторические типы представляют собой дискретные единицы, из развития которых складывается культурно-исторический процесс; типы сменяют друг друга;
2. понятия «единое человечество», «всеобщая история», «общечеловеческий прогресс» и т. д. – не имеют смысла;
3. всего земная история насчитывает 13 типов: египетский, китайский, древнесемитский, индийский, иранский, еврейский, греческий, римский, арабский, германо-романский, перуанский, мексиканский, славянский; у каждого из типов – своя история, свой «морфологический принцип», который объясняет единство и целостность форм;
4. признаки непередаваемы от культуры к культуре, скрещивание *невозможно*; общечеловеческого единства нет;
5. развитие и гибель культур происходит в силу внутренних причин, как у биологического организма;
6. однако, культуры – не есть «сколок» с биологии; они – частично природны, но частью – духовны; само развитие следует понимать как процесс выделения культурного, человеческого начала из природной стихии, как актуализацию исходного морфологического принципа в сфере духа;
7. цикл развития культурно-исторического типа – около 1500 лет, из которых: 1000 лет – подготовительный («этнографический») период; 400 лет – «государственный» и 50–100 лет – «культуротворческий» (цивилизационный), после которого наступает гибель;
8. в 1-м периоде происходит скрещивание этносов путём бытовых контактов, войн, миграций и т. п., в результате чего «слабые» этносы «растворяются» в сильных, обогащая их и усиливая; слабые представляют для сильных «этнографический материал»; культурной оценке данный период не подлежит;
на 2-м этапе зрелые творческие этносы выделяют из себя *государственность*, создавая политические и правовые формы; государственность закрепляет и защищает морфологический принцип каждого культуртипа;
только на 3-м «цивилизационном» этапе происходит создание свойственного для каждого принципа типа *культуры*;
9. гибель культурно-исторических типов происходит либо по причине «апатии отчаяния» – от «сознания своего несовершенства» (как в Древней Греции), либо от натиска варваров (Древний Рим); могут существовать и «реликтовые культуры» (Египет, Китай), жизненный цикл которых закончен;

10. неизбежно происходящие межкультурные влияния различны в разные периоды развития культуртипов: в 1-м периоде они обогащают исходные этносы; во 2-м – борьба между государственными образованиями и даже подчинение одних другим могут вести даже к усилению слабых: образуются зависимости: рабство (оно растлевает и рабов, и господ), феодализм (господа расселяются среди побеждённых, оставляя им часть собственности; эта форма ведёт к насильственности и раздробленности народа) и данничество (как у Руси при татарах: это самая эффективная форма исторического воспитания, подготавливающая к политической самостоятельности); на 3-м этапе межкультурные взаимодействия приобретают наиболее драматический характер и здесь можно усмотреть три пути:

- а) «прополка» (например, когда более сильные европейцы занесли свою культуру индейцам Северной Америки; культура последних обречена на гибель);
- б) «прививка» (то, что сделал Пётр I в России): когда «дичку» яблони, и без того хорошо приспособленному, «навешивают» чужие ветви, а свои – регулярно обрезают, оставляя лишь ствол, который питает соками чуждую породу: «Надо быть глубоко убеждённым в негодности самого дерева, чтобы решиться на подобную операцию, обращающую его в средство для чужой цели, лишаящую его возможности приносить собственные цветы и плоды»;
- в) «удобрение» – когда одна цивилизация, при всей своей самобытности, пользуется продуктами другой, как питательными веществами; при этом, усваивать необходимо лишь то, что «стоит вне сферы народности» (т. е. морфологического принципа): методы науки, технические приемы, усовершенствования в искусстве, промышленности, сельском хозяйстве, но остальное (прежде всего, гуманитарную часть культуры, ценности и т. д.) должно не заимствоваться, а лишь приниматься к сведению.

«Ход развития культурно-исторических типов, – пишет Н.Я. Данилевский (в законе № 5), – всего ближе уподобляется тем многолетним одноплодным растениям, у которых период роста бывает неопределённо продолжителен, но период цветения и плодоношения – относительно короток и истощает раз навсегда их жизненную силу»⁵⁸.

Критики Данилевского не раз указывали, что борясь с идеями универсализма и обоснованно подчёркивая самобытность организации каждого общества, он, с другой стороны, совершенно игнорирует некоторые присущие всем общественные явления: труд, язык, празднества, обычаи и т. д. Утверждая, что общая теория культур невозможна, Данилевский в своей книге претендует на построение именно такой теории. Отрицая единство человечества, Данилевский представляет дело таким образом, что одна нация отличается наблюдательностью, другая – способностями к синтезу единичных фактов, третья – к выявлению причин явления и так далее. Однако, не свидетельствует ли это в пользу жизненной необходимости интеграции культур в интересах достижения ими наибольшей зрелости, законченности? «Не говорит ли это в пользу идеи об изначальном единстве человечества, которую Данилевский столь упорно стремится ниспровергнуть?»⁵⁹

Развивая идеи славянофильства, «неославянофил» Данилевский всячески противопоставляет Запад и Восток, однако его идеи в политическом отношении гораздо реакционнее раннеславянофильских, т. к. *национализм* выступает здесь уже в чистом, «рафинированном» буржуазном виде, что является прямым следствием эволюции русского общества от феодализма к капитализму. В отношении к Западу, к Европе Данилевский исполнен иронии, т. к. для него Европа полна «коварства», «пороков» мнимых и реальных: «всякого русского правоверного исследователя современной науки дрожь пробирает при мысли о возможности быть причисленным к сфере застоя и коснения. Ибо если не Запад, так Восток; не Европа, так Азия – середины тут нет; нет Европо-Азии, Западо-Востока, и

если б они и были, то среднее междуумочное положение также невыносимо. Всякая при-
мель застоя и коснения – уже вред и гибель. Итак, как можно громче заявим, что наш край
европейский, европейский, европейский, – что прогресс нам пуще жизни мил, застой пу-
ще смерти противен, – что нет спасения вне прогрессивной, европейской, всечеловеческой
цивилизации, – что вне её даже никакой цивилизации быть не может, потому что вне её
нет прогресса. Утверждать противное – зловредная ересь, обрекающая еретика, если не на
сожжение, то, во всяком случае, на отлучение от общества мыслящих, на высокомерное от
него презрение»⁶⁰.

Противопоставляя европейцев и славян, Данилевский находит у первых – «чрез-
мерно развитое чувство личности», эгоизм, навязывание своего образа жизни другим, что
выразилось в колониализме (политическая сфера жизни), крестовых походах и инквизи-
ции (религиозная сфера), эксплуатации, работорговле и алчности (в экономике); у славян,
наоборот, он обнаруживает гуманность (смертная казнь в России отменена раньше, чем в
Европе), религиозную терпимость, предшествование внутреннего народного перерожде-
ния историческим переменам (на Западе они сопровождаются распрями и усобицами) и
безусловное превалирование коллективистского, общенародного (общинного) начала над
индивидуальным в каждом человеке. Славяне восприимчивы к чужим достижениям: в ре-
лигии они пользуются византийским наследием, государственность – от варягов и татар,
искусство – от французов, наука и техника – от немцев и англичан. Но *нравственное на-
чало* – своё, собственное; основная задача славянского этноса (в связи с морфологией) –
выработка образцового миропорядка, справедливых отношений между людьми в связи с
их отношением к природе, земле, труду и распределению материальных благ. Славянство
(и это понятие у Данилевского шире России) должно руководствоваться «одними славян-
скими интересами, хотя бы они были сто раз противоположны интересам Европы и всего
остального света, до которого нам нет и не должно быть никакого дела»⁶¹.

Россия, по Данилевскому, «непричастна ни европейскому добру, ни европейскому
злу»⁶². Самобытность её исторического пути выразилась в том, что она не есть часть Ев-
ропы, т. к. корнями своими не связана с империей Карла Великого; не было в России фео-
дално-аристократической иерархии, ложного христианства (католицизма), а, следова-
тельно, и нужды в реформации; в России отсутствовали схоластика, опытная наука, либе-
рализм, парламент. Историческая роль России состоит вовсе не в том, чтобы защищать
Европу от орд кочевников и распространять европейское влияние в Азии. Если бы не рос-
сийская государственность, то европейцы давно бы образовали Среднеазиатские Соеди-
нённые Штаты. «Чем-то гигантски-лишним является наша Россия в качестве носительни-
цы европейской цивилизации»⁶³. Путь России не предполагает классовой борьбы, унич-
тожения сословий: «Россия есть едва ли не единственное государство, – доказывал Дани-
левский, – которое никогда не имело (и по всей вероятности никогда не будет иметь) по-
литической революции, имеющей целью изгнание законно царствующей династии и за-
мещение её другой»⁶⁴. Однако, Пётр I поставил страну на «западный» путь. Будучи пат-
риотом своей страны, Пётр, тем не менее, в попытках усилить государственную мощь за-
шёл слишком далеко. Он «влюбился» в Европу, а последователи закрепили «европейни-
чанье». Например, по мнению Данилевского, европейский костюм «колоссально смешон»,
а русский – «прост и величествен»; иностранные учреждения, насаждаемые в России, ско-
ывают русский дух; категории западной общественной мысли в сочетании с явлениями
русской действительности выглядят абсурдными: карикатурны в России копии западного
аристократизма и демократизма, нигилизм молодёжи – от подражательства «безбожию»
Бюхнера, Фохта, Фейербаха, Дарвина (нет ничего святого для тех, кто уподобляет мысль
выделению мочи, а человека производит от обезьяны, – сокрушался автор «России и Ев-
ропы»). Конституционализм, считал Данилевский, соответствует морфологическому

принципу Европы, а для России нет ничего лучше самодержавия; парламент в России – шутовство⁶⁵.

Реакционный характер политических взглядов Данилевского очевиден: идеалом его была славянская конфедерация во главе с русским царизмом и столицей в Константинополе. Парламенты, конституции, гарантии политических свобод и т. п. – объявлялись принадлежностью «гниющего» индивидуалистического Запада; антиевропейскому обскурантизму противопоставлялась проповедь славянской исключительности. У Ленина находим меткое наблюдение: «Данилевский доказывал, что России выгоден разгром Франции в интересах ссоры и вражды Франции и Германии для господства России»⁶⁶.

Необходимо, тем не менее, признать новаторство Данилевского в постановке целого ряда культурологических задач и, прежде всего, в вопросе о взаимовлиянии культур. Безусловно, модели Данилевского грубы, противоречивы, детерминированы, с одной стороны, умозрительным характером рассуждений, а, с другой – слишком уж выпирающим биологизаторством. Однако, и об этом ещё будет сказано, каждый выбирает те модели, которые ему ближе, и лишь моделируя десятилетие за десятилетием, человеческий разум шаг за шагом приближается к истине. В каждой модели имеется определённое «зерно истины» (или: «момент истины»), что хорошо отражено в народной мудрости: «Сказка – ложь, да в ней намёк...», ведь в этой мудрости есть и признание невозможности для человека построить «не-сказку». При всей приблизительности моделей Данилевского, они исходят из единства проявлений бытия, и это придаёт ценность вкладу автора «России и Европы» в культурологию.

Данилевский одним из первых осознал, что механическое перемешивание чужеродных культурных элементов ещё не есть *синтез* культур. Предвосхищая современные теории аккультурации, он пришёл к выводу, что при усвоении какой-либо культурой чуждых элементов, они переосмысливаются и приобретают новые функции. Степень восприятия при заимствованиях зависит от зрелости воспринимающей и передающей культур, от того периода, в котором они находятся. Противоречивость концепции Данилевского выразилась в том, что настаивая на самобытности и несовместимости культур, он, однако, объективно пришёл к идее чередования в развитии культур тенденций дифференциации и последующей интеграции, как обогащающих сами культуры.

Несомненно, что культуры нельзя уподобить неким механизмам, изобрести такое способно только *человеческое мышление*. Их скорее можно отнести «к классу сложных, нелинейных, самоорганизующихся систем, обладающих мощными защитными средствами против вредных влияний среды»⁶⁷. Уловив сложный, системный характер межкультурных взаимодействий, Данилевский не имел другой возможности трактовать их, кроме как прибегнув к моделям органической жизни, интенсивно изучавшейся наукой того времени. Под рукой у него не было ни сложнейших моделей квантовой физики, ни моделей кибернетики, ни психологии, к которым может обратиться современный философ. Но, тем не менее, ценен уже сам факт протеста Данилевского против «голового эволюционизма», подспудно утвердившегося в тогдашней социологии. Антиэволюционистские аргументы «России и Европы» были применены крайне противоречиво, и они не были поддержаны на первой фазе развития русской социологии, но о них вспомнили позднее, в начале XX века, «когда постепенное (но упорное) вовлечение материалов этнологии и сравнительное изучение прошлых культур губительно сказались на старых эволюционных схемах»⁶⁸. Археологические открытия разрушили вульгарный взгляд позитивистской социологии на исторический процесс как на плавное и поступательное развитие человечества; это движение оказалось сложным, зигзагообразным, нередко регрессивным, многоплановым; обнаружилась значительная цикличность в развитии культур, особенно древних культур Востока. Были также опровергнуты позитивистские представления, игнорирующие самобытность и глубокую специфичность истории отдельных народов, развития отдельных

культур. Всё это подтолкнуло исследователей к тому «моменту истины» который проглядывал в концепции Данилевского. «На какое-то время "анти-эволюционизм" становится модой дня (Р. Виппер, С. Лурье, С. Булгаков и др.) вплоть до признания значения "социологических законов" только за функциональными законами (П. Сорокин, К. Тахтарев)»⁶⁹. Буржуазная наука начала выпячивать, абсолютизировать индивидуально-неповторимые стороны действительности, конструировать «жизненный цикл» сосуществующих в пространстве, периодически сменяющихся во времени локальных цивилизаций, что нашло своё выражение, например, в концепции О. Шпенглера, изложенной им в нашедшей книгу «Закат Европы», появившейся на книжных прилавках Германии и Австрии летом 1918 г.

Как уже говорилось, взгляды Шпенглера появились почти на полвека позже книги Данилевского «Россия и Европа», но многие идеи её автора Шпенглер повторил почти дословно. Хотя «сходство Шпенглера с Н. Данилевским в главных ходах мысли бросается в глаза, но генетическая связь недоказуема, ибо немецкий перевод книги Н. Данилевского появился лишь в 1920 году, когда концепция "Заката Европы" давно была готова»⁷⁰. Предшественниками Шпенглера скорее можно считать Г. Зиммеля, который в середине XIX в. подверг критике идею общественного прогресса, а также его современника Дильтея, утверждавшего, что изменение человеческого духа с течением времени образует новые, особые и неповторимые формы, которые, в свою очередь, создают исторические эпохи, плохо сообщающиеся друг с другом, ценности которых действительно только для них самих⁷¹. В концепции Шпенглера «эпохи» заменены на «культуры», которые сменяют друг друга или сосуществуют в географическом пространстве. У каждой культуры есть свой собственный мир, полностью неповторимый. Пытаясь найти универсальные принципы культурной интеграции, Шпенглер усматривает их в способах переживания времени и пространства, как всеобщих условий бытия⁷².

Что представляют для него культуры? «Бросается в глаза, что Шпенглер отбирает их существенные компоненты довольно специфическим образом. Романтический вкус Шпенглера пренебрежительно относится ко всем концепциям культуры, ставящим на первый план экономику и материальную культуру и не признающим, что даже форма финансовых операций есть лишь выражение "души" данной культуры. Но "духовное" для Шпенглера тоже, по сути дела, малосущественно для культуры, почти что внеположно ей. Культура – это как бы растительная душа сплотившегося в "народ" коллектива...»⁷³

Согласно Шпенглеру, искусство, религия, мораль – всё это коренным образом различно в каждой культуре, у которой имеется «своё» пространство и время, «свой» ряд чисел, «своя» истина. Всё, чем живёт и во что верит человек – это лишь отображение коллективной «души культуры». Главной характеристикой культуры Шпенглер называл её «мирочувствование», т. е. определённый способ переживания членами данной культуры основных реалий бытия, прежде всего, как указывалось, пространства и времени. Данное мирочувствование формируется из некоей общечеловеческой «прадуховности», универсальной «душевной материи» и принимает ту или иную форму под влиянием конкретно-исторических условий.

