

Вы слышали, что сказано: «люби ближнего твоего и ненавидь врага твоего».

А Я говорю вам: любите врагов ваших, благословляйте проклинающих вас, благотворите ненавидящим вас и молитесь за обижающих вас и гонящих вас,

Да будете сынами Отца вашего Небесного; ибо Он повелевает солнцу Своему восходить над злыми и добрыми и посылает дождь на праведных и неправедных [5, Мат.5:38-45]».

Нагорная проповедь – апофеоз христианской любви. Исключительно любовь позволяет решить проблему добра и зла. Отвечая на зло злом, человек увеличивает, удваивает зло. Отвечая на зло добром, каждый из нас, наоборот, увеличивает добро. Любовь, доброта – путь к сердцу другого человека, к спасению человеческого рода. Возлюбив ближнего и дальнего, как самого себя, мы утверждаем ценность и уникальность каждого человека. Возлюбив своего врага, мы совершенствуем себя. Эта любовь требует огромной силы духа. Это высшая точка самопреодоления, самопожертвования. Пример такой любви являет нам Иисус Христос, искупивший своей жертвенной смертью все грехи человеческого рода. Поэтому и призывает Святой Апостол Иоанн Богослов: «Возлюбленные! будем любить друг друга, потому что любовь от Бога, и всякий любящий рожден от Бога и знает Бога;

Кто не любит, тот не познал Бога, потому что Бог есть любовь [5, 1 Иоан.4:7-8]».

Исследуя природу и сущность любви, следует выделить ряд проблемных моментов. Первый. Андрогин – это идеал, заданность, чем данность во взаимоотношениях полов. Он отражает извечную мечту человека, тоску по изначальному единству, гармонии и совершенству. Второй. Любовь не решает так называемую трагическую триаду человеческого бытия: боль, вину и смерть. Любящий обречен наблюдать страдание, болезнь, старение и смерть своего любимого. Третий момент. Сегодня большинство людей стараются быть любимыми, а не любить. К сожалению, любовь становится товаром, брак – сделкой. В условиях рыночного общества любовные отношения строятся по схеме обмена, господствующей на рынке товаров и рабочей силы. Тем не менее, исключительно любовь призвана решить в полном объеме проблему человеческого существования. Она выступает гарантом слияния и единства людей. Она сильнее и глубже всех других стремлений человека. Очевидно, что без любви, то есть без внимания, понимания, сочувствия, заботы и теплоты, человеческий род не в состоянии полноценно функционировать.

Подведем итог. Проблема любви является знаковой для русской религиозной философии. Русские религиозные философы предлагают четырехступенчатую концепцию любви, в основе которой находится принцип сублимации. Можно сказать, что это путь постижения любви, восхождения человека от стадии эгоизма через половую любовь и любовь к социуму до стадии соединения со всем сущим, с Богом, или сизигии. Русские философы выделяют половую любовь, ее индивидуальный, избирательный, то есть эксклюзивный характер. Исключительно андрогин, как соединение полярных, но взаимообусловленных начал, мужского и женского, духовного и телесного, небесного и земного, способен реализовать конечную цель любви.

Вместе с тем русская философия любви содержит и ряд критических замечаний. Философы признают, что андрогин, сизигия и бессмертие, составляющие смысл любви, предстают скорее заданным, идеальным, чем данным и реальным. Оценивая эти негативные моменты, В.С. Соловьев ставит перед нами вопрос: «Но, признавая в силу очевидности, что идеальный смысл любви не осуществляется в действительности, должны ли мы признать его неосуществимым? [1, с.145]». Ответ на этот вопрос для русских философов очевиден: «Было бы совершенно несправедливо отрицать осуществимость любви только на том основании, что она до сих пор никогда не была осуществлена: ведь в том же положении находилось некогда и многое другое... [1, с.145]».

