



**Министерство образования и науки Российской Федерации**  
**Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение**  
**высшего профессионального образования**  
**«Иркутский государственный университет»**  
**(ФГБОУ ВПО «ИГУ»)**  
Исторический факультет  
Отделение философии и теологии  
Кафедра философии и методологии науки

Н.С. Коноплёв

В.А. Лазебный

В.В. Кардашевский

**ФЕНОМЕН ДУХОВНОЙ ГЛОКАЛИЗАЦИИ СОЦИУМА**  
**КАК СПОСОБ ДЕЙСТВЕННОГО ПРЕОДОЛЕНИЯ**  
**ОДНОСТОРОННОСТЕЙ ГЛОБАЛИСТИКИ**

**Монография**

Иркутск  
2016

УДК 130.1  
ББК 15:60.55  
Ф 42

Печатается по решению Ученого Совета  
Исторического факультета Иркутского  
Государственного университета

Рецензенты:

д-р филос. наук, проф. Э.А. Самбуров  
д-р филос. наук, проф. В.И. Куйбарь

Коноплёв Н.С., Лазебный В.А., Кардашевский В.В. Феномен духовной глокализации социума как способ действенного преодоления односторонностей глобалистики: монография / Н.С. Коноплёв, В.А. Лазебный, В.В. Кардашевский. – Иркутск: Изд-во «Оттиск», 2016. – 120 с.

**ISBN 978-5-9909042-4-8**

Рассмотрены вопросы, связанные с раскрытием феномена духовной глокализации как вполне определенного выражения синтеза теоретически воспроизводимых установок глобального и локального характера (этим обусловлено введение терминов «глокальный», «глокализация», становящихся выражением общенаучных понятий в социально-теоретических исследовательских программах, одна из которых предложена настоящем текстом). Авторы показывают, что глокальный подход в его методологическом преломлении позволяет конструктивнее осмысливать характер внутренней связи региональных и предельно широких – воистину глобальных – жизненных реалий. Это в перспективе содействует точно – рамками выводимой на этой основе глокальности – осуществляющейся ноосфере обернуться предельно широкими человечески зависимыми пространственными (т. е. «глобально загруженными») очертаниями. Авторами использованы ноосферные искания выдающихся учёных и мыслителей В.И. Вернадского и П.А. Флоренского.

Расчитана на специалистов и студентов направлений «Религиоведение» и «Теология».

**ISBN 978-5-9909042-4-8**

© Н.С. Коноплёв, В.А. Лазебный,  
В.В. Кардашевский, 2016  
© ИГУ, 2016

## ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ.....	4
Глава 1. ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКОЕ ОСНОВАНИЕ ПОНЯТИЯ ГЛОКАЛИЗАЦИЯ СОЦИУМА .....	12
1.1. Диалектика глобального и локального в развитии современного социума.....	12
1.2. Методологический анализ оппозиционных понятий «локальное» и «глобальное».....	24
1.3. Глокальность как одна из всеобщих форм отражения и развития в познании логической оппозиции: «локальное» – «глобальное».....	41
Глава 2. ЭВРИСТИЧЕСКИЕ ВОЗМОЖНОСТИ КОНЦЕПЦИИ ГЛОКАЛЬНОЙ ДУХОВНОСТИ .....	57
2.1. Духовность как фактор культурно-нравственной самоиденти- фикации социума.....	58
2.2. Философская рефлексия русского космизма как духовный опыт понимания «живой реальности» (П.А. Флоренский) – глокально воспроизводимой ноосферы.....	61
ЗАКЛЮЧЕНИЕ.....	103
БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК.....	107

## ВВЕДЕНИЕ

**Актуальность** темы исследования обусловлена необходимостью изучения складывающегося в научно-философской литературе содержания глокальности как отражения объективно воспроизводимой диалектики глобального и локального. Глокальность (глокализация, глокальный) как философски насыщенный термин, претендующий оформиться одноименной категорией, выявляя диалектику глобального и локального, выступает в качестве перспективной установки в реализации научно-исследовательских программ с позиций современной постнеклассической научной картины мира – «постнеклассики».

В настоящий момент термины глокальность, глокализация, глокальный имеют свои определения и активно используются для описания и анализа соответствующих явлений, протекающих в жизни общества. Некоторые события в жизни современного социума, связанные, к примеру, с точечным становлением ноосферы, с формированием международной экономической организацией БРИКС (в ней принимает участие РФ), с развертыванием социального института православной церкви, и ряд других удобнее объяснять при помощи глокального подхода. В научно-исследовательских кругах «глокальность» обретает устойчивое положение научного термина.

Само слово «глокальный» амбивалентно по своему составу, сочетая значения антонимов «глобальный» и «локальный». Это редкий пример слова-оморона.

Говоря о глобализации, напомним, что этот термин употребил в 1983 г. Т. Левитт, профессор Гарвардской школы бизнеса, в статье в «Harvard Business Review», характеризуя с помощью этого неологизма процесс слияния рынков отдельных продуктов, производимых транснациональными корпорациями. В научных изысканиях этот термин первым использовал американский социолог Р. Робертсон, включив слово «глобальность» в название своей работы 1985 г. «Обсуждая глобальность» («Interpreting Globality»). Достаточно широкое значение новому термину придали в Гарвардской школе бизнеса, а его главным популяризатором стал К. Омэ, который в 1990 г. опубликовал книгу «Мир без границ».

В активный оборот понятие «глобализация» начало входить с 1996 г., и своего рода сигналом к этому послужила 25-я сессия Всемирного экономического форума в Давосе, где дискуссия была выстроена по предложению основателя и президента Давосского форума К. Шваба вокруг темы «Глобализация основных процессов на планете». В 1997 г. российский журнал «Эксперт» отмечал: «Глобализация» – мировой терминологический хит этого года, перепеваемый на всех языках на все лады...».

Термин «глобализация» как обозначение перехода к «единому глобальному рынку» (отрицающему экономическую роль государственных границ и предполагающему их уничтожение) утвердился на Давосском форуме вслед за созданием в 1995 г. Всемирной торговой организации, которая выросла из Уругвайского раунда ГАТТ (Генерального соглашения по тарифам и

торговле). Ключевой лозунг ГАТТ – One World, One Market («Единый мир, единый рынок»). В свою очередь One World – это эмблема почти полувековой (закрытой в отличие от Давосского форума) деятельности Бильдербергской группы – узкого и жестко управляемого клуба мировой элиты, членов которого британский журналист Т. Гослинг окрестил «верховными жрецами глобализации».

Говоря в целом о феномене глобализации, следует отметить, что набирает огромную силу процесс, охватывающий все страны и континенты, генерирующий трансконтинентальные и межрегиональные коммуникации, создающий глобальную по своим масштабам взаимозависимость.

Глобальные коммуникации породили глобальный рынок культуры и идеологии, активными агентами которого стали транснациональные корпорации, производящие продукты массовой культуры, и центры культурно-идеологической экспансии, «производящие» и транслирующие идеологические, культурологические и политические смыслы, ценности, символы и стандарты. Среди корпораций культуры первые – Голливуд и «Уолт Дисней». А среди центров экспансии самые заметные и эффективные – Гуверовский институт войны, революции и мира в Стэнфордском университете (интеллектуальный оплот американских консерваторов), Центр международного развития при Гарвардском университете, Институт Эйнштейна при Гарвардском университете, Центр российских и евразийских исследований им. Дэвиса при Гарвардском университете, Школа углубленных международных исследований им. Пола Нитце при Университете Джона Хопкинса, «фабрика мыслей» – «Рэнд корпорейшн», Фонд Карнеги, Американский Фонд Маршалла, американский Институт мира, американский Институт предпринимательства, Институт Брукинга, организация «Херитиджфаундейшн» и ряд других.

Несущей конструкцией процессов глобализации, которые подразумевают информационную прозрачность мира, беспрепятственное движение интеллектуальных и материальных продуктов, экспансию «ведущей» культуры, являются коммуникации. Они обеспечивают перемещение, продвижение, экспансию идей, товаров, капитала, технологий и лидеров.

Глобализация имеет свое «коммуникационное измерение». Принято считать, что коммуникация – это процесс взаимодействия субъектов на основе обмена информацией и непосредственного общения, а также средства и способа этого взаимодействия – финансового, материального, социального, политического и духовного. Коммуникация – это система организации и проведения информационных акций, подразумевающая деятельность коммуникаторов, т. е. центров бизнес-экспансии, культурно-политической экспансии, а также каналов коммуникации, и взаимодействие с объектами, на которые направлены усилия коммуникаторов. Исходя из сущности взаимодействующих субъектов, коммуникации приобретают ярко выраженный характер либо деловых (экономические, промышленно-технологические), либо массовых (социальные, политические, культурные). Но и те и другие в условиях глобального рынка входят в структуру финансовых коммуникаций, которые стали, по сути, ведущими коммуникациями, базисной инфраструктурой гло-

бализации. Они обеспечивают взаимодействие заинтересованных субъектов на основе законов рынка, путем обмена финансовой информацией. Они переводят экономические, промышленные, торговые, культурные, политические, идеологические отношения в мир финансовых отношений, ориентирующихся на предлагаемое глобализацией единое мировое финансовое пространство, построенное на ведущих мировых валютах. В финансовых коммуникациях главными коммуникаторами выступают транснациональные корпорации, Всемирная торговая организация, Международный валютный фонд, Мировой банк, Европейский банк реконструкции и развития, финансовые биржи, банковские и кредитные организации, инвестиционные фонды. За процессом быстрого развития финансовых коммуникаций стоят Соединенные Штаты.

В русле базисных финансовых коммуникаций набирают силу культурные и политические коммуникации, нацеленные на распространение идей, ценностей, стандартов и «культурных» продуктов посредством СМИ, Интернета, образования, массовой культуры, рекламы и пропаганды. Культурные и политические коммуникации, замешанные на финансовых возможностях, – это не просто обмен информацией, а информационная культурно-политическая экспансия, влияющая на человека, на народы, подвергающая трансформации их самоидентификацию и имидж. Возможности глобального рынка подвигли Запад на попытку изменить коды власти и коды культур народов других стран. Если в процесс самоидентификации народа вмешиваются глобальные коммуникации, то транслируемые ими коды, стандарты могут помешать достижению единства ментальной и информационной идентичности власти, СМИ и народа в определенной стране.

Культурные и политические коммуникации в глобализирующемся мире, переплетающиеся с финансовыми, нацелены на продвижение новых стандартов и кодов в культуре, образовании, идеологии и политике и предполагают транснациональные центры культурно-политической экспансии, отличающиеся интенсивностью месседжей (посланий) остальному миру. Эти месседжи – продукт интеллектуальный, задающий те самые транслируемые стандарты и коды. И здесь сильны США – сильны своими научными центрами, фондами, институтами, университетами, компаниями, собирающими интеллектуалов по всему миру, сильны массовой продукцией кинематографа, телевидения и СМИ.

Коммуникации – главное средство управления глобализацией. Но развитию глобальных коммуникаций мешает суверенность государств, святая приверженность территориальным границам, т. е. следование принципам Вестфальской системы, сложившимся на основе Вестфальского мира в 1648 г. Чтобы разрешить это противоречие, идеологи глобализации предлагают идею управления глобализацией по сетевому принципу, при котором ключевые коммуникации исходят не от властных центров государства, а от наднациональных органов, как в Евросоюзе, и параллельно от транснациональных корпораций и центров экспансии – «кураторов». Созданная таким образом сетевая коммуникационная сеть готова, по их разумению, заменить государственную власть и определять экономическую, политическую, культурную и

нравственную жизнь общества. При этом подразумевается, что транснациональные корпорации и центры экспансии принадлежат одному государству, осуществляющему функции глобального лидерства, – США. В духе этой идеи в американских центрах экспансии разрабатываются концепции «мягкого суверенитета», «гуманитарной интервенции», «движения этносов к самоопределению».

Локализация глобальности отражает тенденцию осуществления глобального через локальное. В данном случае «глобальное» есть не только «интернациональное», но и «локальное» в той степени, в какой последнее глобализировано. Термин «глокализация» призван подчеркнуть двуаспектность процесса глобализации, соотношенность и взаимопроникновение глобального и локального. Данное понятие используется в специальной литературе для описания реструктурирующегося пространства постсовременности, в котором глобальное и локальное в своей универсальности и комплиментарности образуют принципиально новую шкалу актуальности; знаковым процессом сегодняшнего поворота во всемирной истории можно считать глокальную реорганизацию социального пространства.

Среди значений глокальности, как многомерного явления, хотелось бы выделить и предложить на рассмотрение концепцию глокальной духовности. Мы считаем, что поскольку явление духовной глокальности существует в современном социуме, то вводимое нами определение «глокальная духовность» нуждается в теоретическом обосновании для дальнейшего использования его в научно-исследовательской работе при рассмотрении общественных явлений, изучаемых в социальной философии.

Алгоритм нашего исследования позволяет раскрыть степень разработанности темы и обозначить некоторые аспекты ее неизученности, через объект, предмет, цели и задачи исследования.

Феномен духовности достаточно полно описан в литературе. Термин «дух» употребляется в значениях индивидуального духа, объективного духа и объективированного духа (культура, наука, религия). Историко-философское осмысление широко представлены западной, восточной и отечественной философскими именами и школами. В отечественной философии исследованием духовности как сознания в широком смысле слова занимались П.В.Алексеев, Н.П.Антонов, В.У.Бабушкин, В.С.Барулин, Г.С.Батищев, П.С.Гуревич, Г.В.Платонов, И.Т.Касавин, А.М.Коршунов, А.Г.Спиркин, В.П.Кузьмин, В.А.Лекторский, Л.А.Микешина, Ф.Т.Михайлов, И.Т.Фролов, В.С.Швырев, Э.Г.Юдин.

Общетеоретический подход широко представлен в работах таких отечественных ученых, как С.С.Аверинцев, Б.Г.Ананьев, М.М.Бахтин, В.И.Вернадский, Л.С.Выготский, М.С.Каган, Н.С.Коноплев, С.Б.Крымский, А.Ф.Лосев, В.А.Решетников, В.Ф.Сержантов, А.Д.Сирин, В.С.Федчин.

Тема духовности отождествляется с религиозностью в трудах русских мыслителей XIX–XX вв., таких как С.С.Аверинцев, Н.А.Бердяев, С.Н.Булгаков, Н.Я.Данилевский, В.В.Зеньковский, И.В.Киреевский, Л.П.Карсавин, К.Н.Леонтьев, Н.О.Лосский, Д.С.Алянь, Д.С.Мережковский,

В.С.Соловьев, С.Н. и Е.Н.Трубецкие, Г.П.Федотов, Г.П.Флоровский, П.А.Флоренский, С.Л.Франк, Н.Ф.Федоров, А.С.Хомяков, отечественных православных мыслителей и проповедников – митрополит Иларион, священномученик Климент, святитель Серапион, епископ Владимирский, преподобные Кирилл Белозерский, Нил Сорский, Иосиф Волоцкий, блаженные старцы Филофей, Авраамий Палицын и др.

Термин «глокальность» мы еще довольно редко встречаем в отечественной философской литературе. В то же время такие понятия как «глобальное» и «локальное» широко распространены. Достаточно назвать вышедший в 2006 г. Словарь «Глобалистика. Международный энциклопедический словарь / гл.ред. И.И.Мазур, А.Н.Чумаков»/ и вышедший в 2008 г. первый номер научно-теоретического журнала Российского философского общества «Век глобалистики». В контексте диалектики глобального, регионального и локального посвятили свои работы Ю.Ф.Абрамов, А.Н.Лапшин, В.В.Мантатов, А.С.Маршалова, А.С.Новоселов, Г.В.Черкашин и др.

Однако работ, прямо посвященных теоретическому осмыслению феномена глокализации современного социума, нет.

Опираясь на вышесказанное выделим объект исследования. Им является универсально воспроизводимая социокультурная духовная реальность. На фоне объекта предметом исследования выступает глокализация как специфическая форма освоения человеком и обществом социодуховной реальности. В связи с диалектической соотнесенностью объекта и предмета исследования выдвигаем гипотезу, соответствуя которой глокальное как выражение внутреннего единства глобального и локального выявляет ту золотую середину в теоретическом обеспечении динаморавновесного состояния современных общественных отношений, благодаря чему у человечества появляются новые возможности жизненно обеспечиваемого выживания в рамках планеты Земля.

Цель настоящего исследования – анализ содержания глокализирующегося социума. Для её достижения необходимо решить ряд задач:

- обосновать положение о том, что единство и взаимосвязь глобального и локального выступают как выражение диалектики целостного развития социодуховной реальности;

- установить, что глокальность является весьма значимым способом отражения и развития социодуховной реальности;

- предложить концепцию глокально реализуемой духовности и показать ее эвристические возможности;

- обосновать введение новой категории социальной философии – глокальная духовность;

- доказать, что культурицивилизационными основаниями, источниками и инвариантами трансляции относительно устойчивого развития общественных систем является складывающаяся ноосфера как фундаментальный носитель глокальной духовности;

– раскрыть содержание духовного опыта русского космизма в концептуальной модели глокальной духовности как жизненно значимого способа духовно-практического освоения современной социодуховной реальности.

Методологический подход указанной научно-исследовательской программы (НИП) определяется материалистической диалектикой. Наряду с ним в монографии используются: системно-структурный подход, метод восхождения от абстрактного к конкретному, метод взаимосвязи исторического и логического, метод обеспечения единства рефлексивного и креативного, выражающего положение о том, что сознание не только отражает, но и творит мир в его индивидуальной, коллективной и духовной бытийственности. Авторы стремятся построить исследование так, чтобы в нем осуществлялось сбалансированное применение различных типов аргументации – логико-рассудочного, понятийно-категориального, рационально-систематизированного и эмоционально-образного, представленческо-ассоциативного, интуитивно-феноменологического, способного оперировать гибкими понятиями, с трудом поддающимися однозначной интерпретации.

Научная новизна настоящего исследования видится в том, что:

1. Теоретико-методологическое осмысление феномена глокализации современного социума позволило раскрыть сущностный характер данного явления сквозь призму объективной диалектики глобального и локального и анализа оппозиционных понятий «глобальное» и «локальное». Противоречивое единство глобального и локального социальной реальности является объективным источником развития современного социума. Глокальность выступает всеобщей формой отражения современной реальности, способом самовыражения и саморазвертывания планетарной жизнедеятельности человека;

2. Авторами исследования предложена концепция глокально реализуемой духовности с её эвристическими возможностями. Так как духовность социума охватывает философски воспроизводимую сферу жизни социального субъекта в его диахронически-синхроническом проявлении, то процесс трансляции и самотрансцендирования, отражающий диалектику социодуховного развития человека и общества, по своей сути перманентен;

3. Ключевым понятием концепции является предложенная авторами новая категория социальной философии – «глокальная духовность», введенная для объяснения духовной деятельности социального субъекта, которая обеспечивает идеальную сторону развития концептуальной реальности (научной, религиозной, философской);

4. Культуроцивилизационным основанием, источником и инвариантом глокально реализуемой духовности выступает интегральная парадигма видения, предметно реализуемая становящейся ноосферой как результатом синтеза регионального и глобально-оикουμεнного срезов предметного мира;

5. Философской рефлексией на «живую реальность» (П.А. Флоренский) глокальной духовности современного социума и ее теоретическим обоснованием выступает русский космизм, мировоззренческие аспекты которого в данном исследовании представлены ноокосмизмом В.И.Вернадского и теантропокосмизмом П.А.Флоренского, ноосферным сознанием как ра-

ционально-научной формой глокальной духовности и пневмосферным сознанием как философско-религиозным вариантом глокальной духовности. Диалектическая соотнесенность рассматриваемых сфер духовности позволяет ее глокальному варианту приблизить глобалистику к реалиям повседневу.