Как и у Данилевского, у Шпенглера культуры часто сравниваются с биологическими организмами. Вообще, понятие *органической жизни* было для Шпенглера исходным. В рукописи, именуемой «Первовопросами», публикация которой (на нем. яз.) состоялась лишь в 1965 г., то есть почти через 30 лет после его смерти, Шпенглер писал: «Органическая жизнь есть первофеномен, идея, которая развёртывает себя из состояния возможности; перед нашим видящим оком процесс, который всецело есть тайна. Идея жизни повсеместно наделена сходной внутренней формой: зачатие, рождение, рост, старение, гибель идентичны от малейшей инфузории до великой культуры»⁷⁴. Развивая эти идеи, Шпенглер наделяет культуры одинаковым жизненным циклом, который внутренне для каждой куль-

туры определяет её развитие и смерть. При этом, культуры могут умирать и насильственной смертью, как, например, случилось с американскими майя, но это – исключение. Жизненный срок для каждой культуры, по Шпенглеру, – примерно тысячелетие (анalogии с фиксированными «сроками жизни» культур находим у уже упоминавшегося Данилевского, а также у «нео-славянофила» К.Н. Леонтьева (1831–1891), который полагал, что «наибольшая долговечность государственных организмов – это 1000 или много 1200 с небольшим лет»⁷⁵; вообще же, это традиция Вико).

Всего Шпенглер насчитывал восемь культур (в отличие от 13 у Данилевского): это – египетская, индийская, вавилонская, китайская, «аполлоновская» (греко-римская), «магическая» (византийско-арабская), «фаустовская» (западноевропейская) и культура народов майя в Центральной Америке; к ним Шпенглер прибавлял и ожидающуюся, но ещё не рождённую, *русско-сибирскую* культуру⁷⁶. Каждая культура начинается с варварства примитивной эпохи; затем развивается политическая организация, искусства и науки и т. д., вначале существующие в архаичных формах. Затем, в классический период культуры, наступает их расцвет, сменяющийся окостенением в эпоху декаданса, и, наконец, культура приходит к новому варварству, когда всё становится предметом торговли, вульгаризуется, и это конец культуры. Культура, переживающая период декаданса, не порождает ничего нового, она мертва, и её творческий потенциал исчерпан. Наступает так называемый период «цивилизации», беспощадный к художникам и философам, так как искусство, литература вырождаются в «спорт», а творчество мировоззренческих символов-систем заменяется «дорогой скепсиса», суть которой в западноевропейском мире заключается в историческом релятивизме, а именно – в «снятии позитивных мировоззрений через выяснение их исторической детерминированности»⁷⁷; творчество символов заменяется их исследованием.

Никаких других духовных возможностей цивилизация не даёт. Новая элита, созданная цивилизацией, «состоит из людей, чуждых искусству – из «реальных политиков» и «денежных магнатов», из «больших инженеров» и организаторов, которым нет дела до искусства. Само же оно целиком и полностью принадлежит «культурному» прошлому и ничем не может помочь людям «цивилизованного» настоящего... Логическим выводом отсюда было заключение о бессмысленности и бесперспективности искусства в эпоху цивилизации: если «люди гения» перестали быть художниками и философами и занялись политикой или большим бизнесом, карьерой или дворцовыми интригами, то, стало быть, подлинному искусству и истинной философии пришёл конец («омассовленное» искусство и «омассовленная» философия – не в счёт, в них отсутствует «пафос расстояния» – высший символ, душа фаустовской культуры)...»⁷⁸

Намечая различия между «культурой» и «цивилизацией», Шпенглер пишет: «Культура и цивилизация – это живое тело души и её мумия... Культура и цивилизация – это рождённый почвой организм, и образовавшийся из первого при его застывании механизм... Культурный человек живёт, обращаясь во внешнее, в пространстве, среди тел и «фактов»... Переоценка всех ценностей – таков внутренний характер всякой цивилизации. Она начинается с того, что переделывает все формы предшествующей культуры, иначе понимает их, иначе ими пользуется. Она ничего не создаёт, она только перетолковывает»⁷⁹. Для греко-римской культуры такой «климактерический» переход от творчества к бесплодию, от становления к окостенению, от «души» к «интеллекту» произошёл в эпоху эллинизма, а «фаустовская» культура пережила его в XIX веке. Неслучайно поэтому, что «Закат Европы» многие считали «лебединой песней» человека «культуры», «предсмертными мыслями Фауста» (Бердяев)⁸⁰.

Шпенглер призывает отречься от «культурных» иллюзий и заниматься подлинным «делом» цивилизации, например, техникой: «Я люблю глубину и тонкость математических и физических теорий, в сравнении с которыми эстетик или натурфилософ попросту

халтурщик. За великолепно отчётливые, высокоинтеллектуальные формы быстроходного судна, сталелитейного завода, точной машины, за изысканное изящество некоторых химических и оптических методов я отдам все уворованные стили современной художественной промышленности – и всю живопись и архитектуру в придачу...»⁸¹ Нужно заниматься также политикой, которая, правда, уже не сможет достичь больших «взлётов», т. к. невозможность интенсивного формотворчества делает политику «цивилизованного» Запада, как в своё время и «цивилизованного» Рима, экстенсивной – завоевательной. Тем не менее, все эти «занятия» (техника, политика и др.) гораздо более естественны, нежели, например, искусство, так как в полной мере соответствуют «морфологии» данной культуры. Выдвинутая О. Шпенглером теория «псевдоморфоза», впоследствии развитая А. Вебером, А. Тойнби, утверждала, что культура может развиваться лишь из себя самой, а внешние заимствования никогда не могут быть прочными и глубокими. Заимствования представляют собой «псевдокультуру», нечто неестественное и неорганичное (Тойнби дополнил этот тезис утверждением о том, что подлинный культурный синтез возможен только на основе христианства)⁸². В качестве примера псевдоморфоза указанные философы привели Россию, которая, по их мнению, постоянно служила ареной многочисленных, бессвязных и поверхностных влияний, так и не усвоенных русской культурой, оставшихся ей глубоко чуждыми⁸³. Между тем, можно привести огромное множество исторических, лексикологических и других фактов, опровергающих данные концепции. Утверждать, что для России чужды иноземные влияния – это такая же крайность, как и утверждения о том, что государственность на Русь занесли варяги.

Краеугольным камнем шпенглеровских теорий является идея о замкнутости отдельных культур, отрешённости их от остального человечества, совершенной их несравнимости, взаимонепроницаемости друг для друга. Культуры принципиально неконтактны, непостижимы извне. «Мирочувствование» культур, будучи их «ядром», одето и защищено снаружи прочной оболочкой культурных форм – языковых, художественных, моральных, интеллектуальных, – которые мешают «аутсайдерам», тем, кто располагается вне данной общности, проникнуть внутрь; однако, и «аутсайдеры» тоже имеют свои «ядра» и «оболочки» и, таким образом, культуры как бы всегда оказываются внеположными друг другу. «Однако этот навязчиво прокламируемый Шпенглером тезис о взаимонепроницаемости культур, – как заметил В.А. Кирсанов, – опровергается уже существованием его собственной книги, в которой учёный-философ, наследник двухтысячелетней европейской духовной традиции, мастерски рисует портреты чуждых ему древних цивилизаций. Таинственная душа культуры, которая с трудом может быть эксплицирована её собственными гениями, вдруг оказывается отчётливо представимой для автора «Заката Европы». Не парадокс ли это?»⁸⁴

Действительно, концепция Шпенглера весьма уязвима с самых различных позиций. Не случайно поэтому, что после того, как «улетучился» первый шок, вызванный экстравагантностью теории, подкреплённой богатой эрудицией её автора, начал нарастать шквал критических атак, всё более серьёзных. Р. Дж. Коллингвуд обвинил Шпенглера в откровенно позитивистской, натуралистической подмене *истории* как таковой – *морфологией истории*, «ценность которой заключается во внешнем анализе, в открытии общих законов и (главное свойство неисторической мысли!) претензиях на предсказание будущего...»⁸⁵. Факты у Шпенглера, как отмечал британский философ, рассматриваются изолированно друг от друга, они не вырастают один из другого и соотносятся лишь: а) во времени и пространстве и б) морфологически, т. е. посредством отношений, основанных на сходстве их структур. Натурализм шпенглеровского понимания истории Коллингвуд увидел в том, что «последовательность фаз в пределах одной культуры так, как он (Шпенглер. – С.К.) её понимает, не более исторична, чем последовательность фаз в жизни какого-нибудь насекомого: яйцо, личинка, куколка, имаго. Таким образом, – пишет Коллингвуд в IV-й части

«Идеи истории», – идея исторического процесса как духовного процесса, где прошлое сохраняется в настоящем, детально опровергается во всех её аспектах. Каждая фаза культуры автоматически переходит в следующую, когда для этого наступит подходящее время, безотносительно к тому, как *могли бы* (выделено нами. – С.К.) вести себя индивидуумы, жившие в ту пору... та неповторимая идея, которая отличает одну культуру от другой, мыслится Шпенглером не как идеал жизни, созданный людьми данной культуры в акте осознанного или бессознательного духовного творчества. Эта идея присуща им как некое природное свойство, как тёмная пигментация кожи у негров, а голубые глаза – у скандинавов. Таким образом, – подводит итог Коллингвуд, – теория Шпенглера вполне сознательно и последовательно стремится изгнать из истории всё то, что и делает её историей, заменить всюду исторические принципы натуралистическими»⁸⁶. В другой своей работе – «Теория исторических циклов», помещённой в 1-м томе журнала «Антиквити» за 1927 г., – Коллингвуд высказался ещё определённое, указав, что когда Шпенглер классифицирует культуры, то речь идёт уже не об истории, а о тех ярлыках, которые он по собственному произволу привешивает к трупам истории⁸⁷. Навряд ли можно согласиться с отнесением Шпенглера к разряду «натуралистов»⁸⁸, однако релятивизм его теории несомненен.

Релятивизм Шпенглера констатирует историческую относительность всякой культуры в определённый период её существования. Не под силу ему оказывается установить связь между национальными культурами, тем более между такими общностями, как «Запад» и «Восток», найти общее в отдельном, крупицу абсолютного в относительном. Релятивизм, «отрицая всякую *общность* между культурами, отрицает тем самым предпосылку *общения* между ними. Взаимное понимание представителей различных культур есть синтез ценностей тех и других. Не желая понять этого, релятивизм предлагает ложный выбор: либо полное отрешение исследователя от ценностей своей культуры, либо предвзятое отношение к изучаемой культуре. Понимание любого культурного явления возможно, согласно идеалистическому релятивизму, только в терминах "культурного контекста" данной культуры, исключительно "изнутри"..."⁸⁹ То есть, релятивизм выдвигает требование полного отказа от оценочных суждений, хотя ценности собственной культуры есть единственно возможная реальность для человека, воспитанного в ней. Шпенглер призывал отбросить научное познание и обратиться к «вчувствованию».

Между тем, единственно возможный подход к данной проблеме заключается в применении концепции «диалога культур», диалога между настоящим и прошлым. «Односторонне и ошибочно живучее представление о том, что для лучшего понимания чужой культуры нужно как бы «переселиться в неё», забыв о своей собственной культуре, – пишет А.Я. Гуревич. – Это невозможно. Первое условие научного понимания – "внезаходимость" понимающего, осознание им того, что он принадлежит к другому времени, к иной культуре, нежели те люди и их творения, которые он хочет понять»⁹⁰. Гуревич резко выступает против «вживания», интуитивного «вчувствования», в дух другой культуры, так как при этом «всегда существует опасность переноса представлений исследователя на изучаемый предмет, невольной и неконтролируемой подмены культуры изучаемой – культурой изучающего»⁹¹.

Наоборот, необходимо постоянное соотнесение ценностей другой культуры с личной системой ценностей. Представитель иной культуры как бы включается в определённую традицию, «которая образует "герменевтическую арку", то есть постоянно существующую линию коммуникации между эпохами. Только потому, что существует традиция, потому, что в ней живёт смысл, понимание и становится возможным»⁹². Отрицая возможность взаимодействия культур, так же, впрочем, как и возможность сопоставления этих культур в сознании исследователя, возможность трансляции знания (т. к. «по логике культурного релятивизма, сообщение вернувшегося из чужих земель этнографа не будет понято никем, ибо его аудитория находится в полной власти ценностей своей культуры,

«извне» по отношению к чуждой культуре, а заодно и к проникшемуся чужими ценностями этнографу»⁹³), релятивисты не только наглухо закрывают путь науке, но и «прикрывают» само *бытие*.

«Прикрыть» бытие, однако, не в силах даже такие эрудированные умы, как Шпенглер, поэтому через все философствования «Заката Европы» проглядывает некая «подводная», эзотерическая часть, возможно, даже навязываемая с помощью недосказанности и умолчаний, которая утверждает возможность для созерцающего взора проникать в любую культуру; космополитическая личность у Шпенглера «свободно парит» на вершинах своего аристократизма и «проникает» непроницаемые для других культуры. Об этой позиции свидетельствует хотя бы это широко известное место «Заката Европы»: «Я вижу, – пишет Шпенглер, – вместо монотонной картины схематической всемирной истории... феномен множества могучих культур, расцветающих со стихийной силой на фоне своего родного ландшафта, к которому каждая из них строго привязана на протяжении всего своего существования, из которых каждая придаёт своему материалу – человечеству – свою собственную форму, из которых каждая обладает своей собственной идеей, своей собственной страстью и чувствованиями, своей собственной жизнью, волей, своей собственной смертью. Существуют расцветающие и стареющие культуры, народы, языки, истины, боги, ландшафты, подобно тому, как существуют молодые и старые дубы и пинии... Но не существует стареющего человечества. Каждая культура имеет свои собственные возможности выражения, которые появляются, созревают, отцветают, но никогда не возвращаются вновь. Существует множество в глубочайшем смысле отличных друг от друга скульптур, живописей, математик, физик, каждая со строго ограниченной длительностью жизни, каждая... имеет своё собственное цветение и плоды, свой тип роста и смерти. Эти культуры, организмы высшего порядка, вырастают с возвышенной бесцельностью, подобно цветам в поле...»⁹⁴ Это шпенглеровское «Я вижу...» встречается у него не один раз (см., например, уже цитированное место из «Первовопросов», ссылка 74, где: «перед нашим видящим оком...»). Оно-то и позволяет исследователям говорить о космополитической личности у Шпенглера.