Источники и литература

1. Соловьев В.С. Смысл любви: Избранные произведения. – М.: Современник, 1991. – 525 с., порт.
2. Бердяев Н.А. О назначении человека. Опыт парадоксальной этики // Бердяев Н.А. Опыт парадоксальной этики. – М.: ООО «Издательство АСТ»; Харьков: «Фолио», 2003. – (Philosophi). – С. 23-422.
3. Платон. Пир // Платон. Собрание сочинений в четырех томах: Пер. с древнегреч. Том 2. – М.: Мысль, 1993. – (Филос. наследие). – С. 81-134.
4. Еврипид. Алкеста // Еврипид. Трагедии: Пер. с древнегреч. Т. 1. – М.: Искусство, 1980. – С. 5-58.
5. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета.

Муза Д.Е.

О МЕТОДОЛОГИЧЕСКИХ ВОЗМОЖНОСТЯХ ЦИВИЛИЗАЦИОННОГО ПОДХОДА В РЕШЕНИИ ПРОБЛЕМЫ ЦИВИЛИЗАЦИОННОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ

В современных макросоциологических, геополитических, культурологических и собственно философско-исторических исследованиях, – в качестве важного когнитивного средства, – задействован т.н. цивилизационный подход. Его использование многим представляется само собой разумеющимся делом, тем более после (почти полного) исчезновения интереса к эвристике формационной схемы Истории. С другой стороны, ставшая нарицательной после ряда военно-политических и межкультурных акций концепция «столкновения цивилизаций» С.Хантингтона, усилила интерес к цивилизационной проблематике, в том числе, в аспекте макросоциальной идентичности. Однако, несмотря на существующую в социальном познании конкуренцию дискурсов идентичности, – индивидуально и социально-психологического, культурологического, политологического и геополитического, наконец, мир-системного, цивилизационное её прочтение являет-

О МЕТОДОЛОГИЧЕСКИХ ВОЗМОЖНОСТЯХ ЦИВИЛИЗАЦИОННОГО ПОДХОДА В РЕШЕНИИ ПРОБЛЕМЫ ЦИВИЛИЗАЦИОННОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ

ся конструктивным. Прежде всего потому, что удачно тематизирующий идентичность, - это ключ к проблеме социокультурной интеграции (реинтеграции) «выпавших» из русской цивилизации (по объективным и субъективным причинам) народов и государств и активно ищущих новую идентичность.

В данной статье нами поставлена цель: исследовать варианты постановки и решения проблемы цивилизационной идентичности средствами цивилизационного подхода, с опорой на идеи классиков и современных авторов. Если работы классиков цивилизационного моделирования истории (Н.Данилевского, О.Шпенглера, Ф.Конечны, А.Дж.Тойнби, П.Сорокина, Н.Элиаса и др.) уже хорошо изучены и применяются в современных культурно-исторических штудиях, то представители современной цивилиграфии и цивилилогии (напр. С.Эйзенштадт, Л.Дюмон, В.Каволис, Э.Калло, П.Армилас, Б.С.Ерасов, А.С.Панарин, В.Л.Цимбурский Ю.В.Павленко, В.А.Дергачев и др.) пока остаются в тени, поскольку популярность универсального эволюционизма, мир-системного подхода и геополитики превышает удельный вес их идей. Тем не менее, с такой ситуацией нельзя согласиться хотя бы потому, что теоретико-множественная гипотеза устройства Истории имеет ряд неопровержимых аргументов и эмпирических свидетельств.