Рассматриваемая новизна раскрывается следующими, определяющими содержание настоящей работы, положениями:

1. Глобализация современных жизненных реалий существенным образом меняет веками сложившуюся картину мира, к раскрытию которой повседневные представления явно не подходят. Между тем глобализация настаивает на общепринятой расхожести в раскрытии ее содержания. Это значит, что глобалистика как способ изучения взаимосвязи общемировых, а стало быть глобализационных проблем должна опираться на обретающего все большую самостоятельность посредника теперь уже в научном их раскрытии. Таким посредником, проясняющим возможности глобалистики в постижении глобализации, выступает феномен глокализации;

2. Глокализация как синтез глобального и локального выражает складывающиеся под влиянием достижений НТР такие представления о современном мире, согласно которым этот мир в условиях массовой индивидуализации социума, раздвигаясь в своей бесконечности, сразу осуществляет свертывание. Это происходит потому, что предоставленный самому себе человек теряет социальные скрепы. Глокализация призвана обеспечить индивиду более или менее уютное пребывание в многомерном пространстве, не растеряться в условиях грозящего ему (т. е. данному индивиду) нарастающего самоотчуждения;

3. Субъективный аспект глокализации имеет широкие объективные основания. Они выражены в том, что окружающая человека среда, включая ее экологическую составляющую, – это открытая, естественно воспроизведенная система. Она содействует тому, что индивид обменивается с нею как окружающей средой веществом, энергией и информацией. Вследствие этого, затверждая себя локализующимся пространством, индивид обустроивает его по меркам собственной человечности. Складывается глокализующееся пространство как такой – ноосферно затверждаемый – сектор реальной действительности, где главное положение отведено очеловеченным бытом, массово осваиваемым участкам земной поверхности. Глокализация, воспроизводя антропоморфно насыщенные участки земной поверхности, вбирает в себя глобальные очертания сущего и одновременно с этим локализует их конкретными – теперь уже ноосферными (как результатом синтеза глобального и локального) – установками;

4. Сказанное выше свидетельствует о том, что понятие глокализации играет весьма важную методологическую роль – обеспечивает тесную связь между окружающим миром и той его частью, которая освоена людьми. Методологическая направленность глокализации делает из этого понятия фикцию, позволяющую содержательнее раскрыть глобализацию как беспредельно воспроизведенную объективную данность. Но теперь названный беспредел ограничивается рамками отмеченной фикции, или, другими словами,

оказывается стянутым человеческим фактором. Это в свою очередь свидетельствует о том, что глокализация как теоретико-методологическая фикция – в силу ее гуманитарно настроенного расклада – непременно, проецируясь предметными очертаниями, преобразовывается в глокально осуществленную – предметную – реальность;

5. Глокализация в выше приводимой интерпретации, объединяя глобальное и локальное, по сути раскрывает – пусть в начале точечное – содержание ноосферы. И ноосфера есть не что иное как воплощение попыток землян – в соответствии с философией русского космизма – выразить неизвестное (т. е. очертания бесконечной Вселенной) через конкретику земного бытия. Отсюда – повторяем – следует раскрывать глокальное в его соотносительности с ноосферой. И вместе с тем глокальное не тождественно ноосфере, поскольку является способом ее становления. Если ноосфера заземлена посясторонними реалиями геологического характера, то глокализация обеспечивает ей выход за пределы земного измерения;

6. Обладая общенаучным статусом, глокализации вполне в силах развернуться философски насыщенной категорией. Быть категорией для глокализации – значит раскрывать реальную действительность в таком предельно обобщенном воспроизведении, когда бы последнее было тесно сопряжено с посясторонней, вполне земной конкретикой. Аналог этому мы находим в том периоде существования наших далеких предков, когда мысль о предмете и его содержание находились в тесном единстве. Результаты его выразились в достижениях неолитической революции, сыгравшей решающую роль во всех достижениях человеческой цивилизации.

Полученные авторами данные расширяют область изучения современной человеческой духовности. Эта духовность, отталкиваясь от прежних теоретических позиций, связанных с чисто земным взглядом человека на мир, под влиянием глобализации устремляется к тому, чтобы с «высоты птичьего полета» созерцать встающие перед человечеством проблемы. В то же время глобализация должна быть удерживаема сложившимся бытообустройством. А это значит, что глобальное неизбежно сорганизовывается локальным, и взаимоналожение этих содержательных установок предстает феноменом глокальности. Предметное претворение локального в сознании нашего современника оборачивается поэтапным овладением того, что – согласно В.И. Вернадскому – обнаруживает себя в качестве ноосферы. Содержание и выводы исследования могут найти применение во все более укрепляющемся глобально выраженном обеспечении жизненных позиций современного сообщества. Конкретно это предстает выражением «точечного» (в данном случае глокально воспроизводимого) обустройства складывающегося здания ноосферы. Материалы исследования могут быть использованы в вузовском учебном процессе при чтении лекций по философской антропологии, а также в курсе, обеспечивающем содержательное раскрытие субъективного фактора в современном глобализирующемся мире.

## Глава1. ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКОЕ ОСНОВАНИЕ ПОНЯТИЯ ГЛОКАЛИЗАЦИИ СОЦИУМА

Современный мир характеризуется новым пространственно-временным качеством – целостностью, определяемой единым процессом глобализации. Мы находимся не просто в целостном мире, но в сообществе, которое М.Я. Гефтер назвал «миром миров», трактуя его как «совместность» «несовпадающих векторов развития». «Возможно, удручающий нас «мировой беспорядок» – это и есть процесс становления «мира миров». «Это не полицентризм, а естественное взаимодействие и взаимопритирка разных культур и цивилизаций», – полагает М.Я. Гефтер [3. – С.42].

Сколько бы не были разнообразны проявления истории и формы ее периодизации, история в своей целостности и конкретных проявлениях имеет некоторое общее содержание. Оно заключается в том, что исторический опыт не дан человеку в отрыве от его внутренней жизни, в отрыве от его личности. Человек является осью социальной части универсума. Картина современного мира представлена, с одной стороны, плюрализмом, многообразием социальных миров, отсутствием единой парадигмы, признанием необходимости диалога культур и, с другой стороны, региональными узлами претензий, межгосударственными противоречиями и национальными конфликтами. Тем не менее, глобальность современного мира предполагает сращивание всего того, что по своей сути тяготеет к единству. «А нынешний мир выглядит... как огромное, болью исходящее, противоречивое, мало упорядоченное и – более того – во многих отношениях энтропийное пространство» [3. – С.52].

### 1.1. Диалектика глобального и локального в развитии современного социума

Современное состояние мира знаменуется проявлением двух противоположных тенденций: консолидацией мирового сообщества и очевидной конфронтацией различных общественных систем. Данные тенденции мы можем интерпретировать как соотношение глобального и локального. «Признавая объективную позитивность интеграционных процессов в мировой системе, тенденцию к консолидации перед опасностью мировых проблем, следует признать, что процессы дифференциации, регионализации, конфедерализации объективны в такой же степени»[107. – С.20]. Дифференциация, как полагает А. Н. Лапшин, не всегда представляет угрозу целостности, причем дифференциация внешняя влечет за собой интеграцию внутреннюю. Он предлагает рассматривать данные противоречивые тенденции не с позиции противопоставления, но – исходя из целеполагания человечества – как выражение устойчивого и безопасного развития.

Актуальность противостояния глобализации и локализации представляет собой яркую тенденцию развития современного Мегасоциума. Принципиально отличительной чертой диалектики глобального и локального является

ся смещение акцента: если «раньше универсальное было внешним относительно различных национальных, этнических, государственных сообществ и образовывалось на границах развитых цивилизаций и между ними, то теперь противоречия универсального и локального становятся, по существу, внутренним противоречием». Мир приобретает черты глобального целого, а локальные культуры иницируются процессами, которые происходят внутри общечеловеческого целого. Возникает ситуация необходимости диалога между пространствами внешнего, т. е. глобального, и внутреннего – локального, с целью ограничения интервенции одного пространства в другое. «Тотальная унификация начинает все более активно конкурировать с локальной дифференциацией, происходит интенсивный поиск границ двух пространств и способов их диалога» [95. – С.15].

Анализ социокультурных процессов глобального и локального предполагает собой не только возможности взаимовлияния культур, но и формы такого влияния, вопросы культурного суверенитета. Прежние механизмы взаимодействия цивилизаций не могут преодолеть кризиса. «Интеграция и интернационализация – это реальные процессы настоящего, но осуществляются они в рамках традиционной модели развития, поэтому не могут служить панацеей на данном этапе развития человечества», – замечает А. Н. Лапшин [107. – С.19].

Антиномия противопоставления «глобальное» – «локальное» деструктивна и бескомпромиссна по природе своей, ибо настроена на порождение социального конфликта. Как противодействие здесь может выступать только осторожно применяемый принцип мультикультурализма, что служит залогом действенно раскрывающегося разнообразия культур. Интеграция мирового сообщества должна учитывать самодостаточность локальных проявлений глобального бытия.

Глобальность означает, что отныне все происходящее на планете не сводимо к локально-ограниченному событию, и человечество должно соотносить свою деятельность с осью «локальное – глобальное». Невозможно представлять мировые процессы в категориях бинарных оппозиций. Локальное и глобальное, частное и универсальное вступают между собой в гораздо более сложные отношения, нежели простое взаимоотрицание. Центральным звеном в логической связке глобального и локального является региональный уровень. Именно «региональный уровень интегрирует закономерности процесса формирования и функционирования проблем глобального и локального уровней» [107. – С.29].

Мир же в целом движется к «новому регионализму», просто один из «новых регионов» носит транснациональный характер и распространил свое влияние на планету. «Общая история, понимаемая как совместная судьба и устремленность людей, уходит в песок разбитого на мириады осколков лика времени. На месте же расколотого образа возникает безликий, но яркий коллаж культур и изощренный лабиринт индивидуальных проектов», – констатирует А. И. Неклесса [130. – С.37].

Потребительская философия современного человека ведет к абсолютному подрыву устоев, на которых зиждется вся биосфера. Не вызывает сомнения наличие «глубокой связи микро- и макроуровня»: состояния человека как носителя цивилизационных особенностей и существования цивилизации, в развитии которой предполагается устремленность к прекрасной цели [89. – С.48]. Внутренний мир человека соотнесен со способом его существования во внешнем мире и самим этим миром через все секторы сознания. Цивилизация как форма и способ существования социума оказывает безусловное влияние на сознание индивида, в свою очередь индивид также оказывает влияние на развитие цивилизации. Человек как самостийный индивид здесь понимается как «социальная монада», или как «атом». Движение цивилизации тем самым определяется через саморазвитие индивида. В данном контексте насущной необходимостью человечества в интересах выживания является осмысление самое себя на новом историческом этапе. Академик Н.Н.Моисеев указывал на то, что особенно опасно для человечества именно «непонимание необходимости роста личной ответственности каждого человека за происходящее на планете» [124. – С. 41].

Парадигма «абсолютного могущества», характерная для планетарного сообщества, демонстрирует пагубность подобного видения мира. Н.Н.Моисеев убежден, что «в рамках современных «цивилизационных парадигм», опираясь на существующую систему «общечеловеческих ценностей»... преодолеть надвигающийся общепланетарный кризис не удастся» [124. – С.64]. И, далее, согласно размышлениям академика, «будущность всего вида Homo Sapiens зависит от способности людей подчинить деятельность и жизнь «нравственному императиву» [124. – С.248]. Апогеем цивилизационного развития в данном случае мы считаем создание условий для полной самореализации каждого индивида, объединения людей силой доброго согласия на пути к стратегии устойчивого развития. При этом цивилизационное развитие по-настоящему обретает себя в формационном раскладе с его классовой структурированностью. Лишь границами социального равенства может быть обретенно упоминаемое здесь устойчивое развитие.

Вершиной развития цивилизации можно считать то ее состояние, в котором общественные интересы будут тождественны интересам всех ее членов. «Критерий роста следует искать в прогрессивном процессе самоопределения. Если этот вывод справедлив, то это поможет нам найти ключ к анализу процесса роста цивилизаций. В общем, очевидно, что общество определяется через индивидов, которые принадлежат к этому обществу или которым это общество принадлежит» – констатирует А.Тойнби [181. – С.259]. Следовательно, в условиях глобального кризиса базисным основанием планетарного сообщества может выступить универсальная (ноосферная) идеология, суть которой – координация (неотчуждаемых капиталом) коллективных усилий на пути преодоления надвигающегося экологического бедствия.

Резюмируем. Актуальность темы исследования обусловлена экзистенциальным вызовом техногенной цивилизации на информационной стадии своего развития. В данном случае заданность «вызова-ответа» связана уже не

с противостоянием настоящей и будущей эпох в контексте прогрессистского европейского времени, а с противостоянием мирового центра и мировой периферии. Западная индустриальная цивилизация, содействовавшая переходу человечества на более высокий ноосферный уровень развития, привела его же к тупиковому состоянию кризиса. Проблема состоит в том, что техногенная цивилизация не создала прочной духовно-ценностной основы планетарной жизнедеятельности человека, поставив во главу угла прерогативу капитала. Планетарное сообщество осознало характер кризиса современного мира относительно жизненных смыслов, лежащих в основе цивилизации. Следовательно, в эпоху смены мировых цивилизаций весомое значение принимает поиск новых ценностей и новых возможностей человека. Современная философия признаёт понимание ценностей как необходимого компонента деятельности по определению её важнейших направлений. Для свободного развития необходимо функционирование первичных общезначимых цивилизационных ценностей, таких как витальные ценности, признание основных прав человека в классово уравненном гражданском обществе. «На основе... ценностных принципов выживания и свободного развития, отвечающих современному миропониманию, вовлеченных в мыследеятельность общества, формируется ценностное общественное или личностное сознание, которое в силу взаимоприемлемости его оснований, признанности составляющих его ценностей, может служить общим пространством диалога различных мировоззрений, культур, традиций» [107. – С.17].

Глобализация изменяет во многих сферах баланс между глобальным и локальным. Становление общего глобального пространства явилось результатом углубления и расширения разрыва между «золотым миллиардом» и остальной частью населения, и – как следствие – националистических тенденций воспроизвестись попыткой сохранения этнической идентичности. Несомненно, процессы унификации и интеграции рано или поздно вызывают в качестве ответной реакции стремление к возрождению локального культурного партикуляризма. «Сильно упрощая можно представить себе путь развития цивилизаций в виде постоянно возобновляющегося процесса вызовов и ответов» [237. – С.51]. В этой связи можно отметить возникновение исламского фундаментализма как попытку «ответа» исламской цивилизации на «вызов» западной.

Одновременно, отмечая значимость локального в современной действительности и его актуализацию в противовес глобальному, мы можем говорить о формах трансформации локального. В локальных, самобытных культурах проявляются тенденции к универсализации – подобное стремление к общему есть выражение глобального в локальном. Как пример подобной метаморфозы можно привести картину социокультурной ситуации Востока. Но все-таки мы можем утверждать, что взаимодействие такого рода весьма затруднено. «Такая сращенность культур – результат контекстной глобализации, при которой формы повседневной жизни охотно адаптируют глобальное...», – считает И.Ю.Корюхина [95, С.16].

Современное состояние цивилизации характеризуется противопоставлением традиционной культуры универсалистским западноевропейским тенденциям и формированием социокультурной определенности. Определенности, сочетающей в себе противоречивое единство глобального и локального, модернистского и традиционного, рационального и интуитивно-мифологического. Таким образом, взаимодействие культур рождается и утверждается в противостоянии тенденций локализации универсального и универсализации локального.

Так, культура с позиции синергетики мыслится как коэволюционно развивающаяся, самоорганизующаяся система. С позиции синергетического подхода, тождественность и специфичность каждой культуры проявляется в ходе диалогического обмена компонентами – энергией, информацией, веществом – с другими системами в окружающем контексте. Это позволяет характеризовать границы любой культурной системы как нечеткие и размытые, объединяющие и разделяющие одновременно. При расширении культурного пространства вследствие культурных диалогов уменьшается степень агрессивности культур. Границы культурной системы определяются взаимным изменением форм и содержания, дозирующих время и интенсивность контактов. При этом происходит совершенствование структуры, что создает предпосылки для возвращения модифицированных образцов и способствует обновлению и трансформации ее свойств и функций.

Констатируем, во-первых, что проблема соотношения глобального и локального является по сути исторической. Форма осознания проблемы с данной позиции задается «сближением» социальных систем и культур, а также необходимостью и вынужденностью их взаимодействия. Именно в этом контексте обретают смысл позиции, настаивающие на принадлежности той или иной страны к общему ходу истории, и установки на противопоставление самобытности общества логике исторического движения.

Во-вторых, отметим, что тезис об универсальной логике социального процесса отражает интересы наиболее развитых в индустриальном отношении стран. В этом случае тезис об общей «оси» социально-исторического движения фактически маскирует стремление включить менее развитые страны и периферийные культуры в заданную логику экономических и политических отношений. Естественно, такое толкование универсализма порождает реакцию со стороны социальных систем, испытывающих давление, и формирует установку на культурную неповторимость и национальную исключительность.

В-третьих, имеет принципиальное значение характеристика мирового сообщества, согласно которой общность социального бытия разных регионов и стран более не означает тождественности их развития, подчиненности их одним и тем же социальным стандартам. Общность современного социального мира образуется из сочетания различных социальных и региональных систем. Форма единства мира вырабатывается в процессе необходимого полилога самобытных обществ и культур, что определяется, с одной стороны, глобальными, общечеловеческими проблемами, с другой – вынужденностью со-

читать, а не противопоставлять основные интересы социальных систем. Для этой формы общности социального мира неприемлемыми оказываются дихотомии Запад – Восток или Европа – Азия. В социальном мире настоящего нет единого измерения, с помощью которого можно ранжировать развитые – неразвитые общества. Нет единого Востока, поскольку он сам распадается на ряд экономических и культурных центров и периферий. Не имеет смысла стереотипное представление, противопоставляющее Восток и Запад, поскольку не менее весомыми оказываются оппозиции Север – Юг, Европа – Африка, Япония – Азия, США – Латинская Америка.

Отличительной особенностью современного этапа развития человечества является тенденция к интеграции, взаимовлиянию и интернационализации мировых процессов. Это направление общечеловеческой истории получило название глобализации и, в первую очередь, связано с жизнедеятельностью европейской цивилизации, существование которой требовало постоянного самовоспроизведения, расширения в пространственном измерении. Более детальное видение социальных процессов приводит к пониманию того факта, что «интернационализация или интеграция общественной деятельности является имманентным свойством ноосферы и ноосферогенеза» [107. – С.18]. Характеризуя современное состояние мирового социально-экономического пространства, Н.Н.Моисеев находит, что «зависимость людей друг от друга, при всей их внешней разобщенности, становится пугающей» [124. – С.183]. И констатирует, что «унификация образа жизни, цивилизационная унификация смертельна для человечества» [124, С.181]. И, преодолевая унификацию, в мире – под влиянием НТР – осуществляется массовая индивидуализация социума.

Диалектические взаимоотношения глобализации (универсализации), с одной стороны, и локализации (самобытности) – с другой по внутренней логике своего существования могут быть поняты как взаимодействие и борьба противоположностей, в которой каждая из тенденций рождает и питает другую. Собственно, и становление содержания обеих возникает и определяется только по отношению друг к другу, то есть в диалогическом отношении. Подобная трактовка позволяет мыслить современную реальность с точки зрения диалектических взаимоотношений.

Глобализация как новая форма социокультурной реальности знаменуется интеграционными процессами, которые ныне приобретают планетарный характер и представляются как результаты реализации проекта Просвещения. Проект, рассматривающего человека в качестве универсального и разумного существа, а сам разум как способность, позволяющую ему господствовать над природой. Идеология Просвещения способствовала экспансии западных цивилизационных ценностей на весь остальной мир. Впрочем, исторический процесс, связанный с рационалистической глобалистикой, развивался не линейно и не явил собой быстрое и бесконфликтное присоединение новых периферийных территорий к постоянному центру. В целом, глобализация связана, прежде всего, со свободным мировым рынком, глобальной массовой

культурой и мировым информационным сообществом (см.: И.Валлерстайн, М.А.Чешков, В.Л.Иноземцев).

В мире настоящего информационные технологии и коммуникационные возможности не признают пространственного измерения. Новое качество мира – целостность – определяется не столько физическими факторами, сколько возможностью быстрого сообщения, перемещения в различные точки планеты. Пространство не является препятствием для общения и обмена информацией, поскольку «практически все современные государственные границы искусственны» [194, С. 120]. Виртуальное пространство не знает ни государственной, ни этнической, ни какой-либо другой принадлежности. Человек приобретает черты космополита. В практическом плане данные факторы означают безусловное уменьшение роли экономических, культурных барьеров, хотя самобытные формы культуры (традиции, обычаи и нормы) иногда не успевают синхронизировать и адаптировать новообразования к традиционной системе.

Анализ различных подходов применительно к изображению современного и грядущего состояния глобального общества соотносится по принципу значимости взаимосвязей, диалога и понимания между культурными субъектами. В одних исследовательских концептах мир представляется гомогенным [С.Ф.Хантингтон], в других, наоборот, расколотым [Ё.Ф.Фукуяма]. Теоретические модели данных концепций не предусматривают приоритета диалоговых форм между цивилизациями. Здесь нет сферы смешения культурных характеристик, полностью отсутствует культурный синкретизм, культуры разделены четко выраженными непреодолимыми границами. Подобные позиции признания только какой-либо локальной культуры заведомо закрывают путь для приращения ее смыслового содержания, а значит, способствуют ее гибели, т.к. только «на границе двух сознаний» возможен диалог, возможна жизнь культуры.