«Созерцающая личность представляет у Шпенглера особую культуру, – указывает В.А. Кирсанов, – которая возвышается над всеми остальными. Именно и только в её сознании существует универсальное общечеловеческое начало. Вместо реального контакта культур друг с другом, неизбежно весьма сложного, противоречивого, чреватого множеством непредвидимых событий, Шпенглер искусственно конструирует эстетический контакт поликультурной личности со многими культурами. Эта личность благодаря своей восприимчивости способна впитывать все излучения культур, оценивать их как произведения искусства. Космополитическая личность, – продолжает учёный, – выполняет в концепции Шпенглера роль коммуникатора и гармонизатора. Только благодаря ей восстанавливается в скрытом виде *идея всемирной истории* (выделено нами, т. е., фактически, объективное бытие исторического развития. – С.К.), правда, ни к чему не устремлённой и ко всему безразличной. Созерцающая личность представляет как бы культуру с обратным знаком. В том смысле, что она живёт не своей внутренней жизнью, а жизнью созерцаемых ею культур. Поэтому она никогда не стареет, остаётся вечно юной, не приобретает "признаков уставшей души"⁹⁵, которые свойственны всякой цивилизации. Не в этой ли личности, – заключает Кирсанов, – видел Шпенглер выход из духовного тупика, в который вошла европейская цивилизация?»⁹⁶ На полвека раньше современных хиппи Шпенглер не очень явно, но выдвинул концепцию, согласно которой людям «цивилизации» не остаётся ничего иного, как «эмоционально погружаться в волны культурной экзотики, погружаться легко и беззаботно. Таким образом, собственный культурологический пафос Шпенглера вдохновляется не столько духом Фауста, вечно неудовлетворённого правдоискателя, борца, практического деятеля, сколько духом Тартюфа, лицемера и сластолюбца»⁹⁷. Поэтому

бердяевская мысль о «Закате Европы», как о «предсмертных мыслях Фауста» нуждается в определённых уточнениях, так же, впрочем, как и оценка шпенглеровского учения исключительно в качестве *пессимистического*, эсхатологического⁹⁸ (надо ли напоминать, как все мы не любим пессимизма, даже здорового?!). Кстати, сам Шпенглер, столкнувшись с бурей критики в адрес «Заката Европы», отрицал исторический пессимизм своей теории: «Собственно, целью моей работы, – писал он в брошюре «Пессимизм ли это?», – был образ мира, в котором *можно* жить (выделено нами. – С.К.), а не система мира, которую можно анализировать... Это я не сразу осознал...»⁹⁹ Оптимистично в концепции Шпенглера выглядит, например, идея о «нестареющем человечестве»: по аналогии с его «растительными» моделями, она наводит на мысль, что со смертью отдельных деревьев (культур) – не умирает лес (человечество). Бурные события в Европе, первая мировая война, вызвавшие появление шпенглеровской книги, «тайно», эзотерически, осознанно или бессознательно, не означали для её автора краха всего человечества, потому что это был бы и крах самой «созерцающей» космополитической личности, способной «проникать» окружающие «непроницаемые» миры. Поэтому вполне резонно усматривать в концепции Шпенглера наряду с видимым пессимизмом и неявный своего рода «гносеологический» и исторический оптимизм¹⁰⁰.

На примере Шпенглера наглядно видно, как подвержено творчество мыслителей исторической ситуации, как выразительно запечатлевает оно настроения растерянности, неуверенности в будущем, однако, вместе с тем, и то, как оно, будучи логически и последовательно изложенным, «ухватывает» в океане фактов тот «момент истины», который обогащает сознание всего человечества, всей мировой многовековой культуры.

Ценное в учении Шпенглера можно усматривать в его борьбе с господствовавшим тогда европоцентризмом, в том, что он справедливо противопоставил последнему мысль о равноправии культур, о праве каждой из них на самоопределение («вплоть до отделения», с которым Шпенглер «переборщил»), о праве на духовную неповторимость. При этом философ сопротивлялся не только ограниченному взгляду на историю, согласно которому все культуры должны выстраиваться по европейскому ранжиру, «подниматься» до уровня Европы, но и описательности, иллюстративности в изображении самих культур, несистемному подходу к ним. И этот взгляд Шпенглера обогатил современную науку о культуре.

III. СОВРЕМЕННЫЕ КОНЦЕПЦИИ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ КУЛЬТУР ЗАПАДА И ВОСТОКА.

Изоляционистские установки шпенглеровской концепции культур и взаимодействий оказали значительное влияние на дальнейшее развитие буржуазной культурологии. Если характер каждой определённой культуры, по Шпенглеру, детерминировался её «особой душой», то у других философов объяснение культурной замкнутости можно найти в её детерминации расой (Гобино), ландшафтом (Лео Фробениус), некоей «духовной энтелехией» (А. Вебер). В данном контексте говорить о каком-то культурном синтезе между Западом и Востоком попросту не имеет смысла, по крайней мере пока речь идёт о молодых и процветающих культурах¹⁰¹. Лишь на этапе разложения культур, когда они перестают быть «самими собой», они начинают заимствовать. При этом характер данных контактов неплодотворен, не затрагивает основ «общественных организмов», либо вообще имеет отрицательный смысл.

Отрицание участия отдельных стран и народов в создании современной всеобщей цивилизации, утверждения о замкнутости и «внеположности» культур, при своей абсолютизации, ведут прямиком к *расизму*, т. е. к утверждению об обособленности духовного

мира различных рас, абсолютизации национальной самобытности, при которой не существует никаких универсальных критериев для сравнения: «аполлоновская душа» провозглашается присущей лишь античной культуре, «магическая» – арабской, «фаустовская» – немецкой цивилизации¹⁰². Между тем, необходимо отметить, что уже само представление о специфичности отдельных культур необходимо предполагает *возможность их сравнения* на основе каких-то закономерных универсальных черт. При этом все построения релятивистов, вслед за Шпенглером декларирующих, что «однократность, невозвратимость всего случающегося есть та форма, в которой *судьба* (выделено нами. – С.К.) предстаёт человеческому взору»¹⁰³, все построения изоляционистов рассыпаются в прах, так как наглядным становится умозрительность всего, что «предстаёт человеческому взору».

На другом, противоположном полюсе буржуазной философии оказываются идеи, отвергающие напрочь самобытность культур, признающие только их универсальный характер, выражающие нигилизм в отношении национальной специфики. Это теории *космополитизма*, прямоком ведущие к великодержавности, а в малых странах – к раболепству перед космополитизмом великих держав¹⁰⁴.

«Шарахания» буржуазной культурологии вполне объяснимы, так как у неё отсутствуют объективные критерии в оценке культурно-исторических процессов. Отвергая практику, как первооснову существования человечества, а вместе с нею и материалистическое понимание истории, буржуазные философы подменяют её биологическими детерминантами («функциональная теория» Б. Малиновского), символами («философия символических форм» Э. Кассирера), «вечными ценностями» (П. Тиллих) или, как у Шпенглера, «душой культуры»¹⁰⁵. Буржуазные теории, в марксистско-ленинской трактовке, наиболее ярко отражают факт наличия в буржуазном обществе социальных антагонизмов, что и проявляется в выпячивании национально-индивидуальных черт, либо, наоборот, в великодержавном их подавлении.

Эта традиция ведёт своё начало ещё от европоцентристских установок того времени, когда происходило ускоренное развитие и стабилизация капитализма в Западной Европе, в результате чего она начала опережать другие части света. Данный факт опережения можно рассматривать как историческую случайность в том смысле, что, при наличии соответствующих природно-исторических, исторически-культурных предпосылок, в такой же роли могла оказаться любая другая часть света, и когда наука сможет выявить эти факторы, то человеческий разум, вполне возможно, сможет смоделировать такое «опережающее» развитие. Правда, до того ещё порядочно далеко.

Опережающее развитие Европы было во многом противоречиво: с одной стороны, оно сопровождалось ускоренным развитием науки, образования, философии культуры, но с другой – «буржуазным цивилизаторством» (Маркс). Даже внутри самой Европы складывается несправедливое распределение «культурно-исторических ролей», что становится ещё более неприглядным в отношениях с народами и культурами других континентов. Идеологическим оправданием капиталистического экспансионизма и явилась теория европоцентризма, которая, в общем-то, признаёт универсальную значимость для человечества определённых ценностей, но связывает их только с ценностями греко-римской культуры и её наследницы – западноевропейской и североамериканской культуры. Именно эти культуры ставятся в центр мировой истории, а все остальные трактуются как их периферия, достижениями которой интересуются постольку, поскольку она вошла в соприкосновение с Европой и США. Циничное выражение такой взгляд нашёл в декларации О. Конта во введении к 5-му тому его «Курса позитивной философии» (1830–1842) о том, что его исследование относится почти исключительно к элите или авангарду человечества, к которым можно причислить большую часть белой расы, а в новейшее время, для большей точности, ограничиться народами Западной Европы. Европоцентризм с ходу отвергал какое-либо существенное влияние Востока на ход мирового культурного развития, утвер-

ждая, что народы Востока абсолютно неспособны к творчеству, к созданию сколько-нибудь значительных культурных ценностей, а самое большое, на что они способны – это заимствовать и копировать элементы духовной и материальной культуры Запада. Европоцентристы отрицали также наличие преемственности, идущей от Востока к Западу¹⁰⁶.

Однако, «европейское превосходство» оказалось сугубо преходящим, историческая временность его подтверждается становлением и постепенным развитием мировой экономической однородности, на базе которой развивается и единство духовной культуры человечества. Безусловно, процесс этот очень сложен, противоречив, но тенденция налично. С эпохой «пробуждения Азии» (Ленин) начался кризис европоцентризма, на смену которому приходят концепции типа шпенглеровской. Усиливается также и националистический «противовес» доктринам европейской исключительности – концепции *востокоцентризма* (ныне дополненные различными вариациями панафриканизма).

Востокоцентризм отстаивает не менее порочный тезис об исключительности Востока, о его творческом превосходстве над Западом, который лишь воспринял «свет культуры» с Востока, самое большое – способствовал (отчасти) его развитию. В целом, наличие преемственности культуры от Запада к Востоку востокоцентристами игнорируется, а восточные культуры поднимаются на «недосягаемые» высоты (например, у панвавилонистов из школы Гуго Винклера¹⁰⁷).

Абсурдность культурологических распрей между Западом и Востоком осознавалась уже в начале XX века. Россия, оказавшись «меж двух огней», выдвинула целый ряд мыслителей, сделавших попытку философски совместить культуры в некий Восток–Запад. Однако эти идеи, не имея под собой материалистической почвы, целиком «витали в облаках», подменяя реальный анализ действительности религиозным идеализмом. Бердяев, например, настаивая исключительно на «правде православия», утверждал, что индийский буддизм, являясь «утонченным и соблазнительным противником христианского всечеловечества», «расслабляет христианскую волю и затемняет христианское откровение». «В буддизме есть опасный для христианской Европы и России дух небытия», – констатировал философ. «Россия велика, – писал он, – и призвана лишь постольку, поскольку хранит христианскую истину. Если Россия имеет мировую миссию, то миссия эта есть соединение Востока и Запада в единое христианское человечество»¹⁰⁸ (на основе православия). «Тогда лишь Россия будет Великой, – писал Бердяев в «Слове» 11 июля 1908 г., – когда она исполнит своё призвание посредника между Востоком и Западом, соединителя божественного с человеческой культурой»¹⁰⁹. Примерно таких же взглядов придерживался и Вл. Соловьёв, который по-гегелевски противопоставлял Восток, где торжествует бесчеловечное божество, и Запад – вместилище безбожного человечества, но, вместе с тем, решительно выступал против национализма в самых различных его проявлениях, а в 14-й главе III части «Оправдания добра» «совершенно основательно показал, что христианство не есть лишь отрицательный космополитизм, а положительный универсализм»¹¹⁰.

«Вл. Соловьёв считал, – отметил А.Ф. Лосев в одной из немногих советских книг, посвящённых творчеству великого русского мыслителя, – что подлинный синтез восточной и западной односторонностей совершается в России и что подлинным синтезом всех исторических противоречий будет Россия как вместилище вселенской церкви»¹¹¹.

Кризис европоцентризма не означал, однако, что идея всемирного превосходства Запада отныне и навечно сдана в исторический архив. И донныне европоцентризм представляет наиболее реакционную философско-историческую концепцию, выросшую на почве логицистско-телеологических интерпретаций духовного развития человечества. Поздние работы того же А. Тойнби показывают, что культурно-морфологическое противопоставление Запада и Востока, выпячивание преимуществ западной культуры по-прежнему направлено на доказательство негодных, *антикультурных* идей, присутствующих теперь уже прочно в арсенале антикоммунизма и, при случае, активно выдвигающих-

ся на авансцену идеологической борьбы (противопоставление: «Свободный Запад» – «коммунистический Восток»).

«В высшей степени примечательны в этом отношении попытки европоцентристской интерпретации марксистского учения, – указывают в совместном сборнике учёные из Чехословакии Я. Нетопилик и И. Черны, – попытки возвести своего рода культурно-морфологическую стену между Марксом и Лениным, между первоначальным («западным») смыслом коммунистического учения и его развитием и воплощением в сегодняшней («восточной») общественной практике социалистических стран. Данная тенденция характерна не только для присяжных марксологов типа Веттера и Фетчера, издавна отстаивавших «несовместимость западной и восточной социально-экономических структур», но и для буржуазных идеологов, ещё недавно провозглашавших принципы мировоззренческой конвергенции. Отстаивается она и теоретиками, которые выдают себя за «подлинных хранителей» творческого и интернационального содержания марксистского учения»¹¹². Например, один из «духовных отцов» так называемой «критической теории общества» Г. Маркузе в книге «Советский марксизм» постулирует, что «западные» версии социализма и коммунизма якобы способны к постоянному «рациональному трансцендированию», т. е. преодолению собственных доктринальных принципов, между тем как «восточные» отличает некритичность, абсолютизация своих положений, конъюнктурность, бюрократизм, догматизм и косность. Другими словами, «на свет божий» вытаскивается устаревший культурно-морфологический предрассудок о «критически-рационалистическом Западе» и «консервативном Востоке»¹¹³. В пору, как и сто лет назад, воскликнуть, вслед за Н.Я. Данилевским: «И всё это – совершеннейший вздор, до того поверхностный, что даже опровергать совестно!»

Рациональное решение вопроса о взаимодействии культур Запада и Востока возможно только на пути исторического материализма. Для представителей марксистско-ленинской философии абсурдной представляется сама идея какого-то изоляционизма, существующего между отдельными культурами; признание «непроницаемости» культур означало бы отказ от идеи универсального взаимодействия всех предметов и явлений бытия и сознания, то есть отказ от краеугольного камня марксизма – идеи о *всеобщей связи явлений*.

Точно таким же абсурдом представляется и мысль о якобы возможном неравноправии разных культур. «Широко ведущиеся в последнее время на разных форумах разговоры о равенстве Запада и Востока, – писал в 1965 г. Н.И. Конрад, – настоящим учёным, особенно востоковедам, глубоко чужды: настолько странна и непонятна, не говоря уже о её вредности, самая мысль о возможности какого-то неравенства народов»¹¹⁴. Да, можно говорить о непохожести различных культур, но не о какой-то якобы существующей иерархии между ними. Явления культуры потому и живут общей жизнью, что они непохожи друг на друга, утверждает специалист по западноевропейским литературам Б.Г. Реизов, и в этом есть здравый смысл»¹¹⁵. То же самое утверждает и востоковед Т.П. Григорьева, подчеркнувшая в книге о японском искусстве, что культуры разных регионов и стран не повторяют, а *дополняют* одна другую, и что только *равноправное* взаимодействие Запада и Востока «гарантирует жизнедеятельность целого». Ссылаясь на суждение Р. Тагора, Григорьева утверждает, что интернациональный долг народа перед человечеством состоит не в том, чтобы быть «как все», но, напротив, сделать всеобщим достоянием то, что ярко выражено именно у него самого»¹¹⁶.

Для марксистской культурологии вопрос состоит не в том, общаются ли культуры или нет, а в том, *как это происходит*, какие это имеет результаты, как это можно использовать в практической деятельности человечества.

Одним из основных вопросов, возникающих в связи с этим, как нам представляется, должен стать вопрос о *необходимости и возможности* культурных взаимодействий.

То есть, другими словами, необходимо решить: а) почему культуры вступают в контакт? в чём состоит источник взаимодействия? откуда возникает и чем поддерживается *потребность* во взаимодействии? б) каковы *предпосылки* реализации потребности в контакте?

В каждой культуре, если приглядеться, можно найти невообразимо многочисленное количество самых различных заимствований из «арсенала» других культур. Если эти элементы нашли благоприятную основу прочно вошли в систему данной культуры или «отождествились» с её однотипными элементами, приняв новую, в основе своей самобытную форму, – значит, эти взаимовыработанные идеи, теории, навыки и т. д. были чем-то нужным, обладали определённой значимостью. То, что те или другие культурно-философские элементы усвоены, наглядно показывает их ценностное признание. Отсюда следует, что для проявления содержания культурного взаимодействия характерно устойчивое наличие ценностной ориентации, ценностного восприятия, а роль аксиологической функции культуры весьма значительна.