На сегодняшний день, в поле актуально разворачивающейся Истории, исследователи обнаруживают как неодинаковое количество цивилизаций (у С.Г.Киселева: западная, исламская, православная, конфуцианско-буддийская, индусская, латино-американская, российская, японская, африканская [1, 13]; у Ю.В.Яковца: западная или материнская, включающая в себя три дочерние – североамериканскую, латиноамериканскую и океаническую, дальневосточная в составе китайской, японской, буддийской, затем индийская и мусульманская, евразийская, восточноевропейская и африканская [2, 48]; у Н.Н.Моисеева, несмотря на принятую им хантингтоновскую дифференциацию: традиционные и техногенные [3, 174]; у В.С.Степина: традиционные и техногенные [4, 19 и сл]; у А.С.Панарины: западная (включающая европейскую и атлантическую части), мусульманская, индо-буддистская, конфуцианско-даосская, православная (евразийская) [5, 14]; у Б.С.Ерасова: западнохристианская, восточнохристианская, исламская, индийская (индусская), буддийская, дальневосточная [6, 33]; у Ю.В.Павленко: западнохристианско-новоевропейская, восточнохристианская (поствизантийско-православная, восточнославянско-евразийская), мусульmano-афразийская, индийско-южноазиатская, китайско-дальневосточная, плюс несформированные пространства Латинской Америки и Тропической Африки [7, 83 - 88]; у В.А.Дергачева: западная (западно-европейская), восточно-православная (советская), восточно-европейская или евразийская, исламская, китайская, японская [8, 100 - 297]; у Ш.Эйзенштадта: индийская, российская (империя), китайская (империя), исламская, западная или европейская, японская [9, 163 - 201]; у С.Хантингтона: западная, латино-американская, африканская, исламская, синская, индуистская, православная, буддийская, японская [10, 54 - 60];), так и их неодинаковые социально-исторические качества.

Выделение множества цивилизационных образований из общеисторического контекста, сопряжено с проблемой онтологических предпосылок и гносеологических возможностей, которыми располагает современная наука о цивилизациях. Ею активно используются классификация и систематизация, типологизация и периодизация, как первичные процедуры упорядочивания макроисторических образований. Но подлинная проблема цивилизационного моделирования Истории заключается в том, что исследовательские усилия разнятся не только в методологическом отношении, но и в содержательной тематизации изучаемой объектной области. Однако, как оказывается, в основе методологических различий лежат не только объективно-научные факторы (концептуальные предпосылки описываемого объекта), но и положение (местонахождение в познавательной ситуации) субъекта познания. Поэтому, попытаемся кратко воспроизвести историю этих поисков, в интересующем нас фокусе проблемы цивилизационной идентичности. Но прежде вспомним, что цивилизационная идентичность определяется как отношение принадлежности индивида, этноса и государства к определенной цивилизации [11, 80]. Заметим, отношение динамическое, выстраиваемое к координатам «сакральной вертикали» с её развернутым ответом на вопрос о трансцендентном предназначении человечества.

Итак, в становлении цивилиграфии и цивилилогии показательны сами способы дискурсивной фиксации объекта: циклическое, линейно-стадиальное, универсалистское, регионалистское и локальное. Каждое из них, по мере «вырезания» предмета, его аналитики с последующим разворачиванием гипотез (об архитектонике и динамике) в определенные конструкты, несло новый импульс в развитие базисной теории, предлагая в качестве предпочтительных теологические, органицистские, позитивистские, культурологические и технико-технологические принципы обоснования феномена цивилизации, либо настраивало на их комплексное сочетание.

Наиболее очевидной заслугой цивилизационного просвечивания целых пластов Истории, можно признать фиксацию: покоя-и-движения культур-дифференцирующих «потоков», замыкающихся на цивилизацию; присущей цивилизационным образованиям многофакторной социокультурной специфики, обеспечивающей устойчивость и динамизм; работы «механизма» самонастраивания цивилизационного организма, главным образом, под воздействием «вызовов» внешней среды и активизации внутренней духовно-ресурсной базы; реальной/ возможной совместимости с культурно-цивилизационным «другим», в пространственно-временных и ценностных интервалах, и т.д. и т.п. Так в теорию цивилизаций вошла проблема реальных (естественных? языковых? конфессиональных? субэтнических? политических? ментальных? культурных?) границ каждой из культурно-исторических общностей, открылись новые перспективы истолкования жизни макросоциальных структур. Усилившийся содержательный поиск в этом направлении, не минул вопроса о субъекте историчности, пребывающем не только в реальных социоисторических гра-

ницах, содержательно подчиняющемся законам, «логике», ритмам (эволюционно/ революционным) исторического развития, но и способным к самостоятельному формированию нового русла Истории.