Позиция, которая преодолевает однозначность концепций Ё.Ф. Фукуямы [241] и С.Ф. Хантингтона [243], настаивает на понимании гетерогенности современных культур в контексте феноменов разноразличий: смешения, гибридности, синкретизации и пересечения, возникновения симбиозов, основанных на постмодернистской восприимчивости «путешествующей» культуры. В основе концепции гибридации лежат феномены культурного, расового, этнического смешения, метисации (У. Ганнерс, Я. Питерсе, Н. Стер, Р. Хани, А.Ринчинова). В глобальной общности цивилизации выступают соотносенными по отношению друг к другу, они – «не есть самодостаточные единицы, что отличает их от классических цивилизаций» [247, С. 51].

Отечественные исследователи А.С.Панарин, И.А.Василенко, Б.С.Ерасов [24, 61, 139] и ряд других считают глобализацию результатом творческого диалога цивилизаций. При этом более или менее общепризнанным считается тезис о примате культурного фактора над другими формами общественной жизни – экономикой и политикой. Новые тенденции процесса глобализации носят именно качественный, а не количественный характер, действительно меняя привычную социокультурную, политическую и экономи-

ческую картину мира. Глобализующийся мир настоящего характеризуется многообразием социальных миров, неопределенностью социокультурной ситуации и признанием необходимости диалога культур. «Общая истина – это дух диалога, во имя его можно... промолчать, создать паузу, в которую войдет общее», – пишет Г. С. Померанц [147, С. 96].

Преодоление былой изолированности культур, связанное с распадом биполярной международной системы и исчезновением социалистического лагеря, выразилось в формировании разного рода региональных блоков и союзов. В политико-культурные процессы включились различные этнические, религиозные, государственные образования. В данных условиях оформление оппозиции глобальное – локальное есть современная реальность диалогичности культур.

Ранее автономия локального сообщества основывалась на значительной плотности межличностных связей и повседневного общения. Это придавало традиционным ценностям известный консерватизм, и динамика развития локальной культуры была незаметна. Научно-техническая революция, информатизация и виртуализация меняют описанную ситуацию, но собственно самобытные формы культуры (традиции, обычаи и нормы) не успевают синхронизировать и адаптировать новообразования к традиционной системе. «Незападный мир... слишком неоднороден, чтобы его можно было хотя бы теоретически привести к одному знаменателю», – замечает А. И. Уткин [194, С. 150]. Данное положение чревато «жестким столкновением анахронических и эгоистически понимаемых интересов», конфликты на национальной почве несут опасность «погрузить мир в хаос, невиданный со времен Средневековья». Единственным выходом из положения в таком случае может явиться «плодотворная самоидентификация», создание нового «международного порядка, противостоящего хищнической глобализации», в противном случае «хаос в среде ослабевших стран будет усиливаться» [195. – С. 128-129].

В качестве одной из причин увеличивающегося числа локальных сообществ-идентичностей мы усматриваем в процессе бесконечно расширяющихся информационных горизонтов мира. Различия между культурами, устоявшиеся обычаи во многом теряют свое значение. Одновременно формируются новые общины, которые, хотя и занимают четко установленные территории, тем не менее, теряют связи с традиционными местами пребывания. Они диктуют своим приверженцам определенный образ жизни, в котором зачастую причудливым образом совмещается традиционные и вновь возникшие ценности.

Формируются новые социальные пространства, основанные на локальных характеристиках (субнациональные, этнические, религиозные, профессиональные, экономические общности), связанные со становлением культурного самосознания, стремящегося к противостоянию интеграционным доминантам глобального. Подобные формы локального иерархичны по своей структуре, формируют специфические нормы и правила, стремятся воспро-

изводиться на собственной основе, преследуют собственные интересы, которые могут не совпадать с интересами общества в целом.

Специфическими особенностями локальных социокультурных образований являются подвижность границ, мобильность, изменчивость, моментальность взаимодействия, распространение вширь. Одновременно локальные сообщества зачастую характеризуются строгой определенностью своих границ, низкой коммуникацией между другими такими же сообществами, высоким уровнем напряжения межгрупповых отношений.

Таким образом, в исследовании отстаивается следующая точка зрения: социокультурная действительность не может быть описана как пространственно однородное и устойчивое во времени образование. «Неравномерную глобализацию следует представлять как диалектический процесс, охватывающий как интеграцию, так и распад, как общее, так и частности, так и гомогенизацию» [94, С.11]. Локальное сегодня выступает в качестве подвижного ансамбля отношений и самоопределяется в связи с глобальным. Несомненно, в культурно-политическом ландшафте современности с очевидностью выделяются две взаимоисключающие тенденции развития: одна, устремленная к интеграции экономики, политики, культуры, объединению в наднациональные союзы и блоки, и другая, ведущая к регионализации, фрагментации, к выделению и самоутверждению все более мелких этнических единиц, разного рода маргинальных меньшинств, групп, коммун. Первая основана на приоритете всеобщего содержания в культуре, который, так или иначе, опирается на идею общности людей и народов, то есть на признании универсальности основополагающих начал человеческого рода. Данная идея восходит к научно-рационалистической и философской традиции Просвещения. Тенденция фрагментации исходит из примата особенного, индивидуального, партикулярного, основана на представлении о самодостаточности, уникальности и самобытности социокультурных образований. Отметим, что партикуляризм и тенденции к глобализации взаимодействовали на протяжении всей истории человечества. Особую роль в этих процессах сыграли великие империи и мировые религии. Существующая сегодня система государств есть, по существу, исторический результат данных процессов.

Существенным отличием современной ситуации диалектики глобального и локального является то, что если раньше универсальное было внешним относительно различных национальных, этнических, государственных сообществ и образовывалось на границах развитых цивилизаций и между ними, то теперь противоречия универсального и локального становятся, по существу, внутренним противоречием. Мир приобретает черты глобального целого, а локальные культуры иницируются процессами, происходящими внутри этого общечеловеческого целого. Начинается активный поиск способов контакта между пространствами внешнего глобального и внутреннего, локального, ограничения интервенции одного пространства в другое. Тотальная унификация начинает все более активно конкурировать с локальной дифференциацией, происходит интенсивный поиск границ двух пространств и способов их диалога [95.- С. 15].

Становление общей «мироцелостности» повлекло за собой в качестве ответной реакции углубление и расширение разрыва между «золотым миллиардом» и остальной частью населения и – как следствие – завышенную оценку социокультурного своеобразия и самобытности. Дополнительную динамику в этих условиях приобретают активные миграционные процессы из стран, отставших в своем развитии, в экономически развитые регионы. Опыт многих стран подтверждает, что процессы унификации и интеграции рано или поздно вызывают в качестве ответной реакции стремление к возрождению локального культурного партикуляризма, этнической идентичности. В этой связи мы можем отметить возникновение исламского фундаментализма как попытку «ответа» исламской цивилизации на «вызов» Запада. «Глобализация весьма специфически интегрирует мир. Одни интеграционные усилия ведут к искомому результату, другие обнажают непримиримые противоречия. Есть признаки того, что дифференциация мирового сообщества не только сохранится, но и получит новые измерения – возможно с элементами жесточения» [195.- С. 61].

Одновременно, отмечая значимость локального в современной действительности и его актуализацию в противовес глобальному, мы можем говорить об универсальных формах трансформации локального и определенной унификации партикулярных процессов. Культуры приобретают некие общие стандартные формы – это есть выражение глобального в локальном. Как пример данной метаморфозы рассматривается изменение социокультурной ситуации Востока; возможность выявления и применения в локальном опыте некоторых существенных черт, ставших всеобщим достоянием (феномены бразилизации, японизации, китаизации и так далее). Подъем Азии знаменует «появление на горизонте нового соперника Америки, логикой противостояния поднимаемого до глобального уровня». Речь идет о Китае, где труд миллионов людей направлен на создание самой большой в мире экономики по пути интенсивного роста с сохранением собственной идентичности. Подобный синтез культурных форм – результат контекстной глобализации, когда ситуации повседневной жизни охотно адаптируют глобальное. Аналогичное можно сказать и о других странах Юго-Восточной Азии, придерживающихся принципа: *«Думай глобально, действуй локально»* [194.- С. 224].

Существенным, на наш взгляд, качеством, характеризующим глобалистскую тенденцию мирового развития, является специфическое взаимоотношение интегральных и дифференциальных элементов социокультурной динамики. Интегральное начало, наиболее заметное в современных формах глобализации и выражающееся в универсализации мировых экономических, культурных, политических и научных процессов, восполняется глубокой дифференциацией, различием, тщательной разработкой деталей, рассудочно-логическим описанием действительности. Обе тенденции дополняют друг друга и пребывают в состоянии динамического, противоречивого единства.

Интегральные начала расширяют горизонты человеческой деятельности, побуждают человеческий разум подниматься на новые уровни познания, что, в свою очередь, ставит новые цели и задачи в области анализа, дискур-

сивного описания вновь возникающего разнообразия и богатства реальности. Это является одним из эффективных инструментов западноевропейской цивилизации, составляющих основу современной глобализации. Анализ современной социокультурной ситуации должен происходить на двух уровнях – глобальном и локальном – для лучшего понимания реальности единого мира: единство мира возникает из взаимодействия локальных ситуаций. Ошибочно и неоправданно рассматривать феномен глобального как образования абстрактного, всеохватывающего типа, с одной стороны, и локального феномена как конкретного и четко очерченного, с расположенными между ними неподвижными структурами (например: государство, семья) – с другой. Необходимо вести анализ единого целого как такового, во всех его движениях и взаимодействиях.

Р. Робертсон, теоретик культурной глобализации, подчеркивает, что глобализация всегда связана с локализацией. Он и вводит термин «глокализация», раскрывающий имманентный «диалектический» процесс культурной глобализации, в котором одновременно возможны и происходят противоположные вещи. Основной вывод гласит: глобализация не есть автоматически-односторонний процесс, напротив, при главенствующей роли глобального речь может идти о новом усилении локального [См.: 11.- С. 86].

Возможно, новое состояние цивилизации характеризуется тем, что традиционная культура, противопоставляя себя универалистским западноевропейским глобалистским тенденциям, формируется в некую новую социокультурную определенность, новое социальное качество, которое, возможно, будет сочетать в себе противоречивое единство глобального и локального, модернистского и традиционного, рационального и интуитивно-мифологического. Таким образом, диалог культур рождается и утверждается в диалектическом противостоянии тенденций универсализации и регионализации, унификации и дифференциации, в локализации универсального и универсализации локального. «Глобальную культуру» следует рассматривать не статически, а только как случайный и диалектический процесс (несводимый к внешне однозначной логике капитала...) – по образцу «глокализации», который позволяет воспринимать и расшифровывать противоречивые элементы в их единстве», – считает У.Бек [11.- С. 92].

Глобализация, считаем мы, вовсе не тождественна вестернизации, выражая несогласие с позицией В.Л. Иноземцева. Несмотря на то, что, источником глобализации и является западный мир, она представляет собой закономерный результат социальной эволюции и новый духовный синтез в масштабе всего человечества. В то время как В.Л.Иноземцев видит в глобализации вовсе «не процесс становления единой глобальной цивилизации, базирующейся на пресловутых «общечеловеческих» ценностях», но вестернизацию – «экспансию «западной» модели общества» [78.- С. 60].

Определенно, глобализацию нельзя мыслить только техническими и количественными категориями, данный процесс неизбежно связан с глубинными духовными преобразованиями в мире, качественными изменениями общественных отношений и форм жизни. Глобализация не может состояться

как завоевание мира, но она должна состояться как качественно новое, более гармоничное и счастливое состояние человечества. Современная индустриальная цивилизация, породив феномен глобализации, не создала фундаментальной духовно-ценностной основы планетарной жизнедеятельности для самого человека. Трагизм современный мира заключается в его десакрализации, а потому и распада на фрагменты, случайные в силу непроясненности порождающего его основания. Адекватным ответом на вызов современности может быть реконструкция становящейся реальности, определение ее контуров, сакральных смыслообразующих центров, в которой сочленение целостности и многообразия и их взаимная трансформация отражают друг через всеобщую логику развития культуры. Данный проект реконструкции реальности понимается в его мировоззренческой функции, где «в поле духовных энергий высочайшего напряжения, располагаются и взаимоотталкиваются, сопрягаются и взаимопревращаются все иные категории философии: бытие и небытие, сущность и существование; начало и конец, движение и покой, становление и развитие; свобода и необходимость, возможность и действительность» [82, С.13].

Глобализация – это диалектический, внутренне неоднородный цивилизационный процесс, сущностью которого является технологическое освоение пространственно-временных отношений в планетарном масштабе. Конкретные формы, которые примет глобализация в процессе дальнейшей эволюции, будут зависеть от степени развития стратегического партнерства разных стран, общественных сил, локальных цивилизаций. Здесь сопоставляются различные интересы и ценности, объединению которых может способствовать лишь общезначимая для всего человечества единая идея. Таким общим делом является становление новой глобальной цивилизации на гуманистических принципах устойчивого развития. Как показывают исследования, смена мировых цивилизаций определяется, прежде всего, духовным миром, новыми ценностями и новыми возможностями человека. Согласно замечанию Г.С.Померанца, «необходим духовный и нравственный противовес социальному распаду и сползанию в варварство», нужен «поворот к задачам XXI века, к выходу из экологического кризиса, к вселенскому диалогу между большими и малыми культурами, к ненасильственному единству» [147.- С. 100].

Проблема ценностной детерминации цивилизационного развития – фундаментальная тема философского дискурса, значимость которой будет возрастать по мере ускорения творческой эволюции мира. Таким образом, выбор нами данной темы исследования обусловлен объективной необходимостью выяснения специфики понятий глобального и локального в динамике развития Универсума. Поскольку подлинно человеческое бытие есть «живая реальность» (П.А.Флоренский), то поддержание соответствующего уровня цивилизованной духовности в социуме равносильно спасению человека и человечества.

Итак, оформление оппозиций глобальное – локальное, современное – традиционное, западное – восточное представляет реальность настоящего времени. Выведение понятий глобального и локального в пространство соци-

альной философии как особых явлений, обладающих специфическими характеристиками, представляется актуальным. Несомненный интерес вызывает задача теоретического осмысления понятий в действительном социальном содержании и субстанциональной сущности.

Подводя итоги вышесказанному, мы отмечаем:

- современные глобальный и локальный уровни общественных отношений воспроизводят амбивалентную их (т. е. данных уровней) соотносимость, благодаря чему открываются перспективы дальнейшего – диалектически воспроизводимого – развертывания новых срезов социореальности;

- воплощением нового среза – по результатам синтеза глобального и локального уровней системы общественных отношений – выступает социально складывающаяся глокальная реальность;

- глокальный срез сферы общественных отношений становится предметной предпосылкой формирующейся ноосферы;

- проблемное рассмотрение складывающейся социальной ситуации выразимо контекстом совершенствующейся научной методологии.

## **1.2. Методологический анализ оппозиционных понятий «локальное» и «глобальное»**

Осмысление феномена локальности – предпосылка верного решения конкретных общественных проблем настоящего. Локальность тесно переплетена, сцеплена с феноменом целостности. Локальное нужно рассматривать как аспект глобального. По этому поводу Ю. Хабермас заявлял о «новой неозримости», а З.Бауман – о «конце однозначности» [11.- С.91]. Да, в качестве общественной идеи и социальной практики локальность способна поставить под сомнение устои монолитно-незыблемых систем, но вместе с тем и сохраняет актуальность вопрос интегрированности феноменов. Очевидно, за каждым из них стоит определенная группа ценностей: с одной стороны, автономность, с другой – совместная деятельность, сопричастность. Наконец, последовательно реализуемый принцип локальности, предостерегает от абсолютизации того или иного рода. Соответственно, сам по себе принцип локальности не в состоянии выступать равнопродуктивным способом организации пространства социальной реальности.

Объявление локальности социокультурным феноменом представляется возможным в силу ряда обстоятельств. Одно из них – свойственная реальности многоликость, будь то онтологического или гносеологического, аксиологического или эстетического порядка. Современный плюрализм становится особенно осязаемым и обретает дополнительную ценностную значимость. Относительно ситуации постмодерна в целом З.Бауман констатирует, что центральный вопрос состоит в том, как локализовать, идентифицировать, отделить конкретный мир в силу того, что этот мир лишь один из многих возможных и сосуществующих, и анализ этого мира, каким бы изолированным он ни был, вряд ли приблизит нас к универсальной истине. Особенность критической стратегии З.Баумана в восприятии общественных феноменов в каче-

стве не изолированных, а вплетенных в социальную ткань, из которой ничего не может быть изъято чисто механически. Смысл принципиальной позиции З.Баумана состоит в том, что «существует больше вариантов жизни, чем предлагается рассказываемыми нам историями, теми историями, в которые мы верим, полагая представленное в них единственным из возможного» [9.- С.16-17].

«Философия постмодернизма разрушила грандиозный социокультурный проект Просвещения, связанный с созиданием единого Большого пространства и единого в своей направленности Большого исторического времени... Постмодернисты, эксплуатируя тезис плюрализма культур, стали говорить о множественности человеческих видов, или социокультурных пространств, не имеющих общего языка и смысла», – считает А.С.Панарин [139.- С.16]. «В результате, сегодняшний мир предстает перед нами парадоксальным образом, узнаваемым в своей неузнаваемости. В нем все сложнее распознаются феномены, популярные в прошлом для «социологизирования миллионов». Мы, как будто бы, имеем дело с все той же социальной реальностью современного образца, но при этом не различаем в ней былого культурного смысла и социальной сущности», – констатирует А.Ю.Согомонов [170.- С. 61].

Локальность обусловлена еще одним обстоятельством. Многоликость мира основана на своеобразии каждого социального элемента, что гарантируется и защищается обрамляющими пределами, они же препятствуют экспансии на чужую территорию, наконец, предотвращают смешение. Однако самая общая характеристика границ как факта социальной жизни была бы односторонней без учета такого их свойства как относительность. При всех своих ограждающих и преграждающих возможностях они в той или иной степени проницаемы и подвижны. В каждую сферу социальной действительности сегодня врывается сомнение относительно тех или иных границ, по утверждению Ж. Бодрийяра, мир стал «бесстыдно порнографичным». «Сегодня стоит говорить о возрастании проницаемости всякого рода границ, что влечет за собой взаимопереплетение разных по природе сущностных начал», следовательно «слишком велика близость всего, неаккуратная смешанность всего касающегося, инвестирующего и проникающего без сопротивления», – пишет Ж. Бодрийяр [цит. по: 179.- С. 166].

З.Бауман приводит следующую черту современного общества – неопределенность, что включает в себя динамические (нестабильность, гибкость) и структурные (фрагментарность, эпизодичность) компоненты. Двигаясь по «вектору» неопределенности З.Бауман заключает, что «впереди нас ждет лишь большая гибкость, большая раскованность и большая уязвимость» [9.- С. 51]. И более детально: «Глубокая неопределенность и «мягкость» мира: в нем всякое может случиться и все может быть сделано, но ничего не может быть сделано раз и навсегда, и при этом, что бы ни случилось, все приходит и уходит без предварительного уведомления... Ни о чем нельзя знать наверняка, а все известное может трактоваться по-разному, причем каждая из этих

трактовок столь же хороша или плоха... как и любая другая» [там же: С.-108-109].

Мир, куда приводит нас названный «вектор», – хрупкий мир, стоящий на зыбкой почве. По поводу перспектив подобного мира «принципиальной новации постмодернизма» – А. Панарин заметил, что теперь «вместо истории, пронизанной... единым проектом освобождения, мы получаем бесчисленное множество разнонаправленных «историй», на самом деле являющихся скороспелыми однодневками. Отныне человеку предоставляется право, жить сиюминутным, не обременяя себя большими целями» [139.- С. 21].

Окружающий мир начинает пугать своей «пустынностью», «мир как будто лишился социальных образований, которые представляют собой конкретный набор качеств и имеют определенное местоположение. Узурпированные прежде действия теперь развеваны по миру, который все меньше можно помыслить однозначными определениями, жесткими оппозициями и многоступенчатыми иерархиями» [179.- С. 166].

«Более того, речь идет, вообще, о наступившей эпохе кардинально видоизменившихся времени-и-пространства: и если время утрачивает прошлый гранднарративный смысл, то пространство, напротив, становится чуть ли не единственной мерой сведения деятельности людей к некоему культурному знаменателю» [170.- С.63]. Время в постсовременной цивилизации дигитализируется. Дигитализированное (цифровое) время не замечает человека, движется помимо его сознания и вопреки его воле, подобное время необратимо отчуждено от биологических часов современного человека. В социальной организации общественной жизни также стираются временные стереотипы эпохи модерна. «Постсовременное общество перестает жить по единым социальным часам, и в нем исчезает то, что для модернистского проекта было, пожалуй, самым существенным – солидаристическое понимание исторического времени» [170.- С.64-65].