Как правило, почва для усвоения чужого подготавливается внутренним развитием, и общество вбирает в себя внешние влияния или отвергает их, в зависимости от того, совпадают ли они с внутренними тенденциями его развития. Этот принцип можно обнаружить ещё в книге шотландского философа-просветителя Адама Фергюсона «Набросок истории гражданского общества», опубликованной в Филадельфии в 1819 г. В ней он, в частности, писал: «Когда нации действительно делают заимствования у своих соседей, они, возможно, заимствуют лишь то, что сами почти что были в состоянии изобрести. Поэтому характерная сторона жизни какой-либо страны редко переносится в другую страну до тех пор, пока почва для этого не будет подготовлена наличием сходных условий»¹¹⁷. Приводя это высказывание, С.Н. Артановский замечает, что оно применимо прежде всего к материальной культуре. Однако, можно говорить о том, что и для духовной культуры оно будет представлять определённое значение, хотя здесь связь будет устанавливаться, безусловно, неординарная и отнюдь не легко распознаваемая. Тем не менее, если исходить из того соображения, что в человеческой культуре нет *ненужных* вещей (элементов), если принять за исходное то, что в культуре возникает либо заимствуется лишь то, что жизненно необходимо для *практики* данного общества, а всё ненужное *отмирает* (рано или поздно, возможно, что сроки вполне могут быть и очень большими), либо *не приживается*, то очевидно, что и явления духовной культуры заимствуются с определённой целью – обеспечить определённую гармонизацию данного сообщества с внешней ему средой, которую данное сообщество преобразует *практически*.

«Потребность в контактах и взаимодействии с другими культурами, – пишет Н.А. Хренов, – та или иная культура испытывает не всегда. Эта потребность возникает обычно в переломные моменты истории, когда культура стремится глубже осознать самое себя, логику собственного развития, свою картину мира. Тогда появляется интерес к образу жизни, психологии других народов, к общим закономерностям развития культуры. Можно предположить, что этот интерес возникает потому, что культура в своём развитии сталкивается с какими-то препятствиями, противоречиями. Они-то и заставляют каждый раз заново ставить вопросы о том, что такое культура, в чём её сущность и какой смысл имеют для неё взаимоотношения с другими культурами»¹¹⁸. Представляя из себя *средство*, инструмент для познания и преобразования окружающего мира определённым человеческим сообществом, каждая культура очень чутко реагирует (прежде всего, через своё самосознание – философию) на ту ситуацию, когда она перестаёт справляться с возложенными на неё функциями. Это может происходить, например, в моменты обострения конфликта между производительными силами и производственными отношениями, в других *кризисных* ситуациях. Выход из кризиса культуры ищут в общении друг с другом. «На протяжении всего мирового процесса, – подчёркивает С.Н. Артановский, – действует закономерность,

согласно которой заимствования дополняют внутреннее развитие, служат одним из основных источников обогащения и совершенствования культур»¹¹⁹.

Современные исследователи полагают, что сближение Запада с Востоком происходило, по крайней мере, трижды: в неолите (V–II тыс. до н. э.), в эпоху эллинизма (рубеж: до н. э. – н. э.) и Ренессанса (XIV–XV вв.). По выражению Н.И. Конрада идея универсализма «трижды опоясала мир». С конца XIX в. и в настоящее время наблюдается новое сближение, однако, плодотворность его для исследователей остаётся пока что весьма спорной¹²⁰.

Во взаимоотношениях Запада и Востока на протяжении всей мировой истории наблюдается постоянное чередование сил притяжения и отталкивания, «центробежных» и «центростремительных» тенденций, стремление то к установлению тесного общения и обмена, то тяга к изоляции друг от друга. В этих процессах, бесспорно, проглядывает определённая система, однако она пока не поддаётся формализации, например, математическими методами.

В XI–XII вв. связи Запада и Востока были как никогда плодотворными, охватив и Древнюю Русь. Это заметно в литературе, искусстве, художественном ремесле. Христианский Восток (Русь, славяне) жил в то время общей жизнью с мусульманским Востоком, а влияние последнего проникало вглубь христианского Запада. Об этом говорят многочисленные исторические и археологические данные. Например, «найденная при раскопках в Новгороде бляшка с гравированным изображением льва и трёх лучистых дисков – не что иное, как подражание зодиакальному знаку «лев и солнце», известному по сельджукским монетам и иранским сосудам с инкрустацией серебром»; византийские изделия активно впитывали переднеазиатские традиции; романское искусство сформировалось под сильным влиянием восточных образцов¹²¹.

К концу XIII в. Восток прекращает творчески одаривать развитие западной культуры. В искусстве мотивы изображения зверей, созданные ранее под влиянием Востока и столь распространённые в романских памятниках Франции, Германии, Италии вдруг исчезают (вполне возможно, что к этому «руку приложили» татаро-монгольские полчища, поработившие «промежуточное звено» между Востоком и Западом – Русь). В Европе развивается и ищет новые источники для вдохновения готическое искусство. В это время ирано-арабский мир начинает ощущать всё большую опасность со стороны растущей агрессивности Европы и предпринимает огромные усилия для того, чтобы, по выражению современного исследователя, «воздвигнуть военно-политическую плотину на пути христианского вала». В мире ислама, «уже познавшем трагический опыт крестовых походов, возникает своего рода «воля к сопротивлению», а в его двух крайних точках появляется сильная военная власть – альмоаде в Марокко и айюби на Востоке, которая способствует укреплению духа гомогенности и консолидации»¹²². Психологический барьер, вызванный грабежом Востока крестоносцами, сохранился надолго, не позволяя культуре Запада проникать на замкнувшийся Восток.

Таким образом, на исторических примерах средневековья можно наблюдать специфику культурного взаимодействия Запада и Востока, выражающуюся в своеобразных «приливах» и «отливах» в их отношениях. Если искусство романского Запада (XI–XII вв.) развивалось под знаком сближения с Востоком, то искусство готики (XIII в.) – разрыва с ним, а искусство Ренессанса (XIV–XV вв.) – на «параллельных курсах» с гуманистическими течениями Востока, но с совсем другими результатами: западный Ренессанс заложил основы нового типа художественной культуры Нового времени, в то время как «Восточное Просвещение» такого нового типа культуры не создало¹²³. Однако, при этом, как неоднократно подчёркивал в своих работах Н.И. Конрад, не вызывает сомнений универсализм и «всецеловечность» таких явлений культуры, как античность, Ренессанс, Просвещение при всей их национально-индивидуальной самобытности¹²⁴.

Потребность во взаимодействии порождает непосредственно само взаимодействие культур. Однако, как происходит этот контакт, как происходит *синтез* культур, как элементы одной культуры закрепляются (или же отвергаются) в другой? Как уже отмечалось, модели взаимодействия могут быть совершенно различными: где себя увереннее чувствует исследователь, там он и старается найти свою модель. Для Н.Я. Данилевского были ближе ихтиология и садоводство, поэтому его модели взаимодействия культур приобрели «ботанико-зоологический» вид. Аналогично, растительные ассоциации вызывали культуры и у Шпенглера. Дело тут, вероятно, ещё и в том, что, столкнувшись с таким сложным, динамичным, постоянно вступающим в связи с другими и, одновременно, саморазвивающимся, системным явлением, как культура, исследователи просто не имели других научных средств, другого «языка», кроме окружавшей их органической природы (кстати, интенсивно изучавшейся в те времена), для того чтобы хотя бы приблизительно отразить отдельные, но *существенные* черты взаимодействия культур.

Современные исследователи межкультурных взаимодействий, берут свои модели из медицины (культуры: «доноры» и «реципиенты»), из музыки (Ю.Д. Колпинский пишет о том, что целостность мировой культуры имеет и будет иметь не «унисонный», а «симфонический» характер¹²⁵), из физико-химии (В.К. Чалоян говорит о проникновении одной культуры в другую, называя это *диффузией* культуры¹²⁶) и так далее. Можно встретить даже такие оригинальные модели взаимодействия, как, например, предложенную египетским писателем Тауфиком-аль-Хакимом, когда он рассуждает о том, как развивающимся странам приобщиться к передовой культуре Запада. Если Европа шла в своём развитии постепенно, этап за этапом, и предыдущий приводил к вызреванию последующего, указывает писатель, то развивающиеся страны вынуждены «проглатывать» достижения всех периодов разом. «Правда, порой бывали случаи несварения, ибо не всегда этим странам выпадала возможность переваривать каждый период в отдельности. Но у них всё равно не было выбора, потому что длительное топтание в каком-либо одном периоде означало новое отставание. Мы должны превратиться либо в желудок страуса, проглатывающего всё без разбора и переваривающего не спеша, либо в желудок верблюда, глотающего про запас, а потом уже выбирать из этого, фильтровать и добавлять то, что определяется нашим характером и нашими условиями»¹²⁷. Это, так сказать, «глотательная» модель.

Наиболее употребительной среди современных учёных в настоящее время является «диалоговая» модель взаимодействия культур, выдвинутая М.М. Бахтиным. «Чужая культура, – писал он, – только в глазах *другой* культуры раскрывает себя полнее и глубже... Один смысл раскрывает свои глубины, встретившись и соприкоснувшись с другим, чужим смыслом: между ними начинается как бы *диалог*, который преодолевает замкнутость и односторонность этих смыслов, этих культур... При такой диалогической встрече двух культур они не сливаются, каждая сохраняет своё единство и *открытую* целостность, но они взаимно обогащаются»¹²⁸. «Культурное творение, – подчёркивает А.Я. Гуревич, – не принадлежит, по убеждению Бахтина, только и исключительно создавшей его культуре. Значительные произведения прошлого, исполненные человеческого смысла, живут в "большом времени" истории. Они вновь и вновь переживают встречу с новой культурой, с новыми культурами и обретают новую жизнь, раскрывая свой смысл. Так разные культуры, не утрачивая внутреннего единства и целостности, взаимно обогащаются в процессе истории и в результате исторического познания. Ибо их целостность, которую Шпенглер мыслил на манер замкнутых и непроницаемых одна для другой монад, Бахтин понимает как "открытую" для новых осмыслений»¹²⁹.

Диалог культур происходит как в синхронии, так и в диахронии. «Нет ни первого, ни последнего слова, – писал М.М. Бахтин, – и нет границ диалогическому контексту (он уходит в безграничное прошлое и безграничное будущее). Даже прошлые, то есть рождённые в диалоге прошедших веков, смыслы никогда не могут быть стабильными (раз и

навсегда завершёнными, конченными) – они всегда будут меняться (обновляясь) в процессе последующего, будущего развития диалога. В любой момент развития диалога существуют огромные, неограниченные массы забытых смыслов, но в определённые моменты... они снова вспомнятся и оживут в обновлённом (в новом контексте) виде... у каждого смысла будет свой праздник возрождения»¹³⁰.

Исходным моментом в диалоге культур является обмен деятельностями (сущностными силами), осуществляемый в вещной форме. Социальная вещь – представляет собой продукт материального и духовного производства, предназначенный для удовлетворения тех или иных потребностей человека, – при этом она, во всех своих аспектах (на уровнях наличного бытия, функционирования и развития), выступает как феномен культуры. Продукт одной культуры есть её наличное бытие для другой культуры, «зеркало», отражающее уровень и характер развития её сущностных сил. Обмен товарами между различными странами и народами есть обмен их деятельностями, сущностными силами, то есть диалог культур посредством «языка» вещей. Коммуникативная функция вещи, в данном случае, вытекает из её социального бытия в системе культуры, связанного «с самим образом жизни данного общества, типом мышления и деятельности данной эпохи»¹³¹. От интенсивности и эффективности этого диалога во многом зависит процесс становления и функционирования единой мировой культуры. Акт взаимодействия между культурами, его плодотворность во многом детерминируется двумя факторами: ценностью самой вещи как явления культуры и совокупностью ценностей воспринимающей культуры (на уровне конкретного индивида: ценностью конкретной личности).

Диалогическая концепция взаимоотношений культур Запада и Востока получает серьёзное обоснование в *принципе дополнительности*, применённом Т.П. Григорьевой, при рассмотрении их как двух сторон одного культурного целого, противоречивого по своей природе. Григорьева проводит аналогию с двумя полушариями головного мозга, существенной чертой которых является функциональная асимметрия: каждое полушарие особым образом специализировано, и одно не может существовать без другого¹³². По этому подобию и культуры мыслятся в рамках единого целого, как неспособные к обособленному существованию: «Восток и Запад, – отмечает исследовательница, – то единство противоположностей, которое является условием всякого существования нормальной жизнедеятельности целого... Нет Востока без Запада и нет Запада без Востока – одно помогает другому осознать себя. Дополняя друг друга, Восток и Запад самопознаются друг в друге»¹³³. Диалог выступает как взаимодействие «суверенных, равноценных и уникальных субъектов, которое ведёт к образованию некоей общности (практической и духовной), не лишаящей самостоятельности и самобытности каждого субъекта, но объединяющей их в целостную органическую систему»¹³⁴. Поэтому права была Е.В. Завадская, которая настаивала на необходимости дополнения гомологического принципа изучения связи Востока и Запада – диалогическим: «Зная внутреннюю логику культуры, необходимо постичь и логику культурных контактов», – писала она¹³⁵. Такое понимание даст возможность не только объяснить взаимные заимствования, но и обосновать возможности синтеза культур, их слияния в единое целое: «В наше время, – подчеркнула Е.В. Завадская, – рождается... новая концепция диалога, понятого не как простой источник информации, но и как средство, ведущее к более глубокому пониманию друг друга и к самопониманию»¹³⁶.

Концепция диалога в настоящее время весьма плодотворно применяется исследователями для обоснования самых различных взаимодействий между культурами, в том числе и Запада с Востоком. Существует, например, версия, что все высшие достижения русской литературы XIX в. возникли на основе диалога между западной и русской культурами. «Вековой исторический вызов Запада, обращённый к России, – пишет, например, К. Джакони, – породил себе в ответ великую русскую литературу, которая духовно запо-

лонила западный мир, и всё высшее, что в XX в. создаётся западным искусством, становится в свою очередь ответом на вызов России, началом диалога 2-х цивилизаций»¹³⁷. В этом высказывании присутствует, кстати, и так называемая «теория маяков», выдвинутая В. Фридрихом, суть которой сводится к тому, что на том или ином этапе истории культурное лидерство (в искусстве, литературе и других, прежде всего духовных, сферах жизни) переходит от одного народа к другому, и он становится образцом для других»¹³⁸. Эта «модель» признаётся далеко не бесспорной, учитывая, что в современном мире межкультурное общение достигло небывалого размаха¹³⁹, да и вообще, «теория маяков» не очень стыкуется с принципом дополнительности культур в рамках единого целого. Хотя диалектика и поддерживает идею о постоянном преобладании внутри единства противоположностей какой-либо «стороны», однако она не упрощает сложнейший процесс развития (тем более, социального, системного развития!) до столь примитивного вульгарного вида, как в упомянутой теории. Правда, оговоримся, возможно, «виновата» и неудачно выбранная «модель».