Цивилизация – это одновременно и процесс, и результат «работы» сложной механики Истории, подразумевающей организацию и упорядочение социальных тканей именно культурно-политическими средствами; процесс, ведущий к «рождению» макросоциальной субъективности, способной направлять вещество Истории в некоторое, заранее начерченное в ментальном (духовном) поле, русло. Разумеется, здесь цивилизация рисуется таким игроком, в компетенцию которого входит «знание» законов универсума, своевременно трансформированных во внутрикультурные и внутрисоциальные императивы и нормы, и по большому счету обслуживающих предельно широкую гамму отношений:

а) в пределах природно-цивилизационной ниши (адаптационных, развивающих, их симбиоз), в которой живет и развивается социум;

б) в пределах социальной системы, между подсистемами (политической, экономической и культурной) и элементами;

в) на элементном уровне, путем «порождения» личности как репрезентанта бытийной полноты универсума, плеромы, но что самое важное, координирующей связи между всеми слоями мира.

Тем не менее, для того чтобы цивилизационное бытие протекало в именно цивилизационной логике, необходима определенная самоналадка, заставляющая систему адекватно выполнять поставленные (спроектированные) задачи, при этом сохраняя самоидентичность. Поэтому, дискурс о цивилизациях как о социальных организмах, характеризующихся разнообразными связями с природой, внутри- и межсоциальными связями, а также способами их оптимизации, «вышел» на предельное основание, либо дающее право исследователям искать общее в мультицивилизационном бытии, либо, напротив, в этом праве отказывающее.

В первом случае, цивилизационщики отстаивали собственное, плюрально-релятивистское видение Истории, отвоевывая пядь за пядью теоретического пространства у представителей унитарно-стадиальной её модели. Так под вопрос были поставлены не только гегелевская субстанция-субъект, «мировая воля», субстанция «прогрессирующего» знания, экономический (технично-экономический) базис, но и сама рационально-одномерная методология сведения многообразия к единству. Взамен робко, с оглядкой на романтиков и при помощи органицистской методологии (К.И.Бэр, Н.Я.Данилевский, К.Н.Леонтьев), стали высказываться идеи о принципиальной многомерности мира. Органицистская линия рассуждений Данилевского и Леонтьева имела и соответствующую параллель в культурном материале, которая и станет предметно-предпочтительной в деле обоснования бытийного статуса выделенных по определенным основаниям культурно-исторических типов. Так Н.Я.Данилевский гениально предположил: «Формы исторической жизни человечества, как формы растительного и животного мира, как формы человеческого искусства (стили архитектуры, школы живописи), как формы языков (односложные, приставочные, сгибающиеся), как формы проявления самого духа, стремящегося осуществить типы добра, истины и красоты (которые вполне самостоятельны и не могут же подчиняться один развитием другого), не только изменяются и совершенствуются повозрастно, но ещё и разнообразятся по культурно-историческим типам» [12, 71]. Установленные русским ученым законы бытия культурно-исторических типов, хотя и были сконструированы по мерке т.н. «типа организации» Ж.Кювье, открыли возможность таксономии историко-органицистских единств, - по культуурообразующим признакам. Более того, иерархическая культур-деятельностная интерпретация их бытия (всякая цивилизация как субъект деятельности, в потенциале может культивировать религиозную, культурную в узком смысле, политическую и хозяйственную виды деятельности, но анализ Данилевского выявил уникальное сцепление культурных сил и мотиваций к преобразованию, - у различных культурно-исторических типов) создала предпосылки для понимания самобытности цивилизаций, «механизмов» их само-идентифицирования. Подобного рода попытка мыслить Историю дискретно, заметно выиграла оттого, что Данилевский применил гегелевский принцип самосознающей субстанции к выделенным им историческим величинам наднационального, макрокультурного уровня.

Следующий шаг в деле обнаружения самобытных культурно-типологических вселенных, был сделан М.Вебером, внесшим в исторические исследования ряд идей, касающихся социокультурной неоднородности человечества, находящегося на разных ступенях рационального восприятия материального мира. Им была показана содержательная зависимость между институциональной сферой многих обществ и преследуемыми их членами религиозно-этическими ценностями. Каждый из культурных регионов мира характеризовался им при помощи трансцендентных ценностных ориентаций, «закрепленных» на мирском языке хозяйства и политики.