Отмеченный сдвиг вывел на первый план креативный и интерпретационный тип деятельности. Акцент при этом делается на перманентном созидании нового, не перечеркивающим существовавшее ранее, на выработке параллельных трактовок конкретного социального момента, «примирении человека с внутренне плюралистической картиной мира и ее неизбежным следствием – амбивалентностью и непредзаданностью человеческого существования» [10. – С.55]. Ключевое понятие постмодерна – деконструкция. Термин «деконструкция» не предполагает какую-то аннигиляцию, негативную редукцию. Ж. Деррида вкладывает в определение понятия способ действия – разбирать целое на части. «Разобрать, разложить, расслоить структуры... – это не... какая-то негативная операция. Скорее, чем разрушить, надлежало так же и понять, как некий «ансамбль» был сконструирован, реконструировать его для этого» [57.- С.54-55].

Констатация философии постмодернизма касается того, что мир уже целиком развеществлен. Мир во всех проявлениях есть текст культуры. Отсюда «интертекстуальность» Ж. Деррида с его максимой: «не существует ничего вне текста», т. е. все, что мы можем знать – есть текст, понимание смыс-

ла текста – другой текст. «Философия Ж. Деррида – философия случайного мира и случайного знания, где граница между миром и знанием неопределенна и нежелательна... Деконструктивная философия Деррида утверждает неизбежность многомысленности и бесконечности процесса интерпретации» по причине «устрашающей способности познания... расширить мир...». «Герменевтический цикл» превращен в «спираль, центр которой... всюду, а окружность нигде – спираль, устремленную в бесконечность»[10.- С.54-55] .

Синергетика, напротив, открывает новые принципы сборки сложного эволюционного целого из частей и построения сложных развивающихся структур из простых. Социосинергетика предлагает нелинейный, плюралистический взгляд на сложные и противоречивые процессы и демонстрирует, что хаос может выступить в качестве созидающего начала. Целое не равно сумме частей, оно вообще качественно иное. Через хаос осуществляется связь разных уровней организации. В соответствующие моменты – моменты неустойчивости – малые возмущения, флуктуации могут разрастаться в макроструктуры. Из этого общего представления следует, что усилия отдельного человека не бесплодны, они отнюдь не полностью растворены, нивелированы в общем движении социума. В особых состояниях неустойчивости социальной среды действия каждого отдельного человека могут влиять на макросоциальные процессы. Настоящее состояние системы определяется не только ее прошлым, но и строится, формируется из будущего, в соответствии с грядущим порядком. Главное – архитектура воздействия на сложную систему; малые, но правильно организованные воздействия на сложные системы чрезвычайно эффективны. Синергетика позволяет снять страх перед сложными системами, она предполагает, что сверхсложная, бесконечномерная среда, хаотизированная на уровне элементов, может описываться, как и всякая нелинейная среда, небольшим числом идей и образов. Самоорганизация системы зависит от ее открытости, взаимного соревнования двух противоположных начал: создающего структуры, наращивающего неоднородности, и рассеивающего, размывающего неоднородности [см., напр.: 154.- С. 3-15; 155.- С. 46-52; 125.- С. 32-45; 91.- С. 3-20].

Перечисленные обстоятельства, список которых, по всей видимости, далеко не полон, представляются узловыми точками, очерчивающими контуры феномена локальности. При попытке сформулировать суть данного феномена не стоит забывать и об этимологии названия феномена. Прежде всего, локальность – указание на место в социальном пространстве и времени. Как правило, место имеет свой неповторимый колорит, это – некий микромир, живущий до определенной степени в соответствии с собственным ритмом, собственными законами. Место выполняет существенную роль в процессах идентификации, наделяя социальное образование, процесс наиболее стабильными и непреходящими чертами их облика. Ничто не является жестко привязанным к социальному контексту и непереносимо на иную почву. Более того, место задает ракурс видения окружающей социальной реальности, культурную призму, сквозь которую осуществляется ее восприятие. На карте социальной действительности место случайно, оно одно из многих других, но при

этом характеризуется уникальной, самобытной сущностью. «Понятие места действия (локальности) подразумевает использование пространства с целью обеспечения среды протекания взаимодействия, необходимой для определения его контекстуальности»[42.- С. 185].

Очевидно, что место возможно лишь как нечто обрамленное, имеющее границы. Поэтому локальность есть, кроме того, предупреждение о пределах. Она напоминает о небесконечности, о невозможности чему-то быть, равно и встречать всегда. По сути своей локальность есть выражение относительности социальной действительности и противопоставит различным формам абсолютизации, в том числе идее всеобщности, тотальности. «Ибо в реальной жизни людей, стран и народов универсализация сил так же необходима и неизбежна, как и их дифференциация. Другими словами, глобализм и партикуляризм в жизни социумов – это не два самостоятельных процесса, а две стороны развития общества как целостностной системы» [37. – С.178].

Существование в соответствии с локальностью социальной реальности предполагает определенную степень аскетичности, отказа от экспансивных претензий и одновременно преодоление состояния утраты личностно значимого. Принцип локальности поддерживает человека психологически и страхует нравственно. Одновременно признается объективность существования «другого», непозволительность насаждения инородной ему логики, чуждых принципов существования. В социальных отношениях всегда присутствует момент ограничения, обособленности и раздельности того, что объективно не позволяет отождествиться друг с другом.

По мнению З.Баумана, прогресс общества зависит от умонастроения и заявляемых позиций отдельного человека, что оно может в случае необходимости быть изменено и усовершенствовано. «Прогресс, – пишет З. Бауман, – не является одним из обычных атрибутов истории, это показатель уверенности в себе, присущий настоящему. Глубочайший и, пожалуй, единственный смысл прогресса состоит в ощущении, что время на нашей стороне, потому что именно мы являемся причиной всего происходящего» [10.- С.-110]). Такое понимание прогресса делает эту категорию универсальной, сам же прогресс имеет место только в том случае, если он появляется в универсальном масштабе.

Случайность и эпизодичность – характеристики современного социального контекста, то, о чем большинство из нас ныне узнаёт из своего опыта, так это о том, что все образования в окружающем нас мире, какими бы прочными они ни представлялись, не имеют иммунитета против изменения. Что время разбито на эпизоды – каждый с началом и концом, но без предстории или будущего. Что существует малая, либо вообще отсутствует логическая связь между эпизодами; даже их сменяемость выглядит чистым совпадением, случайностью; и что большинство из этих эпизодов, возникая ниоткуда, проходят и исчезают без последствий. Иными словами, мир, в котором мы живем, представляется отмеченным фрагментарностью, дисконтинуальностью и отсутствием последствий. З.Бауман отдает себе отчет в тех предпосылках, которые способствовали нынешнему смещению локальности

в центр общественной жизни. Он оценивает позитивный потенциал локальности. Однако не дает покоя вопрос об опасностях, которые, на его взгляд, таятся в том или ином явлении. Помнить о возможной амбивалентности любого явления – таков принцип З.Баумана. Придерживается он его и при работе над локальностью. Социолог демонстрирует глубину проникновения принципа фрагментарности в повседневную жизнь нашего современника тем, как ныне понимается процесс идентификации. Если в эпоху модернизма человек был озабочен построением идентичности, а также ее поддержанием, то теперь приоритетной становится задача избежать ее окаменения, превращения в нечто раз и навсегда фиксированное. З. Бауман последовательно рассматривает различные стороны жизни современного человека и повсюду обнаруживает торжество безбрежной индивидуализации, кризис или распад общественных связей, бессилие институтов коллективных политических действий. Речь идет о жизни западного общества, но посылка автора такова, что все общества следуют вслед за западным, а потому и то, что происходит в нем, значимо и для других.

Бесспорно, обретаемая постмодернистским человеком гибкость коррелирует с независимостью личности, ее свободой от давления и жесткой регламентации со стороны всевозможного рода авторитетов. З. Бауман в этой связи представляет типажи паломника и туриста. Культура модерна, по Бауману, представлена фигурой паломника, а культура постмодерна – туриста. Турист не заинтересован смыслами и ценностями инокультурной среды, напротив, его наполняют чувство отстраненности и сознание досужего наблюдателя. Турист не ищет единого смысла, он пересекает границы различных культур с целью найти нечто принципиально новое, непохожее. «Его устроила бы полная мозаичность мира, населенного человеческими видами». Турист отказывается спорить, он готов поверить в населенность планеты разными человеческими видами, каждый из коих «по-своему интересен» [139.-С. 17-18]. Рисуя образ туриста, З. Бауман демонстрирует, что, параллельно с обретением немалой мобильности, самодостаточности, этот типаж фактически лишен укорененности и человеческой привязанности. Он предпочитает расширяющееся пространство своего движения месту, с которым отождествлял бы себя. Ему чуждо чувство ощущения дома, равно как и ответственность перед другими. По мнению социолога, подобное состояние доставляет человеку немало боли – одиночество и неизлечимую неопределенность. З.Бауман полагает, что появление образа туриста обусловлено объективным ходом событий, сопротивляясь которому, по меньшей мере, наивно. Функция типажей З. Баумана – просветительская: привлечь внимание, сделать очевидным, предупредить о косвенных следствиях ключевых тенденций времени (см.: Бауман З. От паломника к туристу // Социологический журнал. 1995. – № 4).

Подход, видящий противоречивые черты в локальности, позволяет состояться диалогу между сторонниками и противниками явления, символизирующего эпоху. Между тем подобная позиция работает не только на день сегодняшней. Понятие о феномене как об амбивалентном делает явным его

связи и с прошлым, и с будущим. Раскалывая реальность, амбивалентность тем самым раскрывает перед нами веер более или менее вероятных сценариев предстоящего. Чем станет для нас локальность: преградой или трамплином – вопрос, волнующий З.Баумана и, как он полагает, каждого, чувствующего ответственность за свой завтрашний день. Одновременно локальность, в интерпретации З.Баумана, содержит намек, «воспоминание» о прошлом. Прошлое косвенно дает о себе знать через собственные факты, отсутствующие в настоящем. Да, актуализация локальности подразумевает крушение системы. Но проблема интеграции, в прошлом представлявшая собой задачу системы, остается на повестке дня. А потому интеграция – шлейф, от которого локальность не может освободиться.

Соотнося локальность с контекстом прошлого и будущего, З.Бауман фактически располагает это амбивалентное явление на перекрестке континуальных и дисконтинуальных отношений между днем вчерашним и завтрашним. По всей видимости, можно говорить о существовании определенной корреляции между методологическим ракурсом обращения к локальности и отдельными ее свойствами. Позиции отношения к локальности: презентирующая, возлагающая надежды и акцентирующая амбивалентность – каждая по-своему проливает свет на соответствующие стороны данного феномена. «Из глобальной пряжи, – пишет З. Бауман, – выделяются культурные символы и ткуются разные идентичности. Локальная индустрия самодифференциации становится (глобальным) признаком последних десятилетий XX века». Глобально-локальная взаимозависимость... открывает возможности для новых, аналитико-эмпирических способов исследования транслокальных культур и жизненных миров... Можно сказать, глокализация есть процесс новой всемирной стратификации, в ходе которой выстраивается новая, охватывающая весь мир и самовоспроизводящаяся культурная иерархия» [11.- С.102-103].

Да, действительно, в качестве общественной идеи и принципа социальной практики локальность способна поставить под сомнение устой некогда монолитно-незыблемых систем. Вместе с тем для различного рода социальных фрагментов сохраняет актуальность вопрос об их состыковке друг с другом, а также об их собственной внутренней интегрированности. Более того, очевидно, что за каждым из двух названных феноменов стоит своя группа вполне актуальных ценностей: с одной стороны, автономность, самостоятельность, с другой – совместная деятельность, сопричастность. Наконец, как уже отмечалось выше, последовательно реализуемый принцип локальности – благодаря презумпции о контекстуальной привязке и ограниченности, предельности возможностей любого социального явления – предостерегает от абсолютизации того или иного рода. Соответственно сам по себе принцип локальности не в состоянии выступать равнопродуктивным способом описания, объяснения и организации на всем пространстве социальной реальности.

Локальное иногда поднимается до всемирно-значимых форм, при этом не теряет своей локальности. Отметим, идея развития на основе собственной идентичности очень распространена, особенно если принять во внимание ус-

пехи Юго-Восточной Азии на этом пути. В то же время ясно, что развитие на основе собственной идентичности приводит к закрытой цивилизационной формации. Рост национализмов, этноцентризмов показывает, что разрыв с универсальным опасен не только на глобальном, но и на локальном уровнях [См.:243].

Помимо идеи ненасилия, актуализирующей опыт локального развития, имеются другие тенденции опоры на локальное вместо универсального. Часто для этого основой считается постмодернизм. Такая интерпретация постмодернизма содержит некоторое преувеличение, если говорить не о постмодернизме в целом, а о постмодернистской концепции развития, о постмодернизации как о переходе от предсовременного и современного общества к постсовременному.

Постмодернизм не предполагает господства локального, но подразумевает сочетание локального и универсального. Каковы основы такого сочетания? Это сложный вопрос, поскольку эти основания всегда специфичны, сложно описать их в общем виде. Технология, защита окружающей среды, экономика требуют общего направления трансформации с небольшой корректировкой универсальных подходов согласно местной специфике. Но культурные особенности, этничность, национальность, язык, религия, раса создают локальные миры, локальные цивилизации с различным пониманием основных ценностей и фундаментальных аспектов жизни – отношения к традициям, семейным отношениям, времени, космосу, смерти, понимания персональности и коллективности в обществе.

Эклектизм мира постмодерна на фоне инертности масс, и в целом – на фоне фрагментации социального порядка нарушает институционально устанавливаемые границы, эстетические, этические, политические и иные иерархии. Наиболее ярко эта рефлексия представлена в концепции Ж.-Ф. Лиотара, констатирующего «атомизацию» социального в эпоху «расслабленности», и в концепции Ж. Бодрийяра, провозгласившего «конец социального» в эпоху «инертности» и «меланхоличности». С позиции Лиотара, при переходе от Модерна к Постмодерну происходит дезинтеграция социальных агрегатов, их распад на массы индивидуальных «атомов». «Атомизация» социального – это образование множества «гибких сетей языковых игр». По мысли Бодрийяра, социальность как интеграция индивидов в общество посредством целесообразных действий исчезает на исходе XX века, «поглощаемая «черными дырами» безразличных масс. «Массы – это экстатический конец социального» [74.- С. 69-71].

На социокультурной карте действительности произошел определенный сдвиг в пропорциях, но ни в коей мере не смена карты как таковой. Локальность существует наряду с другими не похожими на нее феноменами. Присутствующая в содержании феномена локальности допустимость «иного» определяет его уживчивость с отличными социокультурными реалиями. Было бы противоестественным, если бы принцип сочетания разного, привносимый феноменом локальности, им же и нарушался. Более того, в век глобализации и мощных интеграционных процессов в сфере экономики, коммуника-

ций наивно полагать, что феномен локального способен вытеснить из общественной жизни установку на единение. Феномен локальности сохранит привлекательность до тех пор, пока не окажется отрезанным от феномена целостности, пока будут допустимы возможные варианты отношений между ними.

Мыслить правильно – мыслить исторически локально на той временной дистанции, которая может быть реально освоена. Это не означает свертывания большой исторической перспективы в анализе происходящего, но означает, что в исторических обвалах на фоне большой перспективы становятся значимы буквально мгновения, а пространство маневра и выбора предельно сужается.

Одним из первых социологов о «мировом сообществе» стал писать Н. Луман, смысл рассуждений которого сводится к пониманию «мирового общества» через систему взаимодействия («интеракции») на фоне «возможностей (контактов), доходящих до всемирных переплетений» [11.- С.284-285]. Концепция мировой системы И. Уоллерстайна определяет глобализацию как процесс интенсификации всемирных социальных отношений (Уоллерстайн И. Общественное развитие или развитие мировой системы? // Вопросы социологии. – 1992. – № 1. – С. 77-88). Э. Гидденс более полно описывает процесс глобализации в четырех измерениях: как мировую систему национальных государств, мировую капиталистическую экономику, мировой военный порядок и международное разделение труда, глобальное воздействие средств коммуникаций [11.- С. 286]. У. Бек, в частности, особое внимание уделяет анализу гибридных форм культуры и социальности, усматривая новые проблемы в самоопределении и самоидентификации современного человека.

Трактуется ли всемирная история в качестве универсальной непрерывной линии развития, интерпретируется ли она в виде нескольких параллельных рядов или множества локальных структур, в любом случае речь идет об одном и том же формально схватываемом феномене истории. Данное положение ориентирует на признание существования единого поля философско-исторической рефлексии, в котором все традиции оказываются самоценными и взаимосвязанными. Мондиализация (глобализация) мира представила собой процесс преобразования одной локальной цивилизации – западной – в глобальную. Мировая система капиталистический мир-экономика («сумма индивидуализированных изолированных пространств, экономических и неэкономических»), связанный своими истоками с западной цивилизацией, вошел в свою орбиту все страны и народы [17.- С. 16].

Сама идея глобализации несет в себе «существенный идеологический компонент, новый, но оттого не менее уязвимый вариант утверждения «западного пути» для всего мира»[11.- С.287]. Капитализм, который развивался в западном обществе, начал осуществлять мощное влияние на развитие всех зон основного исторического пространства. Исторический тип глобальной общности зародился в XVI веке и складывался в течение последующих двух столетий, необратимо формируясь в XIX веке, достигнув пика своего развития к середине XX века. В ходе геополитической революции конца XV – се-

редины XVII веков было закреплено мировое преобладание западной цивилизации не только в технико-экономическом, культурном, но и в политическом отношении. Происшедшее замыкание пространства оказало огромное влияние на развитие планетарного сознания. Можно сказать, что в конце XX века мир вступил в качественно новую стадию развития, которую можно определить как глобальный кризис мировой системы.

Современная цивилизация находится на критическом этапе своего развития. Происходящие изменения фундаментальны. В самом деле, бурные изменения в сфере техники, технологии, научно-технический прогресс радикально обновляют предметную среду, в которой непосредственно протекает жизнедеятельность человека. Одновременно возникают совершенно новые формы кооперирования человеческого труда, новые типы коммуникаций, способы хранения и передачи информации, связи и отношения в человеческих сообществах, новые формы взаимодействия различных культурных традиций. История человечества на наших глазах становится глобальной единой историей, хотя ранее была историей локальной. Все, что происходит в жизни отдельных стран и народов, резонирует на весь земной шар. Человечество становится интегральным целым при увеличивающемся разнообразии. Для нового глобального мира, как утверждает Р. Робертсон, характерны взаимодополняемые процессы «гомогенезации» и «гетерогенезации».

Несомненно, слияние многочисленных подсистем и сфер социальной жизни, национальных традиций и культур в единый мощный поток есть прогресс, но столь же несомненно, что прогресс этот сопровождается негативными явлениями. И все-таки, «можно ли считать, что глобализация как всепроникающий западный модерн и глобализация как распространение смешанных форм социальности – это один и тот же процесс» и что же, следовательно, «представляет собой эта фундаментальная глобализация, которая проявляется в столь разнородных по видимости феноменах»? [11.- С.288-289]. З.Бауман предлагает весьма оригинальную концепцию прогресса, в основу которой положены не экономические или социальные, но в первую очередь этические критерии. «Прогресс, – пишет З.Бауман, – не является одним из обычных атрибутов истории, это показатель уверенности в себе, присущий настоящему. Глубочайший и, пожалуй, единственный смысл прогресса состоит в ощущении, что время на нашей стороне, потому что именно мы являемся причиной всего происходящего» [9.- С. 110]. Такое понимание прогресса делает эту категорию универсальной. Сам прогресс имеет место лишь в том случае, если он проявляется в универсальном масштабе, а не применительно к отдельным слоям населения, социальным группам или целым нациям. Прогресс понимается З. Бауманом как движение к универсальному нравственному порядку, и мы согласны с тем, что такое определение оказывается едва ли не единственно верным в эпоху, отмеченную нарастающей индивидуализацией каждой личности. Прийти к справедливому миру иначе, чем через переустройство самих себя, невозможно.