При всей ценности концепции межкультурного диалога, которую выдвинул М.М. Бахтин, необходимо, однако, отметить, что она является далеко не исчерпывающей, и, на наш взгляд, малообъективной. По этой причине, как кажется, и будущее у неё, вероятно, лишено перспективы. Поясним свою мысль. Представляется, что культуры в «диалоговой» концепции наделяются своего рода «разумом», своим «волеизъявлением», с которым они «осознанно» вступают в межкультурный диалог и, в процессе такового, ещё более «самоосознаются» и «самопознаются» (Завадская). Вероятно, такая «субъективизация» культур, как явления в первую очередь *социального*, и имеет определённый смысл для современных культур (но и то не для всех, а для «самых осознающих» себя). Но дело в том, что контакт культур – явление прежде всего *объективное*, и, наделяя культуры способностью «переговариваться», мы, фактически *недооцениваем* эту, мало зависящую от того, что мы о ней думаем и какие по этому поводу строим «модели», объективную реальность межкультурных взаимодействий. Не всегда на протяжении человеческой истории культуры выступали с хорошо развитым собственным самосознанием. Не всегда у них вообще было желание вступать в контакт (но существовала объективная – !! – тенденция). Всё это, как нам представляется, и недоучитывает концепция «диалога», ведь диалог, вроде бы, дело «сугубо добровольное»! Вот что мы и подразумеваем, говоря о «малообъективности» диалогической концепции, которая оказывается лишь одной из гипотетических версий в бесконечной череде попыток осмыслить и «вывести формулу» межкультурного контакта.

Ну, действительно, как, допустим, в «диалогическую концепцию» может быть «вплетено» *объективно* существующее *природное* влияние на человеческие культуры? А то, что такое влияние имеется, и огромное, доказано А.Л. Чижевским¹⁴⁰, показавшим, что вне природы человек, вместе со всей своей культурой, – *ничто*. «Каждое новое достижение в области культуры, – писал известный английский исследователь Г. Кларк, – усиливало экологическое господство человека: чем больше результатов приносило его вмешательство в естественные процессы, тем чаще нарушал он своей же собственной деятельностью равновесие между собственной культурой и окружающей природой, и тем чаще вследствие этого он был вынужден видоизменять свою экономику, приспособляя её к новым условиям, созданным его же усилиями»¹⁴¹. В этом высказывании подчёркнута *первичность* матери-природы и вся тщетность попыток человека «управлять» природными силами. Мало того, исследования современных учёных показывают глобальную детерминированность пространственно-временных метаморфоз человеческих культур под влиянием процессов, возникающих на планетарном и космическом уровнях. А.В. Шнитников, например, установил определённую ритмичность катастрофических природных явлений на Земле, проявляющихся с периодичностью в 1800–1900 лет (невольно вспоминаются «организованность» и системность культур у Данилевского и Шпенглера). «Становились

понятными внезапные миграции народов, – комментирует этот факт писатель Андрей Никитин. – Движения степных племён, их нападения на центры древних цивилизаций и – попутное – попадание в лесостепь и лесную зону объяснялось иссыханием степей на юге. Наоборот, движение народов, вторгавшихся с морских побережий в глубь материков, происходило в результате повышения уровня мирового океана...»¹⁴² Конечно, циклы длиною почти в 2 тысячи лет в каких-то исторических ситуациях, занимающих меньшие отрезки времени, можно и не принимать в расчёт (хотя это, учитывая многообразие связей бытия, уже ненаучно). Но как можно поручиться, что на человеческую деятельность, в том числе и на культурные взаимодействия, не влияют природные явления с меньшими циклами, вообще не циклические, а иного, возможно, и непознанного, характера?! Мы далеки от абсолютизации природных влияний, но материалистическая позиция не позволяет игнорировать первичность бытия, своим незнанием которое мы отменить не в силах. Трезвое начало, в связи с этим, думается, можно обнаружить даже в заклеянной нашими критиками концепции географического детерминизма (А. Щапова, Л. Мечникова и др.), если, конечно, не абсолютизировать её положения¹⁴³.

Трудно не согласиться в данном случае с В.Е. Хализевым, который, полемизируя с представителями «конрадовской» школы (и неоднократно переусердствуя, как кажется, в этом деле), в качестве «последнего» аргумента в долгой веренице таковых, под занавес статьи, написал: «Явления литературного процесса в очень большой мере обусловлены историческими сдвигами, событиями и фактами. История же человечества «продиктованная» её общими закономерностями, вместе с тем связана с бесчисленными случайностями развития нашей планеты: геологическими и географическими, биологическими и социально-культурными. Поэтому системность литературного процесса не может не быть подспудной и скрытой»¹⁴⁴. Безусловно, Хализев направил свои «стрелы», пытаясь опрокинуть концепцию Н.И. Конрада о единстве закономерностей в историческом развитии и взаимодействии культур Востока и Запада, которые самому Хализеву, похоже, представляются сплошным хаосом. Однако, в указании на природную детерминированность истории он прав. И вот тут «диалогическая концепция» взаимодействия будет бессильна; она слишком «узкая», чтобы объяснить многие объективные факты взаимодействий.

Определённые натяжки в концепции М.М. Бахтина усмотрел и А.Я. Гуревич, но выразил нашу идею по-другому. Признавая позитивный характер воззрений о «диалоге культур», он, однако, заметил: «Мысль Бахтина о всё новом раскрытии смыслов в чужой культуре, рассматриваемой со стороны, с позиций «внезаходимости» наблюдателя, как нам кажется, требует одного уточнения. Жизнь творений данной культуры в «большом времени», т. е. их восприятие последующими эпохами, которые распознают в них новые глубины, не представляет собой только прогрессирующее обогащение культуры познаваемой и культуры познающей. Всякий прогресс имеет оборотную сторону – он сопровождается и потерями. Когда представитель одной культуры изучает памятники другой, он, выявляя в них тот смысл, который, возможно, был скрыт от неё самой, одновременно и утрачивает определённые аспекты этого содержания. Диалог между культурами предельно противоречив и сложен. Представитель своей культуры способен увидеть в созданиях другой культуры прежде всего то, что близко, понятно ему, определённым образом отвечает интенциям собственной культуры, либо, наоборот, бросается в глаза в силу контрастности, понимается именно потому, что находится в разительном противоречии с установками своей культуры»¹⁴⁵. То есть, Гуревич вынужден признать *объективный* характер взаимодействия культур, подчас происходящего на «подсознательном» и вообще «бессознательном» уровнях.

Концепция «диалога культур» предельно упрощает модель взаимодействия: подразумевает как бы двусторонний обмен, хотя на самом деле – тут целый «хор» культур; подразумевает обмен по «джентльменским» правилам – по схеме: реплика – ответ – реплика,

хотя на самом деле – тут скорее «гвалт» и «какофония»; совершенно не проводится различие между обменом сознательным и неосознанным, добровольным и насильственным (такой тоже был в истории, есть и сейчас в политике «культурного империализма») и т. д., и т. п.

В заключение, мы бы предложили иную «модель» взаимодействия культур, в придачу ко всем тем, что были изложены на предыдущих страницах. Не вызывает сомнения, что и эта «модель» представляет собой шаткую конструкцию, и, возможно, немногим лучше «глотательной» модели со страусом и верблюдом, однако, ниспровержение чужих концепций с необходимостью обязывает к выдвижению собственных.

Представляется, что наиболее верный путь к пониманию процессов взаимодействия культур связан с осознанием уже неоднократно подчёркнутой мысли, что культуру каждого человеческого сообщества надо рассматривать, как необходимое средство («инструмент») в его отношениях со средой, внеположной ему. То есть, культура создаётся всяким человеческим сообществом *объективно* в целях: а) выживания (прежде всего) и б) «очеловечивания», преобразования окружающего мира. Таким образом, взаимодействие культур – есть взаимодействие «инструментов», познающих и «очеловечивающих» мир. В результате формируется и совершенствуется каждый отдельный «инструмент», что находит своё выражение в понятии «культурная традиция», которую определяют как «выраженный в социально-организованных стереотипах групповой опыт, который путём пространственно-временной трансмиссии аккумулируется и воспроизводится в различных человеческих коллективах»¹⁴⁶. С развитием человеческих сообществ – раздвигаются и границы культур, вплоть до масштабов всего человечества, когда все «инструменты» соединяются в один могучий «агрегат», приспособленный для выживания в «планетарном» масштабе, но, тем не менее, вторичный по отношению как к человечеству, так и к самому бытию.

При таком подходе к культурам, приемлемыми представляются модели *адаптации*, ныне активно разрабатываемые как в психологии, так и в нейрофизиологии и в других науках. Именно концепции *адаптации*, а не *диалога* нащупывают здоровые подходы к проблемам взаимодействия культур. В частности, учёные работают над моделью так называемого «однократного обучения»: замечено, что нечто крайне важное для организма или же вызывающее необычайно сильную эмоцию (безразлично, отрицательную или положительную) впечатывается в память сразу и навсегда. Гипотеза, выдвинутая новосибирским учёным из Института физиологии СФ АМН СССР Р.Ю. Ильюченком, состоит в том, что, «попав в новые условия, организм стремится адаптироваться к ним, используя старые программы. Когда это не удастся, начинает резко ухудшаться память, и тогда, случайным образом варьируя самые различные показатели своей жизнедеятельности, организм может подметить и мгновенно – в этом всё дело, именно *мгновенно* – записать в память получившиеся положительные и отрицательные результаты...»¹⁴⁷ Не по этой ли «модели» протекало и протекает взаимообогащение культур??...

IV. ЗАКЛЮЧЕНИЕ.

Культура – явление социальное, её нельзя рассматривать в отрыве от общества. В отличие от некоторых западных социологов, утверждающих, что возможно общество без культуры (об этом, например, пишет американский автор Ф. Мерилл в своей книге 1962 г. «Общество и культура»), марксистские исследователи отрицают это. Даже элементарная производственная, трудовая деятельность людей и их совместное существование как социальных существ невозможны без использования накопленного опыта действий с орудиями труда, вне регулирующих социальную жизнь и деятельность установлений и т. д.,

то есть определённых элементов культуры¹⁴⁸. Поэтому отношение общества и культуры следует рассматривать «не как соотношение *части и целого*, а как выражение двух различных сторон, планов *органически* единого и *генетически* одновременно возникающего целого, разложимого лишь средствами логического анализа»¹⁴⁹. Для понимания взаимоотношения между обществом и культурой, так же как и между различными культурами, необходимо начинать не с их противопоставления друг другу, а «с установления их неразрывного *единства*, их *совпадения*»¹⁵⁰.

Человечество не может жить без культуры, без её постоянного развития и совершенствования, так как культура, и материальная, и духовная, обеспечивает саму жизнь людей, приспособление человеческих сообществ к постоянно изменяющимся условиям окружающей среды. Этот процесс не лишён противоречий, в разрешении которых и осуществляется развитие. «Создаётся впечатление, – пишет, например, автор нашумевшей на Западе книги «Питательная среда культуры» профессор Парижской консерватории искусств и ремёсел Бруно Люссато, – что на Западе научный и технический прогресс оборачивается крушением культуры. Культура – это не роскошь, которую позволяют себе развитые страны. Сегодня, как никогда раньше, она является одним из основных условий экономического и политического выживания страны... Основная мысль моей книги, – продолжает Люссато, – заключается в том, что культура, способствующая усложнению человеческого разума, не просто необходима для продвижения вперёд развитых стран, но обуславливает это продвижение. Она – сама основа прогресса, наших научных и технических достижений...

...Засилье этнологической культуры, отданной на откуп средствам массовой информации, ставит Запад в опасное положение: лишь критичная культура способна проводить различие между тем, что относится к истинным культурным ценностям, и тем, что должно быть отвергнуто... Нам необходима культура одновременно высококачественная и массовая», – заключает профессор Люссато¹⁵¹.

В приведённом высказывании очень важным представляется указание на чрезвычайную важность *самокритичности* культуры, т. к. именно это её свойство только и может обеспечить удовлетворительное исполнение ею собственных функций: быть «инструментом» в преобразовании человечеством окружающего мира. «Самокритичность» в данном контексте означает одно – *самопознание*, а оно, в свою очередь, возможно только в результате взаимодействия многих отдельных, «частных» культур – народов, стран, регионов, том числе и таких частей человечества, как Запад и Восток.

На недавней встрече со студентами Московского историко-архивного института С. Аверинцев подчеркнул: «очевидно, что были народы, внесшие уникальный вклад в развитие цивилизации, и народы, не давшие почти ничего. Есть народы, давшие больше, и народы, давшие меньше, хотя всякий суд, который взялся бы разобраться, насколько именно больше или меньше, взял бы на себя ответственность значительно большую, чем человеку стоило бы брать. Но важно не это. Важно то, что народы, давшие меньше, не давшие «почти ничего», всё равно внесли уникальный вклад: того немногого, что они внесли, нельзя заменить ничем другим»¹⁵². Необходимо добавить к этому, что если речь идёт о ныне здравствующих народах, то факт того, что они пока что не внесли своего вклада в «копилку» человеческой культуры, может означать только то, что у них, несомненно, большое будущее, и они ещё пригодятся человечеству в качестве своеобразных ничем не заменимых «*генов*» будущей мировой культуры. Это – как с «Красной книгой» природы, где каждый вид – «на вес золота» для нас, живущих на вечно изменяющейся Земле. Однако, идея исполнима, естественно, только в том случае, если «слабые» культуры не будут растоптаны «сильными», если эти «слабые», как малые дети, будут сохранены и доведены до «возмужания».

Между тем, современная история показывает, что пока что в мире господствует «старое мышление», построенное на антагонизмах и подавлении сильным *социально слабого*. Это наглядно проявляется в ныне развивающейся антитезе Север–Юг, где в роли первого выступает «облачённый» в иные «одежды» пресловутый Запад, а в роли второго – развивающиеся страны Африки, Азии, Латинской Америки. Взаимодействие между двумя «полюсами», так же как и в антитезе Запад–Восток, крайне противоречиво, и, как это не прискорбно для будущего человечества, не лишено определённых потерь.

«Африканские культуры, – констатируется, например, в одном из аналитических обзоров, подготовленных сотрудниками ИНИОН АН СССР, – продемонстрировали необычайную гибкость, готовность к переменам, к освоению «чужих» идей. Африканские культуры открыли двери для нового. Однако пора понять, что в открытые двери надо входить, а не ломиться, в особенности еслиходишь не один, – иначе можно снести дом до основания. Африканские культуры достойны того, чтобы к ним отнеслись уважительно, как к равным партнёрам, чтобы они не только приспособлялись и снисходительно признавались «полезными», но и принималось во внимание и учитывалось то, что необходимо и полезно для них самих. Впрочем, – подчёркивают авторы обзора, – призыв к уважению уже сейчас можно рассматривать как запоздавший эстетизм и сентиментализм, потому что если наследием долго пренебрегают, то это грозит жёсткими (и жестокими) последствиями, из которых, может быть, самое малое – это провал экономического развития»¹⁵³.

Каждый день приносит нам всё новые свидетельства того, как чрезвычайно опасно в новейшее время игнорирование или насмешка над объективно существующими закономерностями взаимодействия культур. Причём, это касается не только обмена между культурами, расположенными в одном «временном слое», но также и культур из разных исторических «слоев». Настоятельную необходимость приобретает развитие исторического сознания в каждой культуре, как одного из самых главных условий взаимообогащения культур. Без исторического самосознания культура «рахитична», обречена на неминуемую смерть либо на пресмыкание и рабство перед более прагматической культурой. «Не ясно ли, – писал сто лет назад Н.Ф. Фёдоров, – что при отрицании жизни отцов и воскрешения их наша собственная жизнь становится вопросом, делается бессмысленной и невыносимой; наступает уже не разочарование в ней, а отрицание её, пессимизм. Неудовлетворённость настоящим и безнадёжность, безотрадность Будущего – вот роковое следствие отречения от родного прошедшего, от истории жизни и смерти отцов наших. Это и есть Страшный Суд Истории над тем, кто поглощённый игом Настоящего, не видит двух окружающих его бесконечностей: Минувшего и Грядущего – и ставит себя выше тех, кому мы обязаны жизнью»¹⁵⁴.