Свое развитие и подтверждение идеи культурформизма получили в XX веке, не только построенной на морфологическом методе И.-В.Гете и своеобразной гипотезе О.Шпенглера, т.е. об истории как «настоящем спектакле множества мощных культур», но и на эмпирическом материале этнографии, этнопсихологии, культурной антропологии, лингвистики, задействованных западными интеллектуалами в познании западных миров. Они начали восприниматься как «живые» явления, ибо заявляли о себе через «телесную» и «душевную» организацию, определенные «чувство жизни» и символы, «биографию» и «стиль». С тех пор никто уже не отрицает наличия «фаустовской» души у Запада, «магической» у государств, принадлежащих исламскому культурному ареалу, загадочно-противоречивой – у презентанта русской культуры. Культуррам, как субъектам истории необходимо дать возможность выговориться, сообщить тайну собственной судьбы, либо закаменеть душой и телом в цивилизацию. Никто иной как Шпенглер впервые показал каков тот предельный смысл, образ совершенства и гармонии, на который ориентирована каждая живая культура, несущая энергию прафеномена (прасимвола). Расшифровка им прасимвола каждой культуры не только дала

О МЕТОДОЛОГИЧЕСКИХ ВОЗМОЖНОСТЯХ ЦИВИЛИЗАЦИОННОГО ПОДХОДА В РЕШЕНИИ ПРОБЛЕМЫ ЦИВИЛИЗАЦИОННОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ

ключ к пониманию их морфологии (напр.: телесность и пластичность – в античной; «непринужденное взаимодействие двух принципов: Ян и Инь» – у китайской; дуализм пещеры – у магической; «обесплочивание» или борьбу пространства против материи – в западной; бескрайний горизонт – у русско-сибирской и т.д.), но и подвела к семантике идентификации, осуществляемой представителями конкретного культурного круга, как правило, на зрелом этапе историетворчества.

Но заметим, подобная внутренне замкнутая модель идентичности могла служить основой понимания «культурных систем» лишь до момента краха их изоляционистского бытия. Как только этот крах произошел (Тойнби датирует его 1914 годом, началом 1-й мировой войны), и общества вошли в плотный контакт друг с другом, понадобилась иная объяснительная схема. В том числе, потому что стационарное положение наблюдателя было поколеблено.

Казалось бы, открытие «культурного кода» цивилизаций, благодаря которому воспроизводиться (и наращивается) широкая гамма связей и отношений, осуществляется институционализация обязывающих императивов и регулятивов, наконец, воссоздается живая антропологическая единица, обезопасило позицию культурцентризма от справедливой критики. Она последовала со стороны представителей макросоциологического дискурса. Парадокс, обнаруженный ими, состоит в том, что: а) сама культура способна к трансценции собственных границ, в том числе, неся импульс в культурное пространство иных цивилизаций; б) её границы и ядро могут испытывать прямое или косвенное давление других, экспансивных обществ и их культур; в) реальная макрокультура – это синтез доминирующей и периферийных культурных традиций, существующих в сложном обществе; г) культурная система может, при конструктивном взаимодействии с другими культурами, трансформироваться в интегральную культуру. Но для того, чтобы аппроксимировать подлинно макрокультурное образование, необходимы иные, дающие стереоскопию цивилизации средства.