Глобализация как процесс вызревания и накопления конкретными человеческими обществами технологической, экономической и духовной мате-

рии, которая становится достоянием всей цивилизации, в пространстве культуры модерна выступает средством борьбы за утверждение узкогрупповых интересов. «В соответствии с этим и материальный отбор совершается не произвольно, а по принципу: побеждает то, что для целостности содержит в себе более совершенное и более значимое качество или количество» [93.- С.4]. Такое развитие приводит к поляризации мира (в частности, выделяются страны «золотого миллиарда» и развивающиеся страны), к обособлению макрокультур локальных цивилизаций – стран Запада, быстро развивающейся Юго-Восточной Азии, исламского мира, российского мира и т.д. «Именно идеология глобализации в сочетании с достаточно скромным поначалу теоретическим содержанием вызвала наибольшее отторжение у тех, кто не видел в этом новом мире ни шансов для своей относительно слабой национальной экономики, ни гарантий сохранения культурной самобытности, ни возможности участвовать в определении правил игры в мировой политике», – пишет У. Бек [11.- С. 287-288].

Отметим, что в концепции «постмодернового порядка» Э. Гидденса, наступающего в эпоху постбедности, и в образе цивилизации «третьей волны» Э. Тоффлера, как и в широко распространенной концепции устойчивого развития, разрешение этих противоречий связывается главным образом с развитием взаимодействующих локальных цивилизаций и конкретных обществ.

Парадигма глобализации связана с опространствливанием социальной теории. Новая парадигма – продукт постмодернистской критики метанарративов, касающихся временных изменений: концепции развития общества из одного состояния в другое, из одной стадии в другую, осуществляемого закономерным образом. Именно в этом контексте концепт глобализации представляет важнейший сдвиг в изменении парадигмы темпоральности на пространственные рамки. Глобализация стала рассматриваться как черта постиндустриального мира, в котором понятия национального государства, общества, идентичности уступают место глобализации, универсализации через глобализацию. «Глобализация в операционном плане чаще всего ведет к интенсификации взаимозависимостей поверх национальных границ. Модель разделенного мира... заменяется моделью транснациональных взаимозависимостей» [11.- С.89]. Мир, объединяемый компьютерной сетью, един, и един он еще и потому, что он есть. «Растущая взаимная автономность связей и компонент создает возможность того, что те или иные «части» глобальной общности организуются на принципах не моно-, а полисистемности, конгломеративности, мозаичности... Полисистемность допускает... различие, несоответствие организации целого и организации части, что создает основания для феноменов фрагментации. Однако универсальный характер связей работает на сохранение целого, как и их усиливающаяся всеобщность» [247.- С. 49]. Проблеме глобализации постоянно суждено развиваться в противоречивой форме. Явно поставленная постмодернизмом, она, в сущности, выполняет сегодня преимущественно негативную роль – отказа от направленных транс-

формаций, несогласия даже с его модифицированными формами типа модели устойчивого развития.

Глобализация как универсализация способствует возникновению «уплощенных» и «одномерных» социумов. «Культурная глобализация сталкивает друг с другом транскультурные формы коммуникации и жизни, представления об ответственности и этнической принадлежности» [11.- С. 89]. Для глобализации характерны феномены «потери коллективной идентичности», «десоциализации и маргинализации как в отдельных обществах, так и в мире в целом», «бестиялизации индивида, разрушения его генетического основания, угрозы ядерной катастрофы, а с ней и нисходящей эволюции человека». «Идея человечества покидает землю» [247.- С.47]

Однако глобализацию не следует однозначно понимать как одномерный процесс концентрации и централизации – капитала, власти, информации. «Верно и то, что глобализация фрагментирует... Локальные, точнее, транслокальные общности укрепляют влияние на формирование своих локальных социальных пространств... в соответствующих локальных, т. е. национальных контекстах» [11.- С.94-95]. Западная цивилизация сохраняет вызов остальному миру и соединяется с другими культурами путем своего воздействия и влияния на них, но сама подвергается вызову Азии, а также внутреннему вызову слоев населения, не вписавшихся в западные общества. «Глокальный мир нетрудно представить себе как мир, распадающийся на конфликты» [11.- С. 95]. Не так давно Ф. Фукуяма возвестил о конце истории, провозгласив «конец истории как таковой, завершение идеологической эволюции человечества и универсализации западной либеральной демократии как окончательной формы правления» [241.- С. 134-135]. Парируя этот тезис, заметим, что в этом случае следует говорить о начале истории глобальной цивилизации, где «глобализация обретает рефлексивный характер» и новое качество «осознания общей судьбы человечества», которое оправдывает понятие «мирового сообщества» [11.- С. 96]. По поводу идеологии либерализма, заявленной Ф. Фукуямой в качестве целостной, предлагающей человечеству «окончательную рациональную форму общества», Ю. А. Замошкин заметил, что не существует универсальной идеологии, в чем нас «убеждают реалии мира... полного противоречий и контрастов, новых открывающихся возможностей, но и новых проблем, опасностей и угроз» [68.- С. 153].

В условиях нашей современности пространство и время как символы нелинейного развития отделены друг от друга, предоставляя возможность жить в разных временах. Постмодернизм считает, что великим наваждением XIX века была история, теперь таким становится география. География эта трактуется специфически, что составляет суть антиномии деконструкции, позволяющей ощущать себя в городе и в мире. Р.Робертсон подчеркивает «размах и глубину внедрения в повседневное сознание представлений о мире как целостной величине» [11.- С.89].

Идеи глобализации постмодернизма качественно отличны от тех, которые были в модернистских теориях. У. Бек отличает два способа познания мира: эксклюзивный и инклюзивный. Первый познает мир, как «сосущество-

вание и соподчинение отдельных миров, в которых идентичности и принадлежности исключают друг друга». Инклюзивный проект предлагает иную картину мира, придает «кооперативное понятие» границам. «В рамках инклюзивных различений границы, таким образом, мыслятся подвижными, что делает возможным взаимное переплетение лояльностей». Выдвигая аргументы в пользу инклюзивного различения, У.Бек заявляет, что «так и только так глобальность поддается социологическому изучению». Подобный подход предлагает «неизвестное ранее пересечение мира и личности», «опора на инклюзивное различение получает, таким образом, статус эмпирической рабочей гипотезы», что «должна найти подтверждение в полном неожиданностей исследовании мирового сообщества, в котором мы живем» [11.- С.96-98].

З.Бауман подчеркивает противоречивость и неоднозначность процессов глобализации, в том числе и их дестабилизирующее воздействие на мировой порядок. Польско-британский социолог аргументированно показывает пропасть, возникающую между «глобальной элитой» и «локализованными массами»: «Ненадежность, будучи отчасти результатом осознанной политики, разрабатываемой наднациональным и все более экстерриториальным капиталом и с кривой ухмылкой претворяемой в жизнь правителями территориально ограниченных государств, которым не оставлено иного выбора, ненадежность, будучи отчасти следствием новой логики претензий на власть и (новых методов) самозащиты, – такая ненадежность является сегодня основным материалом для строительства глобальной властной иерархии и основным инструментом социального контроля. Как отмечает Бурдье, «претензии в отношении будущего едва ли могут предъявляться теми, кто не контролирует своего настоящего, а именно такого контроля безнадежно лишено большинство обитателей глобализирующегося мира» [9.- С. 46]. К этому остается добавить, что ненадежность, используемая в качестве основного инструмента социального контроля над большинством населения планеты, рано или поздно может обернуться ненадежностью положения всего человечества, включая и элиту глобализирующегося мира.

В то же время, далеко не все утверждения З. Баумана, связанные с анализом процессов глобализации, выглядят убедительными и неоспоримыми. З. Бауман, в частности, пишет: «Понятие глобализации описывает процессы, представляющиеся самопроизвольными, стихийными и беспорядочными, процессы, происходящие помимо людей, сидящих за пультами управления, занимающихся планированием и тем более принимающих на себя ответственность за конечные результаты» [9.- С. 43]. Далее следует еще более эффективное положение: «Новый мировой беспорядок», прозванный глобализацией, имеет, однако, один подлинно революционный эффект: обесценение порядка как такового» [9.- С. 44]. Нам кажется, что процессы глобализации вряд ли обесценивают порядок как таковой, они скорее обесценивают «прежний» порядок, возникший в недрах индустриального общества. Представления о полной стихийности и беспорядочности процессов глобализации, как и слухи о «конце истории», также несколько преувеличены.

Глобализация обеспечивается идеей общества как связанной системы, определяющей его жизнь в пространстве и во времени, вовлечением локального, взаимодействием через расстояния. Глобальная общность – это «не противоядие от глобализации, а одно из ее неизбежных глобальных последствий, одновременно продукт и условие»[11.- С. 102]. Глобализация – это распространение, растягивание пространства и времени до масштабов всего мира, связь между различными социальными контекстами или регионами мира. Глобализация может быть определена как распространение по всему миру социальных отношений, которые связывают удаленные места таким образом, что локальные события обретают форму событий, произошедших за много километров отсюда и наоборот. Локальные трансформации являются частью глобализации, побочным добавлением к социальной связи сквозь пространство и время.

Идея глобализации постоянно амбивалентна. В постмодернизме, который настаивает на чрезвычайной значимости этого понятия, интерпретация глобализации противоречива: с одной стороны, это признание связанности мира, взаимозависимости, с другой стороны – это удовлетворенность постмодернистов местом, которое занял Запад, и нежелание разделить судьбу других [См.: 145]. Эпоха постмодернизма началась с осознания того факта, что иллюзия создаваемой реальности может оказаться не менее убедительной, чем сама реальность. Мир постмодерна – мир «поверхностей», «игры с частностями». «Однако самое сложное как раз в этих «поверхностях», желающих казаться именно поверхностями... Сложность – есть «сложенность, соположенность... нанизывание друг на друга одних и тех же элементов». Мир постмодерна стремится к простоте, но эта простота отнюдь не делает мир беднее. В данном случае речь идет о простоте, впитавшей опыт предшествовавшей ей сложности. «Мир изменился и такими, как мы есть, он нас не хочет» [151.- С. 13-16].

Постмодернистская география не признает центра. Можно привести массу интересных сюжетов постмодернизма о пространстве, например, о признании гибридизации в качестве глобального процесса, сращивании культур, размывании идентичности, истолковании нового мира как микромолекулярного. Центральное понятие – глобализация – поддается самым противоречивым трактовкам. Трезвый расклад наглядно показывает, что постмодернистская концепция глобализации явно забежала вперед. Сегодня, в позднюю современность, Запад сохраняет роль центра, осуществляющего глобализацию. Но необходимо все-таки принять во внимание позицию игрового характера постмодернизма, «без пафоса» перебирающего культурные варианты разных эпох, размывающего «репрессивные» границы. «Постмодернистское ощущение разрозненности, разорванности опыта... помогает воздержаться от поспешного иллюзорного синтезирования... оттачивать чувствительность к жизненному и культурному разнообразию», – подчеркивает Н.С.Автономова [2.- С. 20].

Итак, в модернизационных теориях глобализация знаменуется появлением центра, вокруг которого разворачиваются все глобальные процессы,

реализуются все возможные выборы путей развития. Глобализация в данном случае трактуется как универсализация развития по модели центра. (Т. Парсонс, У. Ростоу, К. Керр, Р. Леонер и др.). В постмодернистских концепциях глобализация – признание равенства традиций и тенденций всего мира, усиление внимания к географии вместо истории в связи с культурным многообразием населяющих мир народов, отказ от признания центра, совпадающий с внутренним ощущением принадлежности к Западу. (Ж. Лиотар, М. Фуко, З. Бауман и др.). «Мы все живем «глокально» (т. е. глобально + локально)... Глобальное подстерегает и угрожает не как Великое Целое где-то там снаружи – оно гнездится и шумит в самом приватном пространстве самой приватной жизни. Более того: оно составляет добрую часть индивидуальной неповторимости, своеобразия личной жизни.»[11.- С. 132-133].

История человечества вступила в фазу своего развития, в которой лимит развития через антагонизмы исчерпан (однако развитие в его противоречивой выраженности сохраняется). Эта исчерпанность predeterminedена появлением глобальных проблем, социальная дезинтеграция, доведенная до крайних своих состояний, чревата исчезновением человечества. По аналогии с коэволюцией общества и природы можно говорить и о коэволюции социальных общностей как важнейшем условии выживании человечества, при котором развитие каждой из них происходит не в ущерб и не за счет другой. Глобализация как переходное состояние социальной реальности позволяет выявить модусы гармонии между социальными общностями, составляющими человечество.

Решение глобальных проблем современности требует такой глобализации и интенсификации взаимодействия культур в пространстве и во времени, согласно которой реальностью становится самореализация каждой культуры через взаимодействие со всеми другими. По мнению большинства теоретиков цивилизации (П. Сорокин, Н. Моисеев, В. Степин, Л. Митрохин, А. Печчеи, А. Панарин, Ю. Яковец и другие), наше время отмечено глубочайшим кризисом культуры, как конец многовековой эпохи преобладания чувственно-потребительской, научно-технологической культуры. Исследователи социальных процессов поднимают вопрос о необходимости формирования новой этики, новой философии цивилизационного развития [См.: 121.- С. 8]. В результате осуществляется реструктурирование каждого конкретного общества, формирование новых его «скреп», построенных на фундаменте возникающих общих точек смыслопорождения, относительно которых выстраивается личностное бытие и личностное взаимодействие, инициирующее на основе общечеловеческих коэволюционных ценностей культурогенез в рамках общечеловеческой цивилизации.

Современная стадия развития человечества носит универсальный характер. Ее интенция – достижение прогресса. Весь мир вовсе не характеризуется западными характеристиками, ибо многие общества находятся совсем на другой стадии развития и, кроме того, представляют собой другие цивилизации. И все же выбранное направление развития касается всего человечества, даже позволяет говорить об общечеловеческой цивилизации. Универсаль-

ность современности, в которую не вошли все народы, явилась признанным фактом. Современность, сложившаяся в западном регионе, сделала универсальность своим параметром. Образ будущего был задан для мира в целом не абстрактно, а в опыте Запада, но, тем не менее, всемирность истории не вызывает сомнений.

Современный человек ощущает глобальный ход истории, обязательный для всех «вызов будущего». Глобализация жизни современного человечества многим представляется несомненным фактом, предполагает знание «состояния» всего мира о состоянии тенденций, главных векторах перемен, «горячих точках», в которых рождается непосредственное будущее, и хотя бы о первых производных этих тенденций» [70.- С. 146]. Новый тип глобальной цивилизации представляется как ответ на вызов будущего, состоящий в «универсальности перемен в основах бытия» [там же], опасностях экологической катастрофы, усилении риска, возможности гибели самого человечества. Ответ, который отражает тенденции и реагирует на опасности, предполагает вхождение в новый мир, мир новых технологий, человеческих ценностей, образования, изменения основных социальных институтов, т.е. тот самый мир, который на разных языках обозначается как постсовременный, постиндустриальный, информационный. Нельзя догнать западное будущее – его еще нет, отсюда и трудности многих стран «третьего мира», разрыв Севера и Юга. Распад СССР явился одним из факторов, подорвавших представления о современности, о той самой современности, которая усилиями Запада делала мир действительно глобальным (универсальным) не имеющим альтернативы развития. Концепт универсального был ясен до начала «азиатского чуда» и посткоммунистической модернизации. Он включал в себя общее для всего человечества представление о прогрессе как развитии вслед за Западом, олицетворявшим современность. В модели глобальной цивилизации нового типа отражены черты будущего. Не существует стран, которые вошли бы в это будущее полностью; максимально близкие его черты демонстрирует Япония и другие страны Юго-Восточной Азии, хотя в них, в свою очередь, наблюдается нехватка многих черт современности, в частности недостроенность гражданских обществ. Достижения этих стран связаны не с тем, что они догнали Запад, а с тем, что, отчаявшись его догнать, они пошли уникальным путем. Общий смысл такого развития в том, что оно осуществляется на базе западной технологии и собственной специфики, но именно последняя – исключительная специфичность – делает такой тип развития лишенным единого глобального центра, более локальным. Уникальное, специфическое, локальное начинает доминировать над универсальным. И если универсальное предстает в некоторой теоретической конструкции, утверждающей нечто относительно того, какие требования следует выполнить человечеству для избавления от угрозы будущего, то локальное дано в формах конкретного уникального опыта.

Культура универсальна и существует как феномен всего человечества, границы ее естественности различны для различных народов и различных обществ.

Подведем основные итоги по затронутым в настоящем разделе вопросам методологии, анализирующей с разных философских установок содержание оппозиционных понятий «локальное» – «глобальное»:

- с позиций широко распространенной философии постмодернизма постоянно меняющийся мир подлежит исследованию руслом методологии «зыбкости», обращенной прежде всего на раскрытие ускользающей от нашего внимания предметной действительности;

- в рассматриваемой ситуации локальное является «прибежищем» «места» в глобально выраженной пространственности мира, и методология его раскрытия в целом соотносима с системно-структурными операциями, вскрывающими нетождественность локального глобальному;

- одновременно с вышесказанным локальное чувствует себя свободным от исторично воспроизводимого времени и апеллирует к методологии деконструкции, избегающей сложившуюся общенаучную методологию ввиду стремления подменить историю географией;

- при таком подходе складывается методология, утверждающая как случайность мира, так и случайность знания, и между миром и знанием утрачивается всякое различие, что свидетельствует о мифологизации методологии, направленной на изучение социолокальных реалий;

- в целом методология постмодернизма строится на факте массовой индивидуализации социума, и это придает ей вид методологии индивидуального, связанного с установкой, согласно которой настоящее, вытекая из будущего, им детерминировано;

- содержание локального находится в запараллеленном по отношению к другим локальным структурам состоянии, и методология локального подчеркивает его трагическую обреченность;

- глобальное, охватывая ойкумену как пространственную выраженность земного шара, тяготеет к поглощению локального; и методология раскрытия глобального призвана выявить перспективы становления постсовременного общества с его размытостью границ между глобальным и локальным и где представлен новый культурный, а стало быть постцивилизационный образ жизни;

- этот образ жизни – тем не менее – выразит толерантную составляющую разнонаправленного человеческого общежития;

- предложенная постмодернизмом методология синтеза локального и глобального может быть диалектически скорректирована, и тогда она предстанет методологией раскрытия подлинного синтеза локального и глобального как методология, исследующая – на основе отмечаемого синтеза – глобально складывающийся неповторимый мир;

- этот мир может быть рассмотрен как один из вариантов точно становящейся ноосферы;

- вышеобосновываемые положения указывают на то, что применяемая авторами настоящего исследования научно-исследовательская программа, характеризующая взаимодействие глобального и локального, вскрывает их синтез, представленный содержанием глокальности.

### **1.3. Глобальность как одна из всеобщих форм отражения и развития в познании логической оппозиции: «локальное» – «глобальное»**

Здесь мы предпринимаем попытку выявить основные способы связи и функциональные зависимости частей всемирно-исторического целого в философско-исторических построениях в рамках дефиниции «глобальное» – «локальное». Акцентируем внимание на нескольких основных версиях. В соответствии с первой версией история мыслится как завершенная непрерывная целостность либо в форме однолинейного поступательного развития в концепциях Г.Гегеля, Н.Бердяева (исторический универсализм), либо в виде нескольких параллельных рядов в трудах Д.Вико, И.Гердера, И.Фихте, К.Маркса, Ф.Энгельса (исторический параллелизм). Согласно второй версии исторический процесс определяется в качестве незавершенной непрерывной целостности. В рамках исторического параллелизма оформляет эту идею К.Ясперс. Согласно версии третьей, представленной в работах Н.Я. Данилевского [55], О. Шпенглера [248], история невольно интерпретируется в качестве завершенной органической целостности (исторический номинализм). Наконец, А.Тойнби [181] определяет историю как незавершенную дискретную целостность (исторический концептуализм). Мы обнаруживаем одну, общую для всех вышеперечисленных позиций, методологическую тенденцию, констатирующую невозможность построения концепций всемирной истории без апелляции к основанию целостности. Эта общая тенденция может быть определена как метод координации исторического (эмпирического и духовного) и логического (как вершины результата и критерия духовного развития) в синтезе общей картины истории с последующей абсолютизацией одной из сторон в нем. При углубленном редуцировании взглядов обнаруживается и другая тенденция – объяснение собственно исторического на основании ритмики социального характера, которая проявляется в традиции. Если в направлениях исторического универсализма и исторического параллелизма отсчет конкретной истории ведется именно с этого момента, то в историческом номинализме и концептуализме он начинается с этапа относительной доистории, связываемой с внешним единством человечества, временем, когда господствует обычай, направленный на простое воспроизведение прошлого.