Прогресс человечества, поскольку он возможен, то только на пути самого интенсивного взаимодействия культур настоящего и прошедшего, западных и восточных, северных и южных. И это означает только то, что люди, осознав сей факт, включаются в сознательное участие в процессах взаимообогащения культур, потому что и без осознания данного факта прогресс человечества всё равно объективно имел место. Другими словами, включаясь *сознательно* в процесс межкультурных взаимодействий, люди намного убаыстряют прогресс цивилизации, развивающейся в рамках природы. То, что до реформы 1861 г. в России даже само слово «прогресс» было запрещено использовать в официальных бумагах¹⁵⁵, ещё не означало отмену самого *прогресса*, но осознание факта объективности его – ускоряло развитие мировой культуры.

Прогресс, по мнению Н.И. Конрада, к которому присоединился и В.К. Чалоян¹⁵⁶, состоит во всевозрастающем утверждении разумного начала, человечности в человеке, в нарастающей гуманизации в мировых отношениях. С этим определением, которое поддерживают многие исследователи, по-видимому, можно согласиться, отмежевавшись, однако, от излишней идеализации прогресса именно в нашем, XX-ом веке, которую допус-

кал Конрад и некоторые другие авторы, под влиянием вполне конкретных исторических обстоятельств, нередко приукрашивавших действительность и выдававших желаемое за действительное¹⁵⁷.

Прогрессивный по своей сути процесс взаимообогащения и единения различных культур набирает силу в наше время через все препоны и «железные занавесы». Как отмечалось на проходившем в августе 1983 г. XVII Всемирном философском конгрессе в Монреале, тенденцией новейшего времени является переход от «философии конфликта» к «плюралистической философии единого человечества»¹⁵⁸. Комментируя эту идею, В.Е. Давидович замечает, что при классовой ограниченности этих взглядов необходимо принять во внимание их гуманистическую направленность. «Действительно, – пишет Давидович, – "единство человечества", о котором озабоченно говорили на монреальском конгрессе, – это уже не умозрительная формула для абстрактно-философских размышлений, а насущная задача всех нас, всех ныне живущих на Земле. Это единство не исключает конфронтации основных социально-экономических систем, их исторического спора, но оно выступает как единственно возможный ответ на тревожный вызов эпохи»¹⁵⁹.

«Таким образом, история отдельных стран и народов, – подводит итог В.К. Чалоян, – является составной частью единой всеобщей истории. История, как таковая, принимает всемирный характер по мере интенсификации взаимосвязей между странами и народами. Поэтому, чем интенсивнее общение между ними, тем быстрее достижения отдельных народов становятся всеобщим достоянием»¹⁶⁰. Стремясь к сознательному руководству процессом взаимообогащения культур, необходимо иметь в виду, что он, прежде всего, *объективен*; что он – неоднозначен, противоречив: заимствуется не только «хорошее», но и «плохое», то есть «всякое», которое, с чьей-либо точки зрения, аксиологически «окрашивается» в соответствующий «цвет»; однако, закрепляется в культуре только то, что наиболее полно отвечает основной функции культуры – служить для людей «инструментом» преобразовательной деятельности в окружающем мире. Данный процесс *закрепления* можно выявить лишь на достаточно больших (в сравнении с жизнью человеческого поколения) отрезках истории.

В эволюции отдельных культур можно наметить некоторые закономерные «стандартные» способы разрешения определённых узловых противоречий, некоторые «стандартные ходы» развития (античность, Ренессанс, Просвещение, универсализм которых намечен как «линейными прогрессистами», вроде Конрада, Чалояна и др., так и сторонниками «цикличности» – Данилевским, Леонтьевым, Шпенглером, Тойнби): и для Запада, и для Востока. Однако, на данном уровне развития науки можно говорить только о «некоем ощущении» «некоего момента истины», присутствующего в данных построениях. Между тем, все они предельно дискуссионны, потому что предельно смутны как источники, корни этой похожести (суть), так и её внешние проявления (формы).

Что касается моделей межкультурного взаимодействия, то при всём их многообразии, наиболее перспективными представляются различные модели *адантации*, в противовес узким диалогическим.

V. БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК.

1. Источники.

1. Бахтин М.М. Вопросы литературы и эстетики: Исследования разных лет. – М.: Худ. лит., 1975. – 502 с.
2. Бахтин М.М. Литературно-критические статьи. – М.: Худ. лит., 1986. – 541 + 2 с.
3. Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. – 2-е изд. – М.: Искусство, 1986. – 445 с.
– 1-е изд. – М.: Искусство, 1979. – 423 с.
4. Бердяев Н.А. Алексей Степанович Хомяков. – М.: Путь, 1912. – VIII + 251 с.
5. Бердяев Н. Культура и политика (К философии новой русской истории) (из «Вопросов жизни», апр.–май 1905 г.) // Бердяев Н. *Subspecie aeternitatis: Опыты философские, социальные и литературные* (1900–1906). – СПб.: Изд. М.В. Пирожкова, 1907. – С. 276–289.
6. Бердяев Н. Россия и Запад (из «Слова», 11 июля 1908 г.) // Бердяев Н. *Духовный кризис интеллигенции: Статьи по общественной и религиозной психологии* (1907–1909). – СПб.: Т-во «Общественная польза», 1910. – С. 120–128.
7. Герцен А.И. Собрание сочинений. – М.: Изд-во АН СССР, 1954–1965. – Т. 1–30.
8. Горбачёв М.С. Перестройка и новое мышление для нашей страны и для всего мира. – М.: Политиздат, 1987. – 271 с.
9. Данилевский Н.Я. Россия и Европа: Взгляд на культурные и политические отношения Славянского мира к Германно-Романскому. – 5-е изд. – СПб.: Изд. Н. Страхова, 1895. – 671 с.
10. Киреевский И.В. Полное собрание сочинений. – М.: Путь, 1911. – Т. 1–2.
11. Коллингвуд Р. Дж. Идея истории. Автобиография / Пер. и коммент. Ю.А. Асеева. – М.: Наука, 1980. – 486 с.
12. Конрад Н.И. Запад и Восток: Статьи / Ин-т востоковедения АН СССР. – 2-е изд. – М.: Наука, 1972. – 496 с.
– 1-е изд. – М.: Наука, 1966. – 519 с.
13. Леонтьев К.Н. Восток, Россия и Славянство // Леонтьев К. Собрание сочинений. – СПб.: Изд. В. Саблина, 1912. – Т. 7. – 567 с.
14. Плеханов Г.В. Сочинения. – 2-е изд. / Под общ. ред. Д. Рязанова. – М.; Пг.: Гос. изд-во, 1923–1927. – Т. 1–24.
15. Соловьев Вл. С. Собрание сочинений / Под ред. и с прим. С.М. Соловьёва и Э.Л. Радлова. – 2-е изд. – СПб.: Т-во «Просвещение», тип. акц. о-ва «Самообразование», 1911–1913. – Т. 1–10.
16. Хомяков А.С. Сочинения. – Пг., 1915. – Кн. 1–6.
17. Чаадаев П.Я. Сочинения и письма / Под ред. М. Гершензона. – М.: Путь, 1913–1914. – Т. 1–2.
18. Шпенглер О. Закат Европы. Т. 1: Образ и действительность / Пер. Н.Ф. Гарелина; Предисл. проф. А. Деборина. – М.; Пг.: Изд. Л.Д. Френкеля, 1923. – XXX + 445 с.
19. Шпенглер О. Пессимизм ли это? / Пер. с нем. и предисл. Г. Генкель. – Пг.: Академия, 1922. – 32 с.

2. Л и т е р а т у р а (к н и г и и с т а т ь и) .

1. Аверинцев С. «Морфология культуры» Освальда Шпенглера // Вопросы литературы. – М., 1968. – № 1. – С. 132–153.
2. Александров В.Б. Общенаучные принципы и проблема управляющего воздействия культуры на социально-историческое познание // Проблемы познания социального управления при социализме. – Калинин, 1986. – С. 65–72.
3. Антипов Г.А. Историческое прошлое и пути его познания / ИИФФ СО АН СССР; Отв. ред. Р.С. Васильевский, Л.С. Сычева. – Новосибирск: Наука, 1987. – 242 с.
4. Артановский С.Н. Историческое единство человечества и взаимное влияние культур: Автореф. дис. ... докт. филос. наук. – Л., 1967. – 32 с.
5. Артановский С.Н. Историческое единство человечества и взаимное влияние культур: Философско-методологический анализ современных зарубежных концепций // Уч. зап. Ленингр. гос. пед. ин-та. – Л.: Просвещение, 1967. – Т. 355. – 268 с.
6. Артановский С.Н. Критика буржуазных теорий культуры и проблемы идеологической борьбы: Учебное пособие / Ленингр. гос. ин-т культуры им. Крупской. – Л., 1981. – 82 с.
7. Борев В.Ю. Культуронаследование: специфика западной и восточной модели // Теория исторического процесса и современность. – М., 1982. – С. 73–75.
8. Галактионов А.А., Никандров П.Ф. Русская философия XI–XIX веков. – Л.: Наука, 1970. – 651 с.
9. Голосенко И.А. Русская социология: её социокультурные предпосылки, междисциплинарные отношения, основные проблемы и направления // Из истории буржуазной социологической мысли в до-революционной России. – М., 1986. – С. 3–24.
10. Григорьева Т. И ещё раз о Востоке и Западе / Вступл. А. Долина // Иностранная литература. – М., 1975. – № 7. – С. 241–258.
11. Гумилёв Л.Н. О соотношении природы и общества по данным исторической географии и этнологии // Вестник Ленингр. ун-та. Сер. геологии и географии. – 1970. – Т. 24, вып. 4. – С. 39–49.
12. Гуревич А.Я. Историческая наука и историческая антропология // Вопросы философии. – М., 1988. – № 1. – С. 56–70.
13. Давидович В.Е., Дмитриева Е.И. Категория «культурная традиция»: дисциплинарный аспект // Культурные процессы в развивающихся странах: Тез. Междунар. конф. в Ин-те востоковедения АН СССР, ноябрь 1986 г. / Отв. ред. Б.С. Ерасов. – М., 1986. – Т. 1, ч. 1. – С. 71–74.
14. Давыдов Ю.Н. Искусство и элита. – М.: Искусство, 1966. – 344 с.
15. Даркевич В.П. Запад и Восток // Даркевич В.П. Аргonautы средневековья. – М.: Наука, 1976. – Гл. 7. – С. 167–182.
16. Жирмунский В.М. Сравнительное литературоведение: Восток и Запад: Избранные труды. – Л.: Наука, 1979. – 493 с.
17. Завадская Е.В. Восток на Западе. – М.: Наука, 1970. – 127 с.
18. Завадская Е.В. Культура Востока в современном западном мире. – М.: Наука, 1977. – 168 с.

19. Ибрагимбеков Ф.А. Восток–Запад: взаимообогащение психологических исканий в различные исторические периоды // Всесоюз. конф. «Актуальные проблемы истории психологии»: Тексты докл., Ереван, 25–26 марта 1982 г. – Ереван: Ерев. гос. ун-т, 1982. – Т. 1. – С. 19–28.
20. Илюшечкин В. Цивилизация: ступени развития и региональные типы // Азия и Африка сегодня. – М., 1986. – № 10. – С. 19–22.
21. Каган М.С., Хилтухина Е.Г. Методологические принципы изучения взаимоотношения художественных культур Запада и Востока // Искусство в системе культуры. – Л., 1987. – С. 176–180.
22. Кирсанов В.А. К критике космополитических тенденций в западной культурологии (Концепция поликультурной личности в учениях О. Шпенглера и А. Шютца) // Сб. науч. тр. Ленингр. ин-та культуры. – Л., 1986. – Вып. № 103. – С. 102–109.
23. Корф Г. Критика теорий культуры Макса Вебера и Герберта Маркузе / Пер. с нем. З.В. Горловой. – М.: Прогресс, 1975. – 64 с.
24. Кузнецов П.В. Россия и Европа в философии истории П.Я. Чаадаева // Сб. науч. тр. Ленингр. ин-та культуры. – Л., 1986. – Вып. № 103. – С. 75–86.
25. Кумпан К. Проблема «Запад–Восток» в русской литературе 1840-х гг. в плане историко-литературных традиций // Материалы XXVII науч. студ. конф.: Литературоведение. Лингвистика / Тартус. ун-т. – Тарту, 1972. – С. 41–44.
26. Лосев А.Ф. Вл. Соловьёв. – М.: Мысль, 1983. – 208 с.
27. Маннапов А.Т. Взаимодействие культур и его роль в развитии философской мысли // Обществ. науки в Узбекистане. – Ташкент, 1981. – № 6. – С. 21–27.
28. Маркарян Э.С. Методологические проблемы системного исследования общественной жизни: Автореф. дис. ... докт. филос. наук. – М., 1967. – 54 с.
29. Маркарян Э.С. О генезисе человеческой деятельности и культуры. – Ереван: Изд. АН АрмССР, 1973. – 146 с.
30. Маркарян Э. С. О концепции локальных цивилизаций: Крит. очерк. – Ереван: Изд. АН АрмССР, 1962. – 179 с.
31. Маркарян Э.С. Принципы системного исследования культуры: (Опыт культурологического анализа науки) // Диалектика и системный анализ. – М., 1986. – С. 71–80.
32. Маркарян Э.С. Теория культуры и современная наука: (Логико-методологический анализ). – М.: Мысль, 1983. – 285 с.
33. Межуев В.М. Культура и история. – М.: Политиздат, 1977. – 199 с.
34. Межуев В.М. Теория культуры в историческом материализме: Автореф. дис. ... докт. филос. наук. – М., 1983. – 39 с.
35. Нетопилик Я., Черны И. Отношение всемирного и национального как методологическая историко-философская проблема // Проблемы марксистско-ленинской методологии истории философии. – М.: Наука, 1987. – С. 59–72.
36. Никифоров В.Н. Восток и всемирная история. – М.: Наука, 1975. – 350 с.
37. О гуманизме в науке и культуре / Под ред. П.Е. Сивоконя, В.М. Леонтьева, З.В. Кагановой. – М.: Изд-во Моск. ун-та, 1982. – 176 с.

38. Проблемы научного наследия М.М. Бахтина: Межвуз. сб. науч. тр. / Редкол.: С.С. Конкин (отв. ред.) и др. – Саранск: Изд-во Мордов. ун-та, 1985. – 128 с.
39. Проблемы философии культуры: Опыт историко-материалистического анализа / В.М. Межуев, Н.С. Злобин, В.Ж. Келле (ред.) и др. – М.: Мысль, 1984. – 325 с.
40. Радлов Э.Л. Владимир Соловьёв: Жизнь и учение. – СПб.: Образование, 1913. – 267 с.
41. Рашковский Е.Б. Востоковедная проблематика в культурно-исторической концепции А. Дж. Тойнби: (Опыт критического анализа). – М.: Наука, 1976. – 199 с.
42. Рашковский Е.Б. Науковедение и Восток. – М.: Наука, 1980. – 190 с.
43. Ремпель Л.И. Восток и Запад как историко-культурная и художественная проблема: (Постановка вопроса) // Советское искусствознание '73. – М.: Сов. художник, 1974. – С. 212–244.
44. Сивоконь П., Волков М. Относительная самостоятельность исторического развития науки и культуры: 1. Историческая специфика научного и культурного прогресса (Запад и Восток) // О гуманизме в науке и культуре. – М., 1982. – С. 33–53.
45. Слепаков В.С. Исторический контекст идей культуры и её философское определение // Теория ист. процесса и современность. – М., 1982. – С. 75–77.
46. Соколов Э.В. Проблема взаимодействия культур в теории культурно-исторических типов Н.Я. Данилевского // Сб. науч. тр. Ленингр. ин-та культуры. – Л., 1986. – Вып. № 103. – С. 8–22.
47. Султанов К.В. Концепция культурно-исторических типов Н.Я. Данилевского и современная западная философия истории // Философские и социологические исследования: Уч. зап. кафедр обществ. наук вузов Ленинграда. Философия. – Л., 1972. – Вып. 13. – С. 182–193.
48. Теория исторического процесса и современность: Тез. 2-х Всесоюз. филос. чтений молодых учёных «XXVI съезд и актуальные проблемы марксистско-ленинской философии» (Пушкино, 31 мая – 3 июня 1982 г.) / Отв. ред. В.М. Межуев. – М., 1982. – 122 с.
49. Ушаков А.М. Утопическая мысль в странах Востока: традиции и современность. – М.: Изд-во Моск. ун-та, 1982. – 184 с.
50. Философия и культура. XVII Всемирный философский конгресс: проблемы, дискуссии, суждения / Отв. ред. В.В. Мшвениерадзе. – М.: Наука, 1987. – 333 с.
51. Хайруллаев М.М. Ф. Энгельс о преемственности в развитии культуры (О культурных связях стран Востока и Запада) // Общественные науки в Узбекистане. – Ташкент, 1970. – № 11. – С. 25–29.
52. Хализев В.Е. Повторяющееся и неповторимое в литературном процессе: (к современным дискуссиям) // Литературный процесс / Под ред. Г.Н. Поспелова. – М.: МГУ, 1981. – С. 90–129.
53. Хан Я.Г. Некоторые аспекты диалога культур // Теория исторического процесса и современность. – М., 1982. – С. 71–72.
54. Хренов Н.А. К вопросу о самопознании культуры в контексте межкультурных взаимодействий // Сб. науч. тр. Ленингр. ин-та культуры. – Л., 1986. – Вып. № 103. – С. 87–101.