Переосмысление цивилизационной проблематики в фокусе социально-исторического мышления позволили А.Дж.Тойнби и П.Сорокину высказать ряд новых соображений, касающихся оснований, морфемы, специфики и идентитета цивилизаций. Поскольку сложные общества типа цивилизации подчинены эволюционной динамике (А.Дж.Тойнби), то входящие в них народы и государства «обязаны» не просто (через опыт материнской цивилизации) подчиняться ей. Они должны порождать цивилизационную субъектность, – в моменты «прихода» внешних и внутренних «вызовов». Проще говоря, цивилизационная идентичность – вещь, до поры до времени, не обеспеченная, но как только природные факторы и факторы внешнего окружения усиливают давление на сложное общество, оно вынуждено дать адекватный «ответ», но в виде консолидированного «мы». Примечательно то, что в XX веке незападным обществам это приходится делать перманентно, ибо «вызов» западного сообщества становится фронтальным и уничтожающим. Выход из этой ситуации двоякий: либо «зелотизм», автаркия и возможное поражение от технологически более мощного соперника, либо «иродианство» как тактика частичного перенятия технологических и мировоззренческих аспектов жизнедеятельности самого Запада. Однако простых сценариев (на чем настаивает сегодня социосинергетика) История не знает, и знать не может, но, тем не менее, освоение социокультурного духа и формы Запада (тактика «иродианства»), – становится общей тенденцией мирового развития. Но вопрос в том, как долго останутся в «живых» цивилизации, которых Запад избрал в качестве объекта своей покоряюще-преобразующей воли (т.н. страны-изгой)? С другой стороны, активный «зелотизм» как тактика самоизоляции в условиях глобализации уже невозможен, прежде всего, из-за явного технологического и экономического превосходства объединенного Запада, над любым из участников внутриисторических взаимодействий. В том числе, в идеологической сфере, которая, – в виде либерал-стандарта навязывается, тиражируется, вживляется в массовое сознание. Характерно и то, что в концепции Тойнби, консолидация цивилизационных сил (=цивилизационная идентификация) возникает вокруг «творческого меньшинства», в поисках адекватного «ответа» обращенного к содержанию «сакральной вертикали», или «внутреннего пролетариата», занятого тем же. Религиозный фактор – доминантный, ибо Вселенская церковь и порожденное ею универсальное государство, поддерживают чистоту высших принципов, «размечающих» русло Истории и замыкающих индивидуальную волю на их воспроизведение.

Так состоялся «прорыв» в цивилизационное измерение, т.е. средствами цивилиграфии было показано, что цивилизация – это не просто новый тип общества, в сравнении с прежними, привычными для новоевропейского вкуса национальными единицами Истории (А.Дж.Тойнби), но такая форма организации исторического материала, в пределах которой осуществима наиболее полная объективация культурных замыслов и целей, ценностных установок и мифопроектов. И очень часто, с привлечением под религиозными и/или идеологическими лозунгами, различных этносов и государств. В свою очередь П.Сорокин, предложил рассматривать крупные социальные общности как «причинно-смысловые единства», хотя и состоящие из множества подсистем и компонентов, но формирующиеся на «какой-то основной предпосылке, получившей выражение в философском принципе, прасимволе или конечной ценности» [13, с. 48]. Гносеологическая интерпретация («лого-смысловой метод», доискивающийся основного принципа) возможной интеграции элементов культуры и социума в одну целостность, тем не менее, призвала учитывать социальную гетерогенность и собственно культурную дифференциацию. Выделенные идеациональная и чувственная системы культуры, им рассматривались именно как системные единства, включающие: собственный тип ментальности, систему истины и знания, философию и мировоззрение, особый тип религии и образцы святости, этические и правовые нормы, формы литературы и искусства, неповторимые экономическую и политическую организацию. Но главное, они подразумевают, – в качестве носителя, потребителя и проводника, – специфические типы личности [14, с. 61]. Логическая и функциональная связь элементов каждой куль-

турной системы, как известно, была эмпирически доказана русско-американским социологом, на основании чего он сделал вывод о грядущем переходе к смешанной культурной суперсистеме, усредняющей противоположности чувственного и идеационального типов мышления и действия.