Утверждение статуса собственно исторического за средней историей в номинализме и концептуализме ставит проблему доистории и постистории как неисторического развития народов в историческое время в рамках локальных культур. Определение исторического в аспекте его основных атрибутов, то есть по отношению к неисторическому, ставит проблему доистории и постистории относительно всемирно-исторической целостности. Сам факт размышлений Н.Я. Данилевского, О. Шпенглера, А.Дж. Тойнби об исторических и неисторических племенах, душах, народах, задержанных цивилизациях и так далее свидетельствуют о переходе с позиции локальности на позицию универсальности. Не без влияния теорий локальных цивилизаций (Н.Я. Данилевский, О. Шпенглер, А.Дж. Тойнби), все чаще именно культурно-

исторической уникальностью объясняется тот факт, что происходит не только унификация взаимодействующих обществ и стран, но и наращивание их многообразия как предпосылки и условия их коэволюции.

Даже на постисторическом экране разногласия в методологическом отношении оказываются не столь существенными, поскольку предполагается единение человечества. Осуществляется ли оно внешне, в лоне природы, перводушевной мистики (исторический номинализм) или внутренне, в лоне универсального государства, под эгидой веры религиозного или философского характера (исторические универсализм, параллелизм, концептуализм) – это уже не столь принципиально. Ведь с точки зрения отличия исторического от неисторического акцент делается на том, что первое есть самоидентификация, различение, а второе – смешение, единение. Однако при любом раскладе доисторическое и постисторическое время знаменуют собой качественные этапы в развитии социума. Сама же реализация принципа полярности становится возможной благодаря использованию общего метода координации исторического и неисторического в синтезе общей картины человеческого существования с последующей абсолютизацией каких-то сторон в этом синтезе.

Абсолютизация дефиниции «историческое (эмпирическое) – неисторическое (природное)» создает образ фактического увядания культуры, необходимость фиксации границ исторического процесса относительно природы. Абсолютизация дефиниции «историческое (духовное) – неисторическое (духовное)» порождает картину исторической стадийности. Создает видимость непрерывного совершенствования, необходимость фиксации границ исторического процесса относительно духовного (социального) существования. Попытки компромисса в рамках указанных дефиниций приводят к логическим непоследовательностям. С одной стороны, эклектическое смешение природной и социальной ритмики в интерпретации исторического процесса, компромиссный вариант между линейным и циклическим видением мира (концепция А. Тойнби). С другой стороны, одновременное утверждение открытости ее смысла без апелляции к истокам и конечной цели (концепция К. Ясперса) [См.: 197.- С. 19-23].

Оборотной стороной этих процессов является консолидация конкретных обществ вокруг национальных интересов и приоритетов, что в условиях характерного для современного этапа истории экономического развития ведет к обострению противоречий и конфликтов. О «столкновении цивилизаций» пишут в этой связи С. Хантингтон [243], Н. Н. Моисеев [123.- С. 3-30], Ф. Фукуяма [241.- С.130-137]. Идея «конца истории» Ф. Фукуямы выражает, по нашему мнению, не столько фактическое достижение абсолютной истины или этического идеала, сколько пределы философско-исторического мировидения, границу, за которую мыслитель не в состоянии переступить. В свою очередь, тезис о единстве истории означает не только единение человечества на базе какого-то фактора, но и бессознательное стремление прийти к согласию, ощущения значимости мировых процессов.

«Глобальное» и «локальное» – фундаментальные проявления современной реальности. Глобализация, по определению Р.Робертсона, имманентный «диалектический» процесс, определяемый серией эмпирически фиксируемых изменений, разнородных, но объединенных логикой превращения мира в «единое место» [74.- С.162]. Единство мира предполагает тот факт, что условия и характер социальных взаимодействий в любой точке мира одни и те же, события в весьма удаленных точках мира могут быть условиями или даже элементами одного процесса социального взаимодействия. Мир становится единым, лишенным существенных барьеров и дробления на специфические зоны социальным пространством. Робертсон выявляет два аспекта в процессах глобализации: глобальная институционализация жизненного мира и локализация глобальности. Глобальная институционализация жизненного мира толкуется как организация повседневных локальных взаимодействий и социализации непосредственным воздействием макроструктур мирового порядка (системы взаимозависимости обществ, существующих в рамках национальных государств). Второй аспект в схеме социолога – локализация глобальности – отражает тенденцию осуществления глобального через локальное. В данном случае «глобальное» есть не только «интернациональное», но и «локальное» в той степени, в какой последнее глобализовано. Термин Робертсона «глокализация» призван подчеркнуть двуаспектность процесса глобализации, соотносительность и взаимопроникновение глобального и локального [74.- С. 162-163]. Данное понятие используется в специальной литературе для описания реструктурирующегося пространства постсовременности, в котором глобальное и локальное в своей универсальности и комплиментарности образуют принципиально новую шкалу актуальности, которая полностью вытесняет логику модернизационного сравнения. «И, в этом смысле, знаковым процессом сегодняшнего поворота во всемирной истории можно считать глокальную реорганизацию социального пространства, которая, в качестве референциальной метарамки, подменяет собой все утраченные грандиозные нарративы модернистского времени» – подчеркивает А.Ю. Согомонов [170.- С. 66].

Точка зрения Р. Робертсона и теория глокальных культур получили развитие в работах А. Аппадурай, который теоретически обосновывает относительную автономию, самостоятельность и внутреннюю логику глокальной культурной экономики. Аппадурай говорит об *ethnoscapes*, под которыми подразумевает «ландшафты личностей», определяющих характер неспокойного, меняющегося современного мира, – туристы, иммигранты, беженцы, эмигранты и другие подвижные группы людей. От «физико-географической неуспокоенности» таких людей исходят импульсы, ведущие к изменению политики внутри государств и, соответственно, между государствами. Наряду с *ethnoscapes* Аппадурай называет: не признающее государственных границ движение технологий, движение громадных денежных сумм, распределение возможностей производства и передачи электронных картинок, образование идеологических образов в связи с государственными или оппозиционными идеями. По Аппадурай, такие потоки и ландшафты электронных об-

разов ставят под сомнение традиционное различие между центром и периферией, ибо «являются строительными блоками «воображаемых миров», которым люди и группы людей повсюду придают разное значение, обмениваются ими и живут в них» [11.- С. 98-99]. Как показывает А. Аппадурраи, возникающие глокальные культуры существуют вне определенного контекста, ибо представляют собой «смесь несовместимых компонентов, заимствованных отовсюду и ниоткуда, свалившихся с полной конфликтов современной (постмодернистской) колесницы глобальной коммуникационной системы». Это означает то, что воображение обретает все большую власть над повседневной жизнью людей. Средства массовой информации поставляют виртуальные картинки, создавая впечатление той же виртуальной близости к мнимым представлениям о «возможной» жизни. «Эта новая власть глобальной индустрии означает, что локальные формы жизни взрываются и заполняются «образцами», фабрикуемыми где-то там, далеко за пределами конкретного социального и пространственного существования» [11.- С. 100-101].

«Глобально», если перевести это слово на нормальный язык, означает «во многих местах одновременно», т. е. транслокально» [11.- С. 87]. Глокализация исходит из представления того, что современный мир, его кризисы и прорывы возможно понять с помощью проникновения в смысл событий, которые описываются с помощью ключевых слов: культурная политика, культурный капитал, культурные различия, культурная гомогенность, этническая, расовая и половая принадлежность [см.:11.- С. 92]. Страны, регионы, города, организации и отдельные индивиды разнятся по глокальному критерию, «отныне отличаются друг от друга не историко-хронологической «развитостью» или «отсталостью» по воображаемой модернизационной шкале, а своими неповторимыми рисунками того, как в них переплетаются включенность в глобальные потоки и следование местным культурным традициям, социальным устоям» [170.- С. 67]. Тем более, что «мировая цивилизация как сплошное пространство, охватывающее весь мир, – миф, сложившийся на фоне колониального господства Запада, навязывавшего остальному миру свою модель».

С позиции Робертсона, «настоящая глобализация и глокализация, внедренная в сознание средствами массовой информации, – две стороны одного и того же процесса. Тем самым ключевым вопросом глобализационной социологии культуры является создание культурно-символической рефлексивности глобализации». В подобном видении глобализация нацелена не только на «объективацию нарастающих взаимозависимостей», но и на изучение «горизонта мира в транскультурной фабрикации чувственных миров и символов культуры», – подчеркивает И.Г.Яковенко [253.- С. 204].

«Культурная глобализация перечеркивает отождествление национального государства с национально-государственным обществом, производя и сталкивая друг с другом транскультурные формы коммуникации и жизни, представления об ответственности и этнической принадлежности, о том, какими видят себя и других отдельные группы и индивиды» [11.- С. 89]. Следовательно, глобальная культура как диалектический процесс по образцу «глокализации» воспринимает и расшифровывает противоречивые элементы

в их единстве, что может быть «представлено в виде формулы «гомогенная структура + гетерогенная культура» [74.- С. 163]. «Сегодняшние солидарности все реже выстраиваются в режиме хронологического движения («достигнуть», «развить», «догнать», «не опоздать» и т. п.), и все чаще – в пространственном аспекте вневременного взаимодействия культур («просто жить»))» [170.- С.66]. «Равно как в постсовременном этическом дискурсе модернистский нравственный диалог-катехизис Учителя и Ученика сменяется полилогом Ищущих, так и в нравственном опыте Другого трансцендентальность alter ego (другой из двух «Я») множится пространственной опосредованностью alius ego (другой из множества «Я»))» [170.- С. 75]. В глокальной бинарности социального мира формируются принципиально новые жизненные стратегии и культурные практики. Глобальное и локальное – два измерения жизненного пространства, где одно совершенно невозможно и бессмысленно без другого. Проблема глобального и локального неизбежно отсылает к диалектике «своего» и «чужого», к утрате и поиску идентичности. Современный культурный рынок создает некий искусственный глобальный контекст, в котором живут локальные культуры – многообразие в унифицированном пространстве. Глобальное пространство заполняется различными идентичностями, где идентичное, локальное подчиняется редукции и формализации. К негативным последствиям глобализации относится нейтрализация, а иногда и полное уничтожение, контекстов. Культурный рынок также требует конвертации образов, что плохо соотносится с природой духовных ценностей. Главный конфликт сегодня лежит в пространстве противопоставления универсального фундаментальному, что является важной чертой постмодерна. «Дело в том, что любая «локальная цивилизация» переживается ее носителями как целостный космос, как самоочевидная данность – естественная и потому единственно возможная... Любая локальная цивилизация – не что иное, как модус, выдающий себя за субстанцию. Здесь происходит столкновение с древней и глубоко заложенной априорной установкой» [253.- С. 206]. На основании данного положения отечественный исследователь И.Г. Яковенко и делает вывод об истоках глобального кризиса, замечая, что «деструктивные процессы, цивилизационное «проседание» целых регионов и распад социальных организмов – естественный и неизбежный момент развития человечества». «На самом деле в зонах, «выпадающих» из цивилизационной эволюции, идут позитивные процессы самоуничтожения безнадежно отстающих стадийально и не вписывающихся в изменяющийся глобальный контекст структур». Когда же процессы самоуничтожения завершаются, то новые структуры неизбежно включаются в мировой процесс («отдельные общества могут и должны погибать, вопреки нашим прогрессистским и гуманистическим иллюзиям» по аналогии с человечеством как субъектом истории) [253.- С. 205].

Как результат, мы фиксируем «фрагментацию актуального социального пространства, в котором различение постсовременных субъектов артикулируется по их горизонтальной, по отношению к друг к другу, расположенности, то есть глокальной иерархичности: с одной стороны, через включенность в глобальные потоки («мир потоков»), а с другой – через выключенность из

них же (погруженность в «миры мест»), сегодня осуществляется политика идентификационного поиска». «Мир потоков» и «мир мест» образуют «прочную культурную связь и взаимозависимость». Любое нарушение на локальном уровне неизбежно приводит к последствиям глобального масштаба, не говоря уже об обратной зависимости локальных сообществ от глобальных изменений [см.: 170.- С. 68].

Глобально-локальная взаимозависимость – движущие силы «новой поляризации и стратификации жителей планеты на глобальных богачей и локальных бедняков». З.Бауман предполагает, что «глокализация есть процесс новой всемирной стратификации, в ходе которой выстраивается новая, охватывающая весь мир и самовоспроизводящаяся социокультурная иерархия... Можно с полным правом утверждать, – продолжает социолог, – что глокализация есть не только концентрация капитала, финансов и всевозможных ресурсов, дающих свободу выбора и эффективного действия, но и в первую очередь концентрация свободы действий» [цит. по: 11.- С.102-103].

Принципиально новый конфликт между богатством и бедностью, с позиции З.Баумана, более не означает «пожизненной взаимной зависимости». Мир богатых и мир бедных, «находящиеся на разных полюсах возникающей иерархии, на ее верхних и нижних этажах... резко отличаются и все больше отгораживаются друг от друга». Более болезненным делает это отчуждение утрата ограничительных свойств пространства для одних и сужение последнего для других, «структурно излишних». Жизненный опыт обитателей первого мира Ж. Бодрийяр выразил в ощущении «гиперреальности», в которой отсутствует грань между виртуальным и реальным, ибо и то и другое обладает «объективностью», признаками «реальности» [см.: 11.- С. 104-105]. «Входным билетом в новую глобальную элиту является «готовность к жизни среди хаоса» и способность «процветать в условиях неустроенности»; клубной картой становится умение «позиционировать себя в переплетении возможностей, а не оставаться парализованным одной пожизненной специальностью»; а визитной карточкой оказывается «согласие разрушить созданное собственными руками», «отпустить, если не отдать», то есть все черты, отмеченные в книге Ричарда Сеннетта, где исследован характер Билли Гейтса, эмблемы и знаковой фигуры «новой элиты кибернетического века» [10.- С. 49-50]. З. Как следствие Бауман фиксирует разрыв связи возможной солидарности между теми, кто выиграл от глобализации, и теми, кто от нее проиграл. «Поэтому слово «глокализация» – это еще и эвфемизм. Оно выводит из поля зрения тот факт, что за пределами единства и зависимости возникают обстоятельства, которые мы не можем назвать и на которые у нас нет ответа» [11.- С. 107].

Кризисность есть онтологическая атрибутивная характеристика человеческого состояния. «Само существование «человека разумного» возможно лишь в состоянии динамического равновесия, т. е. постоянного разбалансирования (как внутри социокультурного целого, так и в системе «человек-природа») и столь же постоянного восстановления баланса через прогрессивное усложнение социокультурного организма», – утверждает И. Г. Яковенко

[253.- С. 205] . Отечественные исследователи И. Н. Волкова и Г. А. Приваловская в свою очередь резюмируют, что «разбалансированность» охватила едва ли не все стороны бытия общества: это – растущий разрыв в уровне и качестве жизни между странами так называемого третьего мира и развитыми странами, дисбаланс в ресурсах жизнеобеспечения человечества, наконец, отсутствие идеологии, на основе которой можно мобилизовать мировую общественность на решение всеобщих проблем» [35.- С.286]. Выход из кризисного состояния авторы видят в гармонизации взаимодействия общества и природы – концепции устойчивого развития. По поводу характера так называемого кризиса И.Г. Яковенко замечает, что, «говоря о глобальном кризисе, мы, не отдавая себе отчет, впадаем в грех евроцентризма и не только переносим кризисное самоощущение на общемировое целое, но и транслируем на него представления о норме, порядке и гармонии, естественном течении событий, о перспективах человечества, вызревшие в лоне европейской цивилизации» [253.- С. 206]. Рассуждения исследователя убедительно показывают: глобализация вовсе не делает крупный кризис европейской цивилизации общемировым, тем более что идея универсальности западной цивилизации как образца и модели для всего человечества иллюзорна.

«Запад утратил статус безусловно доминирующего, а сама западная цивилизация переживает евроцентристские иллюзии и линейно-прогрессистские представления о мировой истории. Можно говорить о «кризисе идентичности» цивилизации Запада», а «кризис всякой «локальной цивилизации» переживается ее носителями как космическое событие» [253.- С.207]. Здесь и лежат истоки идеи глобального кризиса. В настоящее время речь идет, как подчеркивает К. М. Кантор, о «кризисе всемирной истории», развившемся на пути превращения локальных цивилизаций в мировую систему [см.: 83.- С. 31-47]. В этой связи все больший интерес представляет культура как феномен, как средство интеграции людей, народов, цивилизаций. «Мировая цивилизация не может быть в мировом масштабе ничем иным, кроме как коалицией культур, каждая из которых сохраняет свою самобытность», – писал К. Леви-Стросс [цит.по: 46.- С. 6]. Прежде всего, культура трактуется как сущностная характеристика общества (С.С. Аверинцев, П.П. Гайденок, Ю.Н. Давыдов, Д.С. Лихачев), а в соответствии с креативно-деятельностным подходом (А.И. Арнольдов, Г.С. Батищев, Н.С. Злобин, Л.Н. Коган, В.М. Межуев) – как некоторая сфера творческой деятельности самореализации человека.

Аналізу различных аспектов взаимоотношения процесса глобализации и культуры посвящены работы Баумана З., Валлерстайна И., Василенко И.А., Гаджиева К.С., Кастельса М., Неклесса А.И., Панарина А.С., Турена А., Уткина А.С., Фридмана Дж., Фукуямы Ф., Хантингтона С. Сущность кризиса евроориентированных культур, связанного со сменой их предельных онтологических, раскрывает концепция диалога и полифония в культуре (М.М. Бахтин, В.С. Библер). Подобная концепция позволяет трактовать кризис как изменение «логики культуры», как обращение культуры XX века к собственным основаниям.

Глокальная реорганизация физического и социального пространства провоцирует генезис «глокалоэтик» и создает условия для формирования «этоса глокального гражданства» на фоне нравственного кризиса современной эпохи. «Глокалоэтика отвечает на вызовы эпохи и демонстрирует энергично глобализирующемуся миру новую этическую матрицу, предполагающую уже не столько компиляцию из разных культурно-антропологических моделей морали (этакий постмодернистский «нравственный паштет»), сколько принципиально инновационную для всей классической этики познавательную перспективу и культурно-идентификационную возможность... – состыковку-сосуществование рациональной морали и реальных нравов» [170.- С. 70]. «С одной стороны, нельзя исключить, что в результате сформируется «всемирная гражданская солидарность» (Ю. Хабермас)... С другой стороны, мировое сообщество не только подчиняет себе выстроенные и контролируемые по национально-государственному принципу общности, но и создает новые связи между внешне разделенными мирами» [11.- С. 107].

Конструкция транснационального государства, несомненно, привлекает своей новизной: транснациональная политика, транснациональный капитал, космополитическое демократическое право, транснациональные организации граждан и, наконец, транснациональный гражданин... Иллюзорность подобной конструкции не вызывает сомнений, ибо, как заметил Шмидт, «политическое... невозможно изгнать из мира, потому что без экзистенциального противостояния единства размываются, теряют определенность». «А в мире «инклюдзий» и множественных лояльностей... хватит ли у новых политических образований мотивирующей силы, чтобы обеспечить свою состоятельность как политической силы?». Утвердительный ответ на данный вопрос вызывает естественное сомнение. Гражданская лояльность неразрывно сопряжена с идентичностью, а последняя все-таки не сопрягается с существованием глобального общества. «И про глобализацию как детерриториализацию говорят уже не только в том смысле, что возникают новые пространства, виртуальные, воображаемые, связанные воедино новейшими технологиями – но все равно ограниченные» [11.- С. 294-295].

XX век продемонстрировал очевидность того, что глобальный мир никогда не придет к модернистскому единообразию, но будет сочетать ценности, нормы и правила игры проекта модерна с немодернизированным нравственным многообразием регионов планеты. С позиции У.Бека, настоящее характеризуется новыми гибридными формами «какой-то новой, хотя и непривязанной к обозначенной политическими границами или этническими и традиционными культурными территориями локальности», точнее «множества разнопорядковых локальностей» [11.- С. 289]. На основании данного положения можно сделать вывод о том, что вертикальная иерархия культур (по степени развитости) в скором времени сменится горизонтальной, при условии «многообразных вариаций переплетения в морали глобального начала и локальных нравственных корней», где глобальное и локальное «партнерски равнозначны и лишены взаимоподчинительных амбиций» [170.- С. 72]. Становление этоса глокального гражданства – становление подлинной глокаль-

ной этики, построенной не на принципах универсальности и формальной рациональности, но на принципах мультикультурности и горизонтальной иерархии постсовременных идентичностей. «В настоящее время можно говорить о наступлении новой эпохи всемирной истории. Более того, человечество находится перед возможностью в перспективе создания новой планетарной цивилизации. Ее признаки – новый гуманизм, радикальный пересмотр традиционных ценностей, новое отношение к природе, перспектива более свободного и справедливого мира» [93.- С. 283].