55. Чалоян В.К. Восток–Запад: Преемственность в философии античного и средневекового общества / Отв. ред. Б.М. Кедров, Г.З. Апресян.
– 2-е изд. – М.: Наука, 1979. – 216 с.
– 1-е изд.: 1968 г.

ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ.

- | | |
|-------------------------------|--------------------------------|
| Аверинцев С. | Макиавелли Н. (1469–1527) |
| Аксаков К.С. (1817–1860) | Малиновский Б.К. (1884–1942) |
| Аксаковы | Маркарян Э.С. |
| Алампиев П.М. (р. 1900) | Маркс К. (1818–1883) |
| Аристотель (384–322 до н. э.) | Маркузе Г. (р. 1898) |
| Артановский С.Н. | Мерилл Ф. |
| Бахтин М.М. | Местр Ж.М. де (1753–1821) |
| Белинский В.Г. (1811–1848) | Мечников Л.И. (1838–1888) |
| Бердяев Н.А. (1874–1948) | Нетопилик Я. |
| Бехтерева Н.П. (р. 1924) | Никитин А. |
| Блок М. (1886–1944) | Огарев Н.П. (1813–1877) |
| Булгаков С.Н. (1871–1944) | Панова Е.Д. |
| Бурсов Б.И. (р. 1905) | Пётр I (1672–1725) |
| Бюхнер Л. (1824–1899) | Петри Ф. |
| Вебер А. (1868–1958) | Платон (428/7–348/7 до н. э.) |
| Веттер | Плеханов Г.В. (1856–1918) |
| Вико Д. (1668–1744) | Погодин М.П. (1800–1875) |
| Виндельбанд В. (1848–1915) | Полибий (201–120 до н. э.) |
| Винклер Г. (1863–1913) | Реизов Б.Г. (р. 1902) |
| Виппер Р.Ю. (1859–1954) | Ремпель Л.И. |
| Гегель Г.В.Ф. (1770–1831) | Риккерт Г. (1863–1936) |
| Герцен А.И. (1812–1870) | Романовы |
| Гобино Ж.А. де (1816–1882) | Свербеев Д.Н. (1799–1874) |
| Гоголь Н.В. (1809–1852) | Соловьёв Вл. С. (1853–1900) |
| Горбачёв М.С. (р. 1931) | Сорокин П.А. (1889–1968) |
| Грановский Т.Н. (1813–1855) | Страхов Н.Н. (1828–1896) |
| Григорьев А.А. (1822–1864) | Тагор Р. (1861–1941) |
| Григорьева Т.П. | Тартюф |
| Гуревич А.Я. | Тауфик-аль-Хаким (р. 1898) |
| Давидович В.Е. | Тахтарев К. |
| Данилевский Н.Я. (1822–1885) | Тиллих П. (1886–1965) |
| Данилова Л.В. | Тойнби А.Д. (1889–1975) |
| Дарвин Ч.Р. (1809–1882) | Токугава (1603–1867, династия) |
| Джакони К. | Толстой Л.Н. (1828–1910) |
| Дильтей В. (1833–1911) | Тютчев Ф.И. (1803–1873) |
| Достоевский Ф.М. (1821–1881) | Фауст |
| Жуковский В.А. (1783–1852) | Февр Л. (1878–1956) |
| Завадская Е.В. | Фёдоров Н.Ф. (1828–1903) |
| Зиммель Г. (1858–1918) | Фейербах Л.А. (1804–1872) |
| Ильюченко Р.Ю. | Фергюсон А. |
| Илья Муромец | Фетчер |

Иоанн	Фонвизин Д.И. (1744/5–1892)
Кавелин К.Д. (1818–1885)	Фохт К. (1817–1895)
Каган М.С.	Фридрих В.
Кампанелла Т. (1568–1639)	Фробениус Л. (1873–1938)
Кант И. (1724–1804)	Хализев В.Е.
Карл Великий (742–814)	Хам
Кассирер Э. (1874–1945)	Хилтухина Е.Г.
Киплинг Д.Р. (1865–1936)	Хомяков А.С. (1804–1860)
Киреевский И.В. (1806–1856)	Хренов Н.А.
Кирсанов В.А.	Христос
Кларк Г.	Чаадаев П.Я. (1794–1856)
Коллингвуд Р. Дж. (1889–1943)	Чалоян В.К.
Колпинский Ю.Д.	Черны И.
Кондорсе М.Ж.А.Н. (1743–1794)	Чижевский А.Л. (1897–1964)
Конрад Н.И. (1891–1970)	Шеллинг Ф.В.И. (1775–1854)
Конт О. (1798–1857)	Шнитников А.В.
Ленин В.И. (1870–1924)	Шпенглер О. (1880–1936)
Леонтьев К.Н. (1831–1891)	Щапов А.П. (1831–1876)
Лосев А.Ф. (р. 1893)	
Лурье С.Я. (1891–1964)	
Люссато Б.	

-
- ¹ О смысле истории // Конрад Н.И. Запад и Восток: Статьи. – 2-е изд. – М.: Наука, 1972. – С. 446.
- ² Горбачёв М.С. Перестройка и новое мышление для нашей страны и для всего мира. – М.: Политиздат, 1987. – С. 232.
- ³ Там же. – С. 141.
- ⁴ Прорыв: становление нового мышления. – М.: Прогресс, 1988. – С. 268.
- ⁵ Программа КПСС (новая редакция) // Правда. – 1986. – 7 марта.
- ⁶ Горбачёв М.С. Перестройка и новое мышление... – М., 1987. – С. 139, 141.
- ⁷ Маркс К., Энгельс Ф. Собр. соч. – 2-е изд. – Т. 4. – С. 427–428.
- ⁸ См. вводную статью в «Сборнике научных трудов Ленинградского института культуры», № 103 (Л., 1986, С. 4).
- ⁹ Артановский С.Н. Историческое единство человечества и взаимное влияние культур: Философско-методологический анализ современных зарубежных концепций // Учёные записки ЛГПИ. – Л., 1967. – Т. 355. – С. 43.
- ¹⁰ Чалоян В.К. Восток – Запад: Преемственность в философии античного и средневекового общества. – 2-е изд. – М.: Наука, 1979. – С. 35.
- ¹¹ Герцен А.И. Собр. соч. в 30-ти тт. – М.: Изд-во АН СССР, 1954–1965. – Т. 16. – С. 146.
- ¹² Артановский С.Н. Историческое единство... – С. 44.
- ¹³ Антипов Г.А. Историческое прошлое и пути его познания. – Новосибирск: Наука, 1987. – С. 128–129.
- ¹⁴ Опасность здесь заключается в полной противоположности данного пути развития науки тому, о котором говорилось выше, но одинаково вредному; если вышеуказанный путь грешит «демократизмом», то второй – с депонированием – наоборот, кулуарностью обсуждения, когда во всех цивилизованных странах есть один, но верный магистральный путь: открытая публикация в печати.
- Среди задепонированных, а, следовательно, ограниченных в доступе, работ можно назвать рукописи Б.В. Житкова из Горьковского политехнического института: «Социально-философский подход к анализу культур Востока и Запада», «Проблема общего и особенного в культурах Востока и Запада» и «Фундаментальные категории к сравнительному анализу культур Востока и Запада» (все три рукописи деп. в ИНИОН АН СССР 8.06.1982 г. за №№ 10337–10339); назовём также работу Е.Ф. Петруций «Проблема взаимодействия культур Востока и Запада: (К постановке вопроса) // Философия и мировоззрение. – Л., 1987. – Ч. 2. – С. 153–158 (деп. в ИНИОН АН СССР 24.04.1987 г. за № 29216).
- ¹⁵ Данилевский Н.Я. Россия и Европа. – 5-е изд. – СПб., 1895. – С. 72–73.
- ¹⁶ Конрад Н.И. О смысле истории // Конрад Н.И. Запад и Восток: Статьи. – 2-е изд. – М.: Наука, 1972. – С. 452.

- ¹⁷ Бердяев Н. Алексей Степанович Хомяков. – М.: Путь, 1912. – С. 248.
- ¹⁸ Каган М.С., Хилтухина Е.Г. Методологические принципы изучения взаимоотношения художественных культур Запада и Востока // Искусство в системе культуры. – Л., 1987. – С. 176.
- ¹⁹ Маркс К., Энгельс Ф. Собр. соч. – 2-е изд. – Т. 13. – С. 7.
- ²⁰ Варга Е.С. Об азиатском способе производства // Варга Е.С. Очерки по проблемам политэкономии капитализма. – М., 1975; Седов Л.А. О социально-экономических типах развития // Общее и особенное в историческом развитии стран Востока: Материалы дискуссии об общественных формациях на Востоке (азиатский способ производства). – М., 1966.
- ²¹ Данилова Л.В. Дискуссионные проблемы теории докапиталистических обществ // Проблемы истории докапиталистических обществ. – М., 1968. – С. 30.
- ²² Павлов В.И. К стадийно-формационной характеристике восточных обществ в новое время // Теоретические проблемы всемирно-исторического процесса / Жуков Е.М., Барг М.А. и др. – М., 1979. – С. 291–302.
- ²³ Проблемы философии культуры. – М.: Мысль, 1984. – С. 215.
- ²⁴ Каган М.С., Хилтухина Е.Г. Методологические принципы изучения... // Искусство в системе культуры. – Л.: Наука, 1987. – С. 176.
- ²⁵ Там же. – С. 177–178.
- ²⁶ Кондорсе Ж.А. Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума. – М., 1936. – С. 43–44.
- ²⁷ Чалоян В.К. Восток – Запад... – 2-е изд. – М., 1979. – С. 16–17.
- ²⁸ Герцен А.И. Собр. соч. в 30-ти тт. – М.: Изд. АН СССР, 1956. – Т. 9. – С. 139.
- ²⁹ Чаадаев П.Я. Сочинения и письма. – М., 1914. – Т. 2. – С. 110.
- ³⁰ Там же. – С. III.
- ³¹ Там же. – С. 121.
- ³² Там же. – С. 226.
- ³³ Философский словарь / Под ред. И.Т. Фролова. – 4-е изд. – М.: Политиздат, 1981. – С. 409.
- ³⁴ Герцен А.И. Указ. соч. – С. 140.
- ³⁵ Там же. – С. 139.
- ³⁶ Кумпан К. Проблема «Запад – Восток» в русской литературе 1840-х гг. в плане историко-литературных традиций // Материалы XXVII науч. студ. конф. Литературоведение. Лингвистика. – Тарту: Тартус. ун-т, 1972. – С. 42.
- ³⁷ Галактионов А.А., Никандров П.Ф. Русская философия XI – XIX вв. – Л., 1970. – С. 197.
- ³⁸ Цит. по: Бердяев Н. Алексей Степанович Хомяков. – М.: Путь, 1912. – С. 27.
- ³⁹ Хренов Н.А. К вопросу о самопознании культуры в контексте межкультурных взаимовлияний // Сб. науч. тр. ЛГИК. – 1986. – Т. 103. – С. 87.
- ⁴⁰ Бурсов Б.И. Национальное своеобразие русской литературы. – Л., 1967. – С. 33, 77.
- ⁴¹ Киреевский И.В. Полн. собр. соч. В 2-х тт. / Под ред. М.О. Гершензона. – М.: Путь, 1911. – Т. 1. – С. 112, 156–157.
- ⁴² Бердяев Н. Указ. соч. – С. 167.
- ⁴³ Герцен А.И. Собр. соч. в 30-ти тт. – М., 1954. – Т. 3. – С. 92.
- ⁴⁴ Бердяев Н. Россия и Запад (опубл. в «Слове» 11 июля 1908 г.) // Бердяев Н. Духовный кризис интеллигенции: Статьи по общественной и религиозной психологии (1907–1909 гг.). – СПб.: Т-во «Обществ. польза», 1910. – С. 125.
- ⁴⁵ Бердяев Н. Алексей Степанович Хомяков. – М.: Путь, 1912. – С. 29.
- ⁴⁶ Плеханов Г.В. Сочинения. – 2-е изд. – М.; Пг.: Гос. изд., 1926. – Т. 23. – С. 116.
- ⁴⁷ Даже такой выдержанный человек, как Дмитрий Николаевич Свербеев, не причислявший себя ни к славянофилам, ни к западникам (хотя он и был другом Хомякова, Аксаковых, а славянофильское движение оформилось в его московском литературном салоне), собравшись под конец своей богатой жизни писать о ней воспоминания (он умер в 1874 г.), начал 2-й том с характеристики Коммуны как «мятежа», который тяжёлым бременем ложится на «всякое гражданское общество»; таков был закономерный итог эволюции либерализма, в том числе и славянофильского (см.: Свербеев Д.Н. Записки. – М.: Т-во Кушнерев и К°, 1899. – Т. 2. – С. 1).
- ⁴⁸ Антипов Г.А. Историческое прошлое и пути его познания. – Новосибирск: Наука, 1987. – С. 4.
- ⁴⁹ Бердяев Н. Алексей Степанович Хомяков. – М.: Путь, 1912. – С. 9.
- ⁵⁰ Там же. – С. 12.
- ⁵¹ См. работы Цимбаева Н.И., в частности, автореферат его докторской диссертации «Общественно-политические взгляды славянофилов» (М., 1986. – 48 с.) и монографию «Славянофильство (из истории русской общественно-политической мысли XIX века)» (М.: Изд. Моск. ун-та, 1986. – 274 с.).
- ⁵² Галактионов А.А., Никандров П.Ф. Указ. соч. – Л., 1970. – С. 226–227.
- ⁵³ Цит. по: Аксаков И.С. И слово правды... – Уфа: Башк. кн. изд-во, 1986. – С. 11.
- ⁵⁴ Кумпан К. Указ. соч. – Тарту, 1972. – С. 42, 44.