Но самый, пожалуй, заметный вклад в конкретизацию цивилизационной проблематики внес С.Эйзенштадт, оригинально развивший гипотезу «осевого времени» К.Ясперса. Он социологически убедительно показал, что цивилизации – это тип обществ, могущих развиваться революционным путем. Его концепция «осевых революций» дала понимание того, что революционаризация духовных основ великих цивилизаций древности, привела к расщеплению универсума на ряд антиномий [9, с. 23 - 26], и как следствие, возникновению «поля напряженности» между трансцендентным основанием бытия и мирскими порядками существования. Само трансцендентное как универсум культурно-идеологических ориентаций, обеспечивает возможность выстраивания политического, социального, эколого-хозяйственного и этического порядков, проводя иерархическую институционализацию отобранных ориентаций в конкретном обществе. Поэтому цивилизационная структура, - это набор социальных институтов и личностных усилий, «удерживающих» реальность трансцендентного в мирских порядках, т.е. обеспечивающих идентификацию с предельными смыслами, но чаще всего, в оболочке земных символов. С содержанием трансцендентного также связаны попытки альтернативного устройства общества, придание его структуре и функционированию нового содержания легитимности. Например, западная цивилизация, перманентно сотрясаемая альтернативистскими (сектантскими) идеологическими проектами устройства, перекроила не только ценностно-смысловую сферу (объявив о «смерти Бога»), изменила границы своей культурной и политической общности (колонизация, революции, войны), она внесла корректив в познавательную-технологическую, экономическую и образовательную практики. В результате фаустовских усилий её смысловое целое становится «некой грудой» (Л.Дюмон) и идентификация на всех уровнях делается сверхпроблематичной. В иных цивилизациях, несмотря на искус западной парадигмой самоизменения (вошедшей не только в тело незападных цивилизаций, но и в их «сакральные вертикали» виде марксизма и либерализма, различных вариантов модернизации), ситуация идентификации принципиально иная: китайская цивилизация культивирует принцип «иерархического дуализма»; индийская цивилизация – принцип «иерархии внутри круга» [15, с. 111 - 117]. Русская, по нашему мнению, - пытается возродить принцип соборности как в религиозном, так и в светском вариантах, - для единения («заблудших» в лабиринтах этно-национализма – с одной стороны, и глобализма – с другой) вокруг «неизменной сущности» - христианской перспективы всечеловечества.

Поэтому цивилизации, будучи архитектурно-различными в содержании духовно-символических порядков, воспроизводят: либо относительно стабильный код (институциональный порядок и ответы на основные проблемы человеческого бытия и социальной жизни), либо перестраивают его под эмансипаторские проекты развития, выдаваемые за глобальную перспективу для всего человечества.

Источники и литература

1. Киселев С.Г. Основной инстинкт цивилизаций и геополитические вызовы России. – М.: Издательство «Известия», 2002.
2. Яковец Ю.В. Глобализация и взаимодействие цивилизаций. - 2-е изд., перераб. и доп. - М.: ЗАО Издательство «Экономика», 2003.
3. Моисеев Н.Н. Судьба цивилизации. Путь разума. – М.: Языки русской культуры, 2000.
4. Степин В.С. Философия и эпоха цивилизационных перемен// Вопросы философии. – 2006. - № 2. – С. 16 – 26.
5. Панарин А.С. Реванш истории: российская стратегическая инициатива в XXI веке. – М.: Логос, 1998.
6. Ерасов Б.С. Цивилизации: универсалии и самобытность. – М.: Наука, 2002.
7. Цивилизационные модели современности и их исторические корни / Ю.Н.Пахомов, С.Б.Крымский, Ю.В.Павленко и др. Под ред. Ю.Н.Пахомова. – Киев: Наук. думка, 2002.
8. Дергачев В.А. Цивилизационная геополитика (геофилософия): Учебник для вузов. – К.: ВИРА-Р, 2004.
9. Эйзенштадт Ш. Революция и преобразование обществ. Сравнительное изучение цивилизаций. – М.: Аспект-Персс, 1999.
10. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2003.
11. Цимбурский В.Л. Идентичность цивилизационная // Новая философская энциклопедия в 4 т.т. –Т. 4. – М.: Мысль, 2001. – С. 80 – 81.
12. Данилевский Н.Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к германо-романскому. 6 – е изд.– СПб.: Изд-во СПб. университета; Глагол, 1995.
13. Сорокин П.А. Социальная и культурная динамика. – М.: Астрель, 2006.
14. Сорокин П.А. Общие принципы цивилизационной теории и её критика// Сравнительное изучение цивилизаций: Хрестоматия. Учеб. пособие для студентов вузов/ Сост., ред. и вступ. ст. Б.С.Ерасов. – М.: Аспект-Пресс, 1998. – С. 47 – 54.
15. Kavolis V. Civilization Analysis as a Sociology of Cultur. – N. Y.: New Press, 1995.