В условиях глобализации человеческого бытия выявляется тот факт, что многомерность и самобытность бытия людей и вещей имеет не только социальный масштаб. Самобытность людей, существующая как процессность, позволяет удерживать в единстве распадающиеся во времени и распадающиеся в пространстве моменты деятельности, опираясь при этом не только на полифоническую сложность социального процесса, но и на антропологическую глубину бытия индивида. Внутренним основанием становления антропогенных отношений в обществе является эмансипация культуры, переход от воспроизведения культурных образцов к культуросозиданию на уровне индивида. В результате индивид возвращается в целостный интегральный мир и в смысле единства его внутренней жизни, и в смысле сопряжения индивида с миром, природой и космосом. Многомерность бытия вещей обуславливается их вписанностью в социальные процессы и простирается в эволюционную и органическую сложность универсума как целого.

Переход к антропогенной цивилизации в своих конкретных формах есть, прежде всего, процесс актуализации имманентных индивиду конституциональных образований в контексте глобализации бытия. Генезис региональной общности задается механизмами межкультурных взаимодействий, а интегративный потенциал указанных взаимодействий обуславливается включенностью этнокультур в их систему. В результате региональная общность конституируется как пространство, в котором локализируются процессы, имманентные культурно-антропологическому императиву и обеспечивающие высвобождение коэволюционных начал. Следовательно, региональная общность приобретает роль структурообразующего фактора в совокупности преобразований, обеспечивающих переход цивилизаций к коэволюционному развитию.

Решающую роль в становлении этого статуса региональной общности играет ее соответствующая организация, обеспечивающая формирование коэволюционных форм социальной активности, имманентной нарастающему синергетизму глобального (биосферного) и локального (регионального) развития. Такая субъектная организация, построенная по законам диалога культур, может обеспечить изменение сущности технологического прогресса, придавая ему природоохранный – как для внешних природных объектов, так и для человеческой телесности (внутренней природы) – характер. В операциональном плане эта задача решается посредством опережающего социокультурного развития конкретной территории на основе развертывания регионального диалога культур, вписывания его в глобальное (общецивилиза-

ционное) взаимодействие. Высвобождение диалога культур в региональной общности требует особых способов общественных преобразований, в основе которых лежит культурологическая реконструкция. Сущность такой реконструкции связана с созданием условий для возвышения функциональных позиций взаимодействующих субъектов и удержанием их в модусе культуры. Такое возвышение предполагает ценностно-нормативную деятельность данных субъектов на основе программно-целевого движения при посредничестве науки. Культурологическая реконструкция предусматривает новую систему социального управления, ориентированную на инициацию социокультурных потенциалов взаимодействующих субъектов на основе целеполагания.

В условиях интенсификации и глобализации межкультурных взаимодействий наука и образование, обеспечивая диалог культур в регионе, имеют тенденцию к превращению в систему целенаправленного самоизменения человека. Наука, становясь общечивилизационной культурной силой, посредством изменения своих оснований в процессе взаимодействия с этнокультурами все более приобретает личностное воплощение, которое становится основной формой (способом) ее взаимодействия с практикой. Такое взаимодействие разворачивается на основе развития связей с образованием, которое в этих условиях все более утверждается не как институт накопления и передачи знаний, а как тотальная система коэволюционного развития субъектного потенциала общества посредством самореализации индивидов в системе межкультурных взаимодействий. Последнее предполагает погружение образования как социального института в эволюционно-естественные органические процессы региона путем встраивания внутрь, в основу образования регионального и глобального диалога культур как механизма практического решения современных глобальных проблем. Новый образ социальной реальности должен отображать процессность и многомерность устойчивого бытия социальных вещей. При этом главное – отображение того факта, что многомерный социальный процесс разворачивается как полифоническое взаимообусловленное, сопряженное взаимодействие форм глобального и локального.

Ведущей характеристикой современного социального мира становится полицентричность, поликонтекстуальность. В этих условиях системное отображение социального бытия должно конструироваться как единство многообразия не только через снятие различий образующих его субъектов и объектов внешней среды, с которыми оно взаимодействует, но и посредством неснятых различий. Речь идет о различиях, связанных с антропологической целостностью и чувственным бытием индивидов, как о том специфическом, что они вносят в социальный процесс, а также о проявлениях природной логики в социальном бытии вещей.

Соответственно закону У.Эшби рост разнообразия в социальных системах на одних уровнях должен компенсироваться его ослаблением в других секторах глобальной общности. Данное положение вызывает некоторое сомнение ввиду того, что глобальная общность существует в положении «избыточного, то есть дисфункционального разнообразия». «Последнее особен-

но заметно в расцвете субнациональных локализмов, сепаратизмов и партикуляризов религиозного и политического порядков...» – считает М.А.Чешков [247.- С. 51].

Процесс формирования родовой сущности человека осуществляется, согласно Г.Гегелю, через стадии «вожделяющего», «признающего» и «всеобщего» самосознания, его результаты предстают в каждом акте человеческой деятельности как «необходимость превращать субъективные мотивы будущего действия в обращение к субъективности других людей как к уже природному для человека естественному органу своей души» [Цит. по: Михайлов Ф.Т.: 122.- С. 19]. В данном аспекте генезис культуры рассматривается в процессе перехода от вожделяющего к всеобщему сознанию. Культура – это мировой очаг самосотворения индивида на основе всеобщего самосознания в процессе понимания. Основой взаимоотношений субъектов становится понимание, возникающее в межсубъектном поле взаимного смыслочувствования. Понимание как постижение другого на уровне признания его суверенности и целостности дает предметность сознанию, делает его предметом самого себя, т.е. самосознанием. Разум (способность познавать единство мира), изначально возникает из способности индивида постигать другого, а через него улавливать образ целого, основополагающим признаком которого является несводимость к части. Понятие коэволюции осмысленное как взаимодействие субъектов, отражает тот факт, что в нее может вступать онтологизированное бытие, уникальное и вместе с тем эквивалентное другому бытию в его совокупной и развивающейся целостности. В этом смысле концепция коэволюции может быть создана лишь на основе концепции человека, ибо человек воплощает в себе ту целостность, которая не только динамична, но и уникальна, неповторима.

Формируясь на стадии становления всеобщего самосознания, понимание предполагает целостность внутреннего бытия субъектов, их самость, обусловленную диалогом с другим и организуемую экзистенцией. Экзистенциальное формируется в обнаружении человеком себя некоей реальностью, уникальностью, самодостаточностью, самоценностью и т.п., причем все это в пределах объективного собственного бытия, через которое ощущение себя среди других есть фиксация своей особой непохожести. Это значит, что экзистенция интенциональна другому. Но такая интенциональность лишь потенциальна, поскольку экзистенциальное не направлено ни на что. Оно есть не сводимое ни к чему другому и доступное лишь для самоконстатации существования, но существование с другим и среди других. Мы приходим к выводу, что интенциональность человека другому, миру, природе, космосу в контексте культурно-антропологического императива и исторической перспективы может быть оценена как самостоятельный антропологический архетип. В данном случае, архетип полагает бытие человека как сопряженное глобальному.

В антропогенной цивилизации культура приобретает целостность, взаимодействие индивида с природой осуществляется все более через культуру, и сама цивилизация превращается во всечеловеческую культуру, но это

– коэволюционная культура, как по внешнему (общепланетарно укорененному в биосферу – сферу живого в природе), так и по внутреннему (укорененному в самость) масштабу [183.- С. 6]. Жизнь индивида предстает как впитывание духовного богатства макрокосмоса микрокосмосом, как творческая переработка этого внешнего богатства в недра личности. Так на новом уровне целостности культуры индивид конституируется как монада Вселенной, в которой экзистенциальное через структуры культуры сопрягается с Универсумом.

Итак:

1. Дихотомическая типология социальной организации «локальное – глобальное» «идеально работает на материале XX в., когда резкая смена параметров, характеризующих международные, межкультурные контакты позволяет трактовать общественные изменения как переход от социальной организации, замкнутой на локальном (региональном, национальном) уровне, к открытой, преодолевающей национальную и региональную ограниченность социальной организации». Подобная глобализационная модель общественных изменений плохо «срабатывает» на материале прежних веков по причине «концептуальной зависимости глобализационной парадигмы от тенденций, обусловленных контингентным сдвигом начала – середины XX в.» [74.- С. 164].

2. Вовлечение локальных аспектов в социальные трансформации есть результат попытки обеспечить благо. Общественное благо в универсалистских концепциях трактуется как результат свободы, умения воспользоваться свободой. Достойными блага представляются лишь те, кто достоин свободы. С позиций ценностей локального утверждается, что те, кто не может успешно использовать свободу, «недостойны» использовать свободу, все равно достойны блага. Общественное благо не может быть замещено общественной свободой как предпосылкой всех видов блага, как это было в неолиберальной (неомодернизационной) теории;

3. «Глокальный мир нетрудно представить себе как мир, распадающийся на конфликты», но «глокализация означает еще и то, что конфликт (все еще предполагающий наличие минимального уровня интеграции) заменяется «дисфликтом» и т. д. [11.- С. 95].

4. Универсальные аспекты трансформаций без локальных могут привести к насильственной модернизации, «догоняющей» старый (а не новый) опыт Запада (неомодернизм).

5. Мы можем говорить об альтернативном характере интегрированно-го, что контрастирует с фрагментированностью. Другими словами, о контрасте между глобальным и локальным, а точнее – между «самоуничтожительной однозначностью и не сводимой воедино разнонаправленностью мирового развития» [247.- С. 51]. Сложные последствия разрыва контакта между локальным и универсальным очевидны везде. Особенно они заметны на уровне «локальной гражданской войны» внутри стран. Эта война усилилась не только в странах, пытающихся достичь западного уровня, но также и на Западе. В западных обществах существует своего рода общественный договор, кото-

рый действует в течение пятисот лет их успешного развития. Этот договор основан на рациональности, автономии индивида, эффективности в достижении целей, свободе в поиске других благ на основе свободы, законодательном регулировании и так далее. Сегодня ясно, что многие группы людей остались за пределами этого договора – афроамериканцы, женщины, низшие слои населения, каждый, чья культурная идентичность не соответствует западным стандартам.

Коммунитаризм, аффирмативные (поддерживающие) акции властей по отношению к этим слоям являются ответом на требования совести, поиском справедливости, попыткой сделать свободу более существенной, попыткой поставить вопрос не только о свободе, но и благе для этих групп. Они выражают новые постсовременные тенденции и преобладание постмодернистского дискурса в исследовании социального развития.

Универсалистские идеи находятся в постоянной конкуренции с контекстуалистскими. Универсальное разбивается, локализуется контекстами культур. Отсюда появляются такие оппозиции как: коммунитаризм против либерализма, местная культура против общечеловеческой, локальное развитие вместо глобального, блага взамен свободы. То есть вопрос может быть поставлен как возможность достижения универсального на базе блага, а не свободы. Этика же блага является этикой традиционных обществ, где универсальное было понято как благо для всех.

В то же время эти новые тенденции не усиливают и ничего не добавляют к общественному договору Запада. Они не очень эффективны, поскольку разрушают сам этот общественный договор, создавая еще один повод для постановки вопроса об объединении локального и универсального.

Существует аналогия между этим примером и судьбой стран, которые экономически и социально не преуспели в мировом сообществе.

Какие выводы могут быть предложены? Один из них довольно абстрактен: сочетание универсального и локального, уважение факта принадлежности индивида к определенной культурной традиции может рассматриваться как уважение индивидуальных прав человека. Отношение дополнительности между этикой справедливости (для всех) и этноэтикой блага (для локальных групп, локальных сообществ), и, тем не менее, нормативный приоритет первой по отношению к последней. Этот принцип устраняет из локального все, что может быть опасно для других. Как свобода в классическом понимании ограничена «кончиком чужого носа» (невозможностью кому-то повредить), локальность имеет такое же ограничение. Локальные тенденции должны быть проверены на невозможность повредить другим и человечеству в целом.

Это должно всегда приниматься в расчет, но это не единственное решение.

Есть две трактовки локального опыта как универсального:

1. Обнаружение в локальном опыте некоторой модели, которая может быть применена всюду (таково истолкование опыта Запада в модернизаци-

онных теориях, попытка аналогичным образом объяснить процессы в Юго-Восточной Азии);

2. Утверждение, что «развитие в особенной форме способно представить себя как универсальное» и, вместе с тем, что существует «институционализация, в которой есть глобальное творение локального». Это последнее предстает в двух формах:

а) когда показывается, что высшие достижения некоторой культуры или развития символически или фактически предстают как достижения человечества, даже если они не усваиваются, а лишь потребляются другими культурами;

б) когда утверждается сильное воздействие локального на глобальное, например, когда констатируется, что сегодня мы не можем говорить только о европеизации или американизации, но также о японизации и даже бразилизации (последнее в смысле сегрегации разных социальных групп в городах-мегаполисах). Многообразии ответов на западный «вызов», на вызов современности не только невозможно подвести под общий знаменатель, но сегодня невозможно полностью локализовать. Поэтому то, что происходит в России, Европе, Индии или где-то еще, сказывается на процессах в мире сегодня больше.

Идея взаимозависимости здесь слегка преждевременна, ибо Запад еще достаточно силен и капитализм не исчерпан и даже «строится» повсюду в посткоммунистической Европе. Поэтому универсальность еще существует и в смысле, открытом модернизационными теориями – как вызов Запада и осуществленная на этой основе глобализация. Напомним еще раз, что многие ученые опасаются локализации и для ее преодоления предлагают такой путь, как модернизация после постмодернизации, иными словами, как классическая универсализация после постмодернистской локализации.

По итогам рассмотрения содержания третьего раздела первой главы, где предложена диалектика глобального и локального, мы приходим к следующим выводам:

– факт меняющегося взаимодействия глобального и локального сорганизовывает новую социальную реальность, предстающую в качестве отструктурированной глокальности. В ней – на уровне складывающейся субъектности («высвечивающейся» как индивидом, так и коллективом) – глобальное и локальное осуществляют взаимопроникновение в экологически «зачищенном» природном ареале;

– при таком подходе временная составляющая отодвигается к краям жизненно насыщенной ойкумены, предоставляя возможность развернуться сфере «постисторической пролонгации социума». Это существенно меняет – виртуализирует – картину восприятия социумом своего земного местоположения;

– отсюда можно сделать вывод о том, что проблемность глокализирующегося существования для человечества заключается в том, чтобы суметь выжить – метафорически говоря – в условиях многомерной однолинейности;

– и уже – полагаем – в недалеком будущем человечество ожидает серьезная перестройка жизненного уклада – в соответствии со все более нарастающей изменчивостью, перед которой последовательно станут меняться только что отмеченные нами устои.

Что касается глокальной духовности, о которой последует речь во второй главе, то эта духовность, пронизанная амбивалентной соотношенностью в ней общего (т. е. глобально насыщенного), и локально «заземленного» (т. е. конкретно репрезентируемого и, стало быть, осваиваемого в своей единично воспроизводимой данности) материала, позволяет научно обрисовывать мир в его диалогово «взвинченной» и объемно-культурной завершенности.

Подводя итоги содержания первой главы, мы констатируем:

1. Несмотря на складывающееся в границах планеты Земля глобально воспроизводимое динамонеравновесное состояние, диалектически насыщенная тенденция, охватывающая сферу общественных отношений, стремится преодолеть отмечаемый негатив посредством вовлечения в практику социального строительства таких важнейших его компонентов как четко заявившие о себе в наши дни глобальные и локальные реалии.

2. Предметный статус социально воспроизводимых глобального и локального смог утвердиться в условиях НТР – с середины XX в., – когда сложилась возможность взаимосвязанного существования (или тесно сопряженного сосуществования) общественно выраженного целого – страны как таковой – и входящих в ее состав (относительно) независимых регионов.

3. Отмечаемая социально значимая проблема получила в рассматриваемой главе философско-методологическое освещение. И оказалось, что своеобразным подтекстом, заключенным в границах «тангема» глобальное – локальное, выступает вполне определившийся социальный конструкт, получивший своеобразно удачное наименование – глокальность (глокализация).

4. Под «глокальностью» следует понимать такую социальную ситуацию, соответствующую которой интенсивно активизированный субъект (им может быть как индивид, так и коллектив), определенным образом соотносясь с объектом (им может быть любой фрагмент реальной действительности – например экониша), осуществляет перевод субъектно-объектных отношений в «пантеизированную» – субъектно-субъектную – сферу.

5. На этой диалектично «расчищенной» почве взаимодействие глобального и локального приводит их к такому синтезу, по результатам которого складывается феномен глокализации. Неся в себе глобальное и локальное, новый социальный конструкт – глокальное – тотчас уступает им свое место, как только не выдерживают проверкой временем субъектно-субъектные отношения.

6. В целом же можно говорить о том, что глокально воспроизводимая система общественных отношений – шаг по пути построения ноосферы и, следовательно, удовлетворение все возрастающих человеческих потребностей в толерантно воплощаемом амплуа.

7. Содержательно насыщенной характеристикой социально воспроизводимой глокальности выступает глокальность духовная: она представляет особый интерес своей творческой – эвристической – направленностью.

## Глава 2. ЭВРИСТИЧЕСКИЕ ВОЗМОЖНОСТИ КОНЦЕПЦИИ ГЛОКАЛЬНОЙ ДУХОВНОСТИ

Диалог культур как универсальная социокультурная реальность раскрывает теоретические и практические возможности диалектического метода при анализе диалога культур.

Диалог есть способ самоосознания культуры, которая лишь при наличии другой культуры и взаимоотношений с ней обретает и понимает свою индивидуальность и самобытность. Это саморазвитие, которое проходит через осознание мира другого; это познание другой культуры через свою, а свою через другую, путем культурной интерпретации и адаптации этих культур друг к другу в условиях принципиального смыслового несоответствия. То есть объективно функционирующее пространство диалога культур есть диалектически двойственное образование. В каждой культуре противостоят универсальное и локальное, национальное и интернациональное, высокое и низкое, элитарное и маргинальное, священное и профанное. В каждой культуре есть центр и периферия. Противоборство в культуре может быть внутренним и внешним. Социокультурная реальность раскрывается только в условиях столкновения, взаимовлияния различающихся друг от друга культур, в диалоге которых возможно нахождение относительного равновесия, баланса.

В узком смысле культура есть сознательное творчество в пределах традиции. Развернутое понимание культуры характеризует способ бытия человека в мире и задает интегративное время в жизнедеятельности людей, выражая целостность мира. Но этот мир разнокачественен, дифференцирован, многомерен.

Динамика есть форма существования культуры. Диалектика есть выражение этой противоречивой динамики культуры. Диалог – «успокаивающаяся» диалектика, снятая диалектика, диалектика, приобретающая вид условно завершенных определений. Здесь целостное осмысление исторического времени представляется как проблема культурной истории.

Диалектика общего, особенного и единичного дает возможность выделить следующие спецификации: человечество, где культура в качестве родового признака проводит границу между социальным и природным миром; этнос, метаэтнос или культурная общность, формирующая культурную идентичность; отдельная личность как атомарный носитель и творец культуры. Этносы и метаэтнос (культурные общности) являются независимыми персонажами на арене всемирной истории, их взаимодействие определяет временной пульс истории. История есть процесс длительного поступательного движения человечества, в котором страны и народы занимают различное место в иерархии развивающихся стадий. Различия между ними возникают при определении критерия развитости, при обосновании определяющего фактора общественного развития. История есть сосуществование в пространстве и во времени независимых культур.

Фундаментальным началом теоретического конструирования представлений о культуре является диалектика дифференциации и интеграции, анализа и синтеза, процесс формирования неких всеобщих, универсальных определений. Поиск и исследование базовых культурных универсалий есть, по видимому, единственный путь обнаружения общего, нахождения взаимопонимания между различными цивилизационными традициями. Интегративная модель исторического процесса ориентирует на поиск основания многообразного, стремится дать целостный образ истории, не упрощая его. Данная версия дает возможность сохранить методологический арсенал философского осмысления истории с учетом его содержательной трансформации. В этом принципиальное различие интегративного подхода от методологии постмодернизма, претендующей на то, чтобы узаконить разнообразие всевозможных дискурсов. В постмодернизме единство человечества не доказывается, а заменяется интуитивным представлением о целом, которое неявно определяет границы культурной мозаики. Постмодернизм обусловлен идеями мультикультурализма, провозглашения культурной идентичности и представляет собой переход от истории обществ к истории культур.

Приоритет культурной идентичности по отношению к социальной принадлежности выдвигает на первый план общую систему релевантностей, характерную для каждой культурной общности. В данном случае, переход к истории культуры ставит под сомнение определяющее (хотя и не сходящее с «пьедестала повседневно») влияние экономики в общественной жизни.

## **2.1. Духовность как фактор культурно-нравственной самоидентификации социума**

Жизненно воспроизводимое мирообустройство характеризуется множественной интенциональностью "вовнутрь", которая осуществляется через себя, а тем самым и в себя. Такая интенциональность живого бытия формирует отношения по принципам "одно во всем и все в одном", "один идентичен многим и многие идентичны одному", которые создают условия для того, чтобы мир творил каждого и сам мир творился каждым [41.- С. 125]. Индивид и мир взаимно создают друг друга. Но если многие соединяются в одном, это означает, что каждый индивид есть центр Вселенной, ибо осуществляется в творчестве абсолютных содержаний бытия, полифонически соотнесенных со всем миром. Именно поэтому экзистенциальным основанием внутреннего мира индивидов становится "свернутое" в глубь него пространство внешнего мира.

В работе "Духовное возрождение России: социально-философский анализ" А.В.Левченко дает такое определение духовности: "Духовность – это понятие социальной философии, характеризующее высший уровень состояния общественного, группового и индивидуального сознания, ориентированный на приоритет духовно-гуманистических и гражданских ценностей над ценностями утилитарно-материальными и реализуемый в коммуникациях и в деятельности людей в сфере нравственности, познания, художественного

творчества и прогрессивного совершенствования социальных отношений" [111.- С. 6]. Цитируемый автор констатирует наличие двух комплиментарных типов духовности: сакрально-религиозного и светского. "Первый из них означает признание идеального начала – Бога. Для верующего человека жить духовно означает жить по-божески... Концепции духовности, сформулированные в рамках светского типа определяют духовность как устремленность к ценностям морали, науки, искусства, гуманности и гражданственности" [там же. 6].

А.Б.Ринчинова говорит о коллективно выраженном и индивидуально представляемом видах духовности. Она пишет: "В отношении коллективной духовности это значит, что мы обращаемся к раскрытию ее архетипов, преимущественно представленных мифом. Что касается генезиса индивидуально выражаемой духовности, здесь особое значение приобретает раскрытие личностной неповторимости. В то же время каждый индивид несет в себе традиции, воспроизводящие в нас то архетипическое, что принадлежит к коллективной духовности" [160.- С. 3].

В своей докторской диссертации Н.С. Катунина дает следующее определение понятию "духовность": "Высшая форма бытия человеческого духа, единства нравственных чувств и нравственного сознания" [84.- С. 13].

На наш взгляд, будучи веро-разумно-волевым выражением законов сущего (природы, общества и человека), духовность сама является законом духа, его субстанциональной сущностью, конкретно-всеобщим понятием.

Поскольку человеческая жизнь предстает духовно насыщенной, то духовность выступает всеобщим законом самосознательной жизни: личной и общественной. Это означает, что все внутренние состояния и пространственно-временные проявления субъективного, объективного и абсолютного духа: способ мышления, мировоззрение, умонастроение, поступки, теоретическая и предметно-практическая деятельность, все духовные и материальные формы жизни – словом, все социальные институты как метаморфозы духа народа, организованные в семью, гражданское общество и государство, должны управляться духовностью и быть ее превращенными формами.

Духовность – та же человеческая жизнь в своей полноте и критерий истинности всех форм социальной жизни.

По своему понятию духовность представляет собой теоретическую и практическую деятельность духа, постигающего и выражающего закономерность жизни человека и общества в веро-разумно-волевым единстве.

Духовность – категорический императив духа. В отличие от объективных законов природы, осуществляющихся с "железной" необходимостью, законы духа объективно-субъективны. Их действие не определяется автоматизмом причинно-следственного отношения. Основание, созидание и исполнение духовных законов как сущности духа зависит от самого духа, обладающего свободой выбора. Поэтому духовность есть императив-долженствование, закон-долг.

Триединая сущность духа – духовность выявляет себя в триедином мире реального, эвентуального и виртуального бытия. Поскольку духовность –

это не только внутренне существенное состояние духа, но и его внешне закономерное проявление, выраженное в разумном, нравственном, эстетическом, религиозном, правовом и философском образе жизни, постольку духовность есть полнота человеческого бытия и его социальная жизнь.

Идея духовности в качестве основы общества есть системообразующее начало, развертывающее себя в цель, процесс, средство, способ и результат индивидуального и общественного бытия. В качестве объективного продукта человеческого духа духовность предстает в виде культуро-цивилизационной реальности как процесса самоорганизации человеческого общества, базовым смыслообразующим элементом которого является личностно осуществляемая свобода.

Идея духовности – это самоопределяющийся процесс выявления высших качеств человеческого духа, имеющий минимальную и максимальную форму своего развития. (Так в христианстве минимум высших качеств человеческого духа зафиксирован в Десяти заповедях Моисея, а максимум – в Нагорной проповеди Иисуса Христа). Между этими асимптотическими полюсами духовности лежит спектр ее промежуточных звеньев: от акта формального самоопределения духа до его совершенного содержания. Вот почему духовность, вбирая религию, не сводится к ней как к ее специфической форме. И даже религиозное сознание, не переходящее в соответствующий образ жизни, в способ общественного бытия, остается еще абстрактной формой духовности, ее незавершенной идеей.

Человеческая жизнь не ограничивается внутренней деятельностью духа. Поэтому внутренняя идея (понятие) духовности, как творческая основа жизни, должна породить из себя внешнюю форму своего объективного существования – совокупность всех общественных отношений, организованных в личность, семью, гражданское общество и государство – всеобщий способ свободной жизнедеятельности народа и стать тем самым действительной идеей – единством внутренней и внешней духовности.

Внутренне-внешнее единство духовности проявляется в ее субъектно-объектных формах, метаморфозах, через которые духовность обретает свою социально-историческую действительность.

Концепция глобально реализуемой духовности предполагает некие дефиниции, связанные с понятиями и моделями, предваряющими обозначенную концепцию. Будем понимать под "культурой" (как системой коллективно нарабатываемых традиций) – форму самоорганизации человеческого общества, базовым смыслообразующим элементом которого является коллективно реализуемая свобода. Под "цивилизацией" – форму самоорганизации (на основе личностно воспроизводимого и многоаспектно преломляемого прогресса) человеческого общества, базовым смыслообразующим элементом которого является индивидуально реализуемая свобода. Под "культуроцивилизационной реальностью", воплощенной живой жизнью, – процесс синтетической, выражающей единство индивидуального и коллективного начал, самоорганизации человеческого общества, базовым смыслообразующим элементом которого выступает личностно осуществляемая свобода, а под "сво-

бодой" – актуализацию потенции человеческого бытия к самотрансцендированию. Раскрытые в глокализованном контексте культура, цивилизация, свобода свидетельствуют о своей причастности к указанной выше «живой реальности» – в духе понимаемой всё тем же П.А. Флоренским ноосферной выразимости мира.

Завершая настоящий раздел, сделаем краткие выводы, касающиеся того, как индивидуально или коллективно репрезентируемые срезы духовности, опираясь на собственно научную методологию (а не на – как выше было показано – сомнительный методологический дискурс постмодернизма), позволяют – на фоне точно воспроизводимой ноосферы – специфицировать глокальную репрезентативность мира:

- правильное, научно выверяемое раскрытие системы общественных отношений доступно лишь с позиций диалектико-материалистической методологии, согласно которой их производственная составляющая настраивает человеческую духовность на содержательное обследование основных – фундаментальных – срезов предметного мира;

- именно с этих, социально закрепляемых, позиций (а не контекстом культурологического охвата – на чем настаивает постмодернистская методология, растворяющая окружающую действительность «маревом мультикультурно воспроизводимого текста») можно содержательно осмыслить мир глокально насыщенных ценностей;

- из разных видов духовности определяющее в данном случае значение приобретает та ее составляющая, которая, выступая воплощением рации, сорганизовывает систему научных знаний;

- система научных знаний как ведущий на сегодняшний день срез духовности принимает активное участие в переводе религиозно насыщенной модели мира в конструктивно преобразованный знаниевый ареал;

- опираясь на знаниевый вариант духовности становится возможным представить глокальное в предметно-ноосферном преломлении.

## **2.2 Философская рефлексия русского космизма как духовный опыт понимания «живой реальности» (П.А. Флоренский) – глокально воспроизводимой ноосферы**

Чтобы содержательнее понять и проникнуться философско-методологическим осмыслением «живой реальности» как глокально реализуемой духовности, воспользуемся – научно интерпретируя – «космическим» наследием П.А.Флоренского. Оно представляет определенный интерес ввиду того, что, будучи религиозным мыслителем, П.А. Флоренский, вместе с тем, собственно религиозными воззрениями не затенял научную составляющую своей духовности и следовал, по его – повторяем – словам, «живой реальности». Эта ситуация в определенной мере является типичной для европейцев. Вспомним И. Ньютона. Будучи глубоко религиозным, он как деист оставлял бога за пределами своего научного миропонимания. Несколько иначе обстоит дело с отечественной духовностью. Хотя в российском научном сообще-

стве деизм – приведем имена М.В. Ломоносова, А.Н. Радищева – также получил распространение, однако П.А. Флоренского он не затронул. Попутно отметим, что, работая в духе глокальных установок, П.А. Флоренский об этом не задумывался. Однако его натурфилософия, как далее будет показано, соотносима с претворением того духовно-практического синтеза глокального и локального, что на деле может соответствовать достижениям глокального обустройства вписанной в естественную природу сложившейся на сегодняшний день системы общественных отношений.

Своеобразие религиозно-философских воззрений П.А. Флоренского [см.: 176; 177] состоит в том, что он, развивая философию всеединства глокализующим контекстом, делает акцент на богопознании в его глобальной воспроизводимости. Это в свою очередь свидетельствует о том, что языком религиозного философствования русский мыслитель сложившийся духовный ареал, который затрагивает философия всеединства, соотносит с высшими – ими, согласно П.А. Флоренскому, оперирует божественная первосущность – духовными реалиями. В интересующем нас плане содержание противоречивой соотносительности философии всеединства и присущих божественной первосущности духовных реалий – это попытка прояснить через известное (им выступает рационально воспроизводимое содержание философии всеединства) «бесконечность неизведанного» (воплощением чего предстает божественная первосущность).

Если сорганизованную Вл. Соловьевым философию всеединства считать в качестве локально состоявшейся духовности русского Серебряного века, то следующий шаг в ее самоутверждении – прорыв на более высокий уровень духовности. Но, исходя из философии всеединства, что понимать под ее более высоким уровнем? Речь, полагаем, может идти о том, что отечественная духовность, сочетая в себе рациональный и двоеверный уровни, в границах философии всеединства стремилась их синтезировать. Правда, знаменателем синтеза у Вл. Соловьева выступает объективный идеализм, и это не позволяет философии всеединства стать цельновыраженной, в данном случае мешает ей быть сопряженной интенциями монизма. Но если мы встали на позиции монизма, неизбежно подкрепляем его установками науки. Такова логика взаимодействия этой философии и науки: наука направляет философию всеединства на путь материалистического монизма. Это мы находим еще в учении Платона об идеях. Известно, что всеохватность платоновских идей наблюдается в их практической преломляемости. Следовательно, практика здесь становится важным компонентом наполненности указанных идей предметным содержанием. Иначе о «божественных» идеях трудно сказать что-то определенное. Но Платон «фактом» своего «Я», т. е., как мы видим, статусом непосредственно выраженной личности Платона, охватывает наполненные жизненным содержанием «вечные» идеи. Их «вечность» просвечивается параллельной заданностью «хоры». Хора, или, говоря нашим языком, материя, пребывая на краю вселенски заданной ойкумены, т. е. всего того, что находится в ведении совершенных – и в этом смысле абсолютных – идей Платона, хора – повторяется (т. к. это важно для изложения темы) –

именно она пронизывает жизнью названную ойкумену. Сама же по себе наполненность жизненным содержанием рассматриваемых божественных идей должна быть оплодотворена неуловимой хорой. И создается впечатление, что идеальный мир Платона – это заявка на жизнь, и лишь благодаря материально репрезентируемой хоре идея как идеально выраженное общее способна трансформироваться в отдельное – стать материально завершенной структурой. И хотя сочетание идеи и хоры предлагает нам всего лишь мир теней, а не нечто подлинное, оставим такое – не совсем адекватное – утверждение на совести великого просветителя человечества. Будучи упоенным «божественными» идеями, Платон – в то же время – как трезвый мыслитель прекрасно осознаёт роль становящейся науки в жизни социума. Ученик Платона, Аристотель, убедительно продемонстрирует это своей классификацией наук на теоретические, практические и поэтические.

Итак, мы видим: складывающееся в условиях античности учение о всеединстве всегда стремилось опереться на науку. При этом содержание всеединства – как это видно по объективному идеализму Платона – изначально настаивало на том, что «всё в одном». И общефилософская направленность всеединства носила и объективно-идеалистический, и пантеистический, т. е. завуалировано материалистический, характер. На русской почве философия всеединства громко заявила о себе трудами Вл. Соловьева. Этот крупнейший отечественный мыслитель приложил большие усилия для ее утверждения в расцветшем Серебряном веке. Собственно, философия всеединства предложила методологию его духовного развертывания. И нужно сказать, что духовно воспроизводимая ситуация всеединства на рубеже XIX-XX вв. делает своеобразный кульбит. Он вызван резко меняющейся социальной ситуацией как в России, так и в мире. Меняющаяся ситуация выводит философию всеединства на осмысление общественных отношений с чисто классовых позиций. Собственно, на это философию всеединства, если применить цивилизационный подход, направляет вышеупомянутый Серебряный век. Именно он с культурологических позиций затверждает классовость отношений в цивилизационном раскладе общества. Что касается философии всеединства, то оформляемое переплетение культурологических и цивилизационных ценностей смещает анализ ее содержания на нижний уровень самореализации. Это означает: предстоит анализ тех сфер социального единства, который, т. е. анализ, возможен с подключением к нему научно выверяемых знаний. А это в свою очередь переводит философию всеединства на позиции материалистического миропонимания, благодаря которому ее идеалистический срез, не подкрепляемый достижениями науки, постепенно сходит на нет; и вариантом материалистически воспроизводимого всеединства становится марксистско-ленинская философия. Она действительно предлагает анализ всеединства с позиций преодоления классовых отношений, мешающих действительному развертыванию общечеловеческих, по-настоящему связанных содержанием всеединства, толерантных отношений.

Философия всеединства, как мы видим, отталкиваясь от платонизма, вышла на более высокий уровень становления: предстала материалистически

воспроизводимой диалектикой. Таковой философия всеединства развернулась благодаря вновь складывающимся общественным отношениям, характеризующим цивилизацию в ее негативном измерении. Цивилизация оказалась выражением неадекватного выбора, осуществленного человечеством на начальном этапе ее существования. Философия всеединства подчеркивала это, ведя преимущественный анализ духовной составляющей цивилизации. В начале XX в. этот анализ затронул формационный уклад общества. Это позволило взглянуть на цивилизацию с соционаучных позиций. В таком случае человеческий разум предстал в качестве одного из компонентов мощного содержания философии всеединства. Одновременно с этим философия всеединства обернулась также методологическим конструктом, определяющим ее познавательный настрой; и в то же время философия всеединства в ее материалистическом облачении стала нормой жизнедеятельности выразителей советского общества, охваченного строительством нового мира.

В условиях утверждающейся глобализации философия всеединства как способа теоретико-мировоззренческого раскрытия эпохи становится своеобразным посредником между той духовностью, которая организована с локальных позиций, и духовностью, которая – контекстом глобализующейся жизни – приобретает глобально воспроизводимую насыщенность. Отмеченное духовное состояние полномасштабно складывается – с параллельно нарастающим – под влиянием достижений НТР – массово воспроизводимым самоотчуждением. Прежняя духовность оказывается отодвинутой на задворки человеческого бытия. Но какой вид духовности оказывается в наступающих условиях наиболее соответствующим им? Духовная действительность Отечества рассматриваемого периода – а это рубеж XIX-XX вв. – с одновременно переживаемым ею кризисом идет на подъем. Стоит посмотреть на Российскую Православную Церковь (РПЦ), выразителем которой был блестящий религиозный теоретик П.А. Флоренский. И применительно к утопающему в обновленчестве православию он должен был что-то предпринять. Он так и поступает в «Столпе и утверждении Истины».

...Зародившись в недрах православия обновленчество решительно настроено придать ему общехристианский характер. Это значит, что обновленчество желало бы православную соборность уподобить западным либерально-христианским реалиям. Но православие, имея предметной основой общинный коллективизм, закрепляемый социальным институтом РПЦ, могло сохраняться и быть способным к развитию только в границах соборно настроенной духовности.

Отечественное православие действительно нуждалось в социальном обновлении. И это могло выглядеть так, что церковь как социальный институт, не вступая в противоречия со временем, которое все более – под влиянием научно-технических достижений – настаивало на массовой индивидуализации социума, внедряла бы в сознание каждого «соборованного» христианина общественно значимые и религиозно воспроизводимые духовные ценности. Однако обновленчество, подтачиваемое идущей с Запада секуляризацией, сдавало ему «на поруки» слабеющее православие. Оно явно было ос-

лавлено издревле присущим ему двоеверием, против которого, к примеру, безуспешно выступал патриарх Никон (XVII в.). Под влиянием никоновских гонений сложилось старообрядчество, попавшее в русло новых общественных – капиталистических – отношений, приоткрытых реформой 1861 г. Русский капитализм, религиозно обустроиваемый старообрядчеством как наиболее – в сфере производственных отношений – конструктивным направлением православной веры, фактом своего существования настаивал на необходимости прогрессивно-жизненного ее корректирования. Поскольку старообрядчество сложилось под влиянием сохранявшегося в православии двоеверия, оно – старообрядчество – решительно настаивало на возвращение к первоначальному христианству. Однако провозгласить это положение еще не значит выдерживать его на практике. Двоеверие несомненно сохранялось в старообрядчестве, как неплохо удерживается оно и в официальном православии. Так православное рождество Христово мирно соседствует с языческими святками, обставляемыми приходом ряженных. Несомненно языческой является встреча Нового года с выбранным для этого соответствующим месяцем. И вообще как-то трудно иначе представить себе нашу общественную жизнь.

Дело в том, что отечественная двоеверная духовность мало содействовала продвижению рации, и это вполне объяснимо тем, что феномен двоеверия (в данном случае мы говорим о нем вне непосредственной связи с религией в ее актуальном выражении), последовательно низводя веру к суеверию, с одной стороны, прикрывает путь к ясному раскрытию возможностей рации, с другой – своим усиливающимся суеверием тормозит становлению аутентичной религиозности. При складывающемся положении дел отечественная духовность – образно говоря – напоминала некий гордиев узел, и требовался новый Александр Македонский, чтобы этот узел разрубить.

Обновленческое движение в России пыталось сыграть эту роль. На деле же обновленцы загоняли болезнь внутрь организма, каковым являлось русское православие. Оно все более заходило в тупик. И вот настал благоприятный для атаки на православие момент, подготовленный революционным движением начала XX века. Это было движение народных масс, которые еще вчера отличались православной религиозностью, а теперь, в условиях революционных преобразований, неожиданно ставшие безбожными. Так, по крайней мере, казалось многим, наблюдавшим за тем, как разворачивалась повсеместная и довольно упорная борьба с социальным институтом церкви. Действительно, церковь как социальный институт не несла трудящимся массам ни всеобщего блага, ни социальной справедливости. Но церковь претендовала на то, чтобы этой справедливостью одаривать широкие слои населения. Этого, однако, не произошло. Вопрос о земле «по-божески» не был поставлен. Наоборот, церковь как крупнейший российский землевладелец и одновременно – повторяем – как институционализируемая структура общества (которое – отметим попутно – в России складывалось с запаздыванием) в переходный и по-своему в роковой момент исторического бытия этого формировавшегося общества, – так вот, в ходе революции церковь не воссоединилась с народом: перешла на сторону белого движения. В силу сложивше-

гося положения дел народ ответил социальному институту церкви вполне антиинституционально – разгулом атеизма.

...Православие временно было сокрушено атеизмом как внерелигиозной системой духовных ценностей. Кажется, это так. Но не совсем. Атеизм – это как бы религия наизнанку (или – сказать иначе – разновидность светской религиозности), о чем свидетельствует сам термин: «атеизм». «Атеизм» – это самосуд над «Богом». Атеизм постоянно привязан к религии и жить без вечного отрицания Бога он не в состоянии. Наконец, атеизм – это форма массового религиозного сознания, находящая опору в своеобразно – под «псевдонимом» наука – преломляемом боге. Монополизируя достижения науки, атеизм вообразил, что он преодолевает религию. Однако он не менее религиозно обустроен, чем собственно религия. Но если в сознании широких масс религия монополизирует «горный мир», то в границах этого же массового сознания атеизм монополизирует «дольный» (стало быть земной) мир. Но нужно иметь в виду, что оба эти мира одинаково выступают иллюзорными компенсаторами сущего. Выбирайте, кому что больше по душе.

Но здесь и