- ⁵⁵ Коллингвуд Р. Дж. Идея истории. – М.: Наука, 1980. – С. 251.
- ⁵⁶ Маркарян Э.С. Круговорота исторического теории // Филос. энциклопедия. – М.: Сов. энциклопедия, 1964. – Т. 3. – С. 102–103.
- ⁵⁷ См.: О гуманизме в науке и культуре. – М.: МГУ, 1982. – С. 53–76.
- ⁵⁸ Данилевский Н.Я. Россия и Европа: Взгляд на культурные и политические отношения Славянского мира к Германно-Романскому. – 5-е изд. – СПб.: Изд. Н. Страхова, 1895. – С. 96. Концепция культуртипов изложена в Гл. 5: «Культурно-исторические типы и некоторые законы их движения...»
- ⁵⁹ Соколов Э.В. Проблема взаимодействия культур в теории культурно-исторических типов Н.Я. Данилевского // Сб. науч. тр. ЛГИК. – Л., 1986. – № 103. – С. 15.
- ⁶⁰ Данилевский Н.Я. Россия и Европа. – СПб., 1895. – С. 72.
- ⁶¹ Там же. – С. 318.
- ⁶² Там же. – С. 61.
- ⁶³ Там же. – С. 64.
- ⁶⁴ Там же. – С. 534.
- ⁶⁵ Там же. – С. 288.
- ⁶⁶ Ленин В.И. Полн. собр. соч. – Т. 28. – С. 506 («Тетради по империализму»).
- ⁶⁷ Соколов Э.В. Указ. соч. – С. 20.
- ⁶⁸ Голосенко И.А. Русская социология: её социокультурные предпосылки, междисциплинарные отношения, основные проблемы и направления // Из истории буржуазной социологической мысли в дореволюционной России. – М., 1986. – С. 12.
- ⁶⁹ Там же.
- ⁷⁰ Аверинцев С. «Морфология культуры» Освальда Шпенглера // Вопросы литературы. – М., 1968. – № 1. – С. 148, прим. 3.
- ⁷¹ Артановский С.Н. Историческое единство человечества... – С. 50.
- ⁷² Кирсанов В.А. К критике космополитических тенденций в западной культурологии (Концепция поликультурной личности в учениях О. Шпенглера и А. Шютца) // Сб. науч. тр. ЛГИК. – Л., 1986. – № 103. – С. 106.
- ⁷³ Аверинцев С. Указ. соч. – С. 143.
- ⁷⁴ Цит. по: Аверинцев С. Указ. соч. – С. 141.
- ⁷⁵ Леонтьев К.Н. Восток, Россия и славянство. – М., 1885. – Т. 1. – С. 152; См. также всю Гл. VIII «О долговечности государств». Леонтьев, вслед за Данилевским, выделял 3 стадии развития социумов: первичной простоты, цветущей сложности и единства и, последнюю, – вторичного смесительного упрощения. Запад, с его формально-буржуазным равенством, Леонтьев относил к последней стадии (упадка), а Россия, по его мнению, ещё не пережила «цветущей сложности».
- ⁷⁶ Перевод заглавия шпенглеровской книги «Закат Европы» заведомо неточен, т. к. Шпенглер решительно отвергал понятия «Европа» и «Азия», как чисто географические; у Шпенглера скорее «Западный мир» (в который включались США, но не включались даже Греция и Венгрия) переживает «закат», а у России – большое будущее.
- ⁷⁷ Аверинцев С. Указ. соч. – С. 149.
- ⁷⁸ Давыдов Ю.Н. Искусство и элита. – М.: Искусство, 1966. – С. 264.
- ⁷⁹ Шпенглер О. Закат Европы. – М.; Пг., 1923. – Т. 1. – С. 354.
- ⁸⁰ См. сб. ст. Н. Бердяева, Ф. Степуна и др. «Освальд Шпенглер и Закат Европы» (М., 1922).
- ⁸¹ Шпенглер О. Указ. соч. – С. 61.
- ⁸² Артановский С.Н. Критика буржуазных теорий культуры и проблемы идеологической борьбы: Учебное пособие. – Л.: ЛГИК, 1981. – С. 70.
- ⁸³ Артановский С.Н. Историческое единство человечества и взаимное влияние культур: Автореф. дис. ... докт. филос. наук. – Л., 1967. – С. 23.
- ⁸⁴ Кирсанов В.А. К критике... // Сб. науч. тр. ЛГИК. – Л., 1986. – № 103. – С. 103.
- ⁸⁵ Коллингвуд Р. Дж. Идея истории. – М.: Наука, 1980. – С. 174.
- ⁸⁶ Там же.
- ⁸⁷ Цит. по: Артановский С.Н. Историческое единство человечества... // Уч. зап. ЛГПИ им. Герцена. – Л., 1967. – Т. 355. – С. 69.
- ⁸⁸ Прим. Ю.А. Асеева в кн.: Коллингвуд Р. Дж. Указ. соч. – С. 469 (прим. 37).
- ⁸⁹ Артановский С.Н. Указ. соч. // Уч. зап. ЛГПИ. – Л., 1967. – Т. 355. – С. 82.
- ⁹⁰ Гуревич А.Я. Историческая наука и историческая антропология // Вопросы философии. – М., 1988. – № 1. – С. 58.
- ⁹¹ Там же. – С. 59.
- ⁹² Антипов Г.А. Историческое прошлое... – Новосибирск, 1987. – С. 137.
- ⁹³ Артановский С.Н. Указ. соч. // Уч. зап. ЛГПИ. – Л., 1967. – Т. 355. – С. 83.
- ⁹⁴ Шпенглер О. Закат Европы. – М.; Пг., 1923. – Т. 1. – С. 29.

- ⁹⁵ Там же. – С. 381.
- ⁹⁶ Кирсанов В.А. К критике... // Сб. науч. тр. ЛГИК. – Л., 1986. – № 103. – С. 105.
- ⁹⁷ Там же. – С. 106.
- ⁹⁸ Эти утверждения находим, в частности, у Н.И. Конрада, который, указав на схожесть «Заката Европы» с «Апокалипсисом» Иоанна, писал, что Шпенглер мыслил «в русле уходящего потока своей эпохи» (см. Конрад Н.И. О смысле истории // Конрад Н.И. Запад и Восток. – С. 449).
- ⁹⁹ Шпенглер О. Пессимизм ли это? – М., 1922. – С. 16.
- ¹⁰⁰ Кирсанов В.А. Указ. соч. – С. 105.
- ¹⁰¹ Артановский С.Н. Историческое единство...: Автореф. дис. – С. 23.
- ¹⁰² Чалоян В.К. Восток – Запад. – М.: Наука, 1979. – С. 17–19.
- ¹⁰³ Шпенглер О. Пессимизм ли это? – С. 17–18.
- ¹⁰⁴ Чалоян В.К. Восток – Запад. – С. 17–19.
- ¹⁰⁵ Артановский С.Н. Критика буржуазных теорий... – Л., 1981. – С. 76.
- ¹⁰⁶ Чалоян В.К. Восток – Запад. – М.: Наука, 1979. – С. 19.
- ¹⁰⁷ См.: Винклер Г. Вавилонская культура. – М., 1913.
- ¹⁰⁸ Бердяев Н. Алексей Степанович Хомяков. – М.: Путь, 1912. – С. 249.
- ¹⁰⁹ Бердяев Н.А. Россия и Запад // Бердяев Н. Духовный кризис интеллигенции: Статьи по общественной и религиозной психологии (1907–1909 гг.). – СПб.: Т-во «Общественная польза», 1910. – С. 128.
- ¹¹⁰ Радлов Э.Л. Владимир Соловьёв: Жизнь и учение. – СПб.: Образование, 1913. – С. 35.
- ¹¹¹ Лосев А.Ф. Вл. Соловьёв. – М.: Мысль, 1983. – С. 90.
- ¹¹² Нетопилик Я., Черны И. Отношение всемирного и национального как методологическая историко-философская проблема // Проблемы марксистско-ленинской методологии истории философии. – М.: Наука, 1987. – С. 68–69.
- ¹¹³ Там же. – С. 69.
- ¹¹⁴ Конрад Н.И. Запад и Восток. – М.: Наука, 1972. – С. 23–24.
- ¹¹⁵ Реизов Б.Г. Сравнительное изучение литератур // Вопросы методологии литературоведения. – М.: Л., 1966. – С. 183.
- ¹¹⁶ Григорьева Т.П. Японская художественная традиция. – М., 1979. – С. 17, 334.
- ¹¹⁷ Цит. по: Артановский С.Н. Указ. соч. // Учен. зап. ЛГПИ. – Л., 1967. – Т. 355. – С. 91–92.
- ¹¹⁸ Хренов Н.А. К вопросу о самопознании культуры в контексте межкультурных взаимовлияний // Сб. науч. тр. ЛГИК. – Л., 1986. – № 103. – С. 87.
- ¹¹⁹ Артановский С.Н. Историческое единство...: Автореф. дис. – С. 30.
- ¹²⁰ Ремпель Л.И. Восток и Запад как историко-культурная и художественная проблема: (Постановка вопроса) // Советское искусствознание '73. – М.: Сов. художник, 1974. – С. 212.
- ¹²¹ Даркевич В.П. Запад и Восток // Даркевич В.П. Аргонавты средневековья. – М.: Наука, 1976. – С. 176.
- ¹²² Монтавес П.М. Ислам и христианство в экономике Средиземноморья позднего средневековья: Докл. на XIII Междунар. конгр. ист. наук, Москва, 16–23 авг. 1970 г. – М.: Наука, 1970. – С. 1.
- ¹²³ Ремпель Л.И. Восток и Запад... // Сов. искусствознание '73. – С. 232.
- ¹²⁴ См. Конрад Н.И. Запад и Восток. – М., 1972. В разразившихся дискуссиях у Конрада и его последователей оказалась масса оппонентов, которые обвинили его в нивелировке «позитивно значимых многосторонности и разнокачественности» всемирных культур, в излишней глобальности его конструкции, в издержках в полемике с самодовлеюще-индивидуализирующим методом Виндельбанда–Риккерта и т. п. (см. работу В.Е. Хализева в сборнике «Литературный процесс», М., 1981, С. 90–129). Такая критика, на наш взгляд, безосновательна.
- ¹²⁵ Колпинский Ю.Д. О месте античного художественного наследия в мировой культуре // История и культура античного мира. – М., 1977. – С. 82.
- ¹²⁶ Чалоян В.К. Указ. соч. – С. 31.
- ¹²⁷ Ремпель Л.И. Указ. соч. – С. 238.
- ¹²⁸ Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества: (Сб. избр. тр.). – М.: Искусство, 1979. – С. 334–335.
- ¹²⁹ Гуревич А.Я. Историческая наука и историческая антропология // Вопр. философии. – 1988. – № 1. – С. 59.
- ¹³⁰ Бахтин М.М. К методологии гуманитарных наук // Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. – М.: Искусство, 1979. – С. 373.
- ¹³¹ Боров Ю.Б. Эстетика. – 3-е изд. – М.: Политиздат, 1981. – С. 29.
- ¹³² Григорьева Т. И ещё раз о Востоке и Западе // Иностранная литература. – 1975. – № 7. – С. 258.
- ¹³³ Там же. – С. 243–244.
- ¹³⁴ Каган М.С., Хилтухина Е.Г. Указ. соч. – С. 179.
- ¹³⁵ Завадская Е.В. Культура Востока в современном западном мире. – М.: Наука, 1977. – С. 11.
- ¹³⁶ Там же.

- ¹³⁷ Цит. по: Гальцева Р. и др. Обескураживающая фигура (Н.В. Гоголь в зеркале западной славистики) // *Вопр. лит.* – 1984. – № 3. – С. 159.
- ¹³⁸ Хализев В.Е. Повторяющееся и неповторимое в литературном процессе (к современным дискуссиям) // *Литературный процесс.* – М.: МГУ, 1981. – С. 123.
- ¹³⁹ Там же (прим. 77, внизу).
- ¹⁴⁰ См. работы А.Л. Чижевского: *Солнце и мы* / Лит. запись Ю. Шишиной. – М.: Знание, 1963. – 48 с.; совместно с Ю.Г. Шишиной: *В ритме солнца.* – М.: Наука, 1969. – 112 с.; *Вся жизнь.* – М.: Сов. Россия, 1974. – 208 с.; *Земное эхо солнечных бурь.* – 2-е изд. – М.: Мысль, 1976. – 367 с. (1-е изд.: 1973) и др.
- ¹⁴¹ Цит. по: Никитин А. Мера всех вещей // *Пути в неизвестное: Писатели рассказывают о науке.* Сб. 16. – М.: Сов. писатель, 1982. – С. 232.
- ¹⁴² Никитин А. Указ. соч. // *Пути в неизвестное.* Сб. 16. – М., 1982. – С. 255.
- ¹⁴³ См., например, критику П.М. Алампиева в ст. «Географический детерминизм» // *Больш. Сов. Энциклопедия.* – 3-е изд. – Т. 6. – С. 268.
- ¹⁴⁴ Хализев В.Е. Указ. соч. // *Лит. процесс.* – М.: МГУ, 1981. – С. 128.
- ¹⁴⁵ Гуревич А.Я. Историческая наука и историческая антропология // *Вопросы философии.* – 1988. – № 1. – С. 60.
- ¹⁴⁶ Маркарян Э.С. Узловые проблемы теории культурной традиции // *Советская этнография.* – 1981. – № 2. – С. 79.
- ¹⁴⁷ Левитин К. Память, неандерталец и компьютер // *Пути в неизвестное.* Сб. 16. – М., 1982. – С. 309–310.
- ¹⁴⁸ *Проблемы философии культуры: Опыт историко-материалистического анализа* / Под ред. В.Ж. Келле. – М.: Мысль, 1984. – С. 135.
- ¹⁴⁹ Маркарян Э.С. *Очерки теории культуры.* – Ереван, 1969. – С. 57.
- ¹⁵⁰ Межуев В.М. *Культура и история.* – М.: Политиздат, 1977. – С. 132.
- ¹⁵¹ Люссато Б. Запад: заговор против культуры: (из фр. журнала «Экспресс» / коммент. Г. Огапова) // *Советская культура.* – 1987. – 27 окт. – С. 6.
- ¹⁵² Аверинцев С. «Книга – как письмо до востребования...»: (Ответы зав. сектором ИМЛИ на вопросы слушателей его лекции в МИАИ «Культура прошлого в историческом понимании») // *Книжное обозрение.* – 1987. – № 49 (4 дек.). – С. 3. (Полная беседа опубликована в журнале «Юность», № 12 за 1987 г.).
- ¹⁵³ Бейлис В.А. *Культурное наследие Африки: Научно-аналитический обзор* / Подгот. Отделом стран Азии и Африки ИНИОН АН СССР. – М.: ИНИОН АН СССР, 1987. – С. 45.
- ¹⁵⁴ *Философия общего дела: Статьи, мысли и письма Н.Ф. Фёдорова* / Под ред. В.А. Кожевникова и Н.П. Петерсона. – М., 1913. – Т. 2. – С. 212. – Цит. по: Антипов Г.А. *Истор. прошлое...* – Новосибирск, 1987. – С. 168.
- ¹⁵⁵ *Правительственные постановления и циркулярные распоряжения по ведомству Министерства народного просвещения.* – ЦГИА СССР, ф. 773, оп. 88, ед. хр. 316. – Указ. по: Голосенко И.А. *Русская социология...* // *Из истории буржуазной социологической мысли...* – С. 11.
- ¹⁵⁶ Конрад Н.И. *Запад и Восток.* – М., 1972. – С. 480–483; Чалоян В.К. *Восток–Запад: Преемственность...* – М., 1979. – С. 21.
- ¹⁵⁷ Конрад, например, отражая взгляд начала 60-х гг., рассуждал о «бесклассовом обществе недалёкого будущего» (указ. соч., с. 452) или о том, что намечаются контуры «общественной формы, свободной от всякого вида принуждения» (с. 468); Ремпель Л.И. назвал «социалистический гуманизм» «такой же мощной идеей универсализма» (для Запада и Востока), какой в своё время были эллинизм и Ренессанс (указ. соч., с. 237).
- ¹⁵⁸ *Философия и культура.* – М., 1987.
- ¹⁵⁹ Рец. Давидович В.Е. // *Вопросы философии.* – М., 1988. – № 1. – С. 167.
- ¹⁶⁰ Чалоян В.К. *Восток–Запад: Преемственность...* – М., 1979. – С. 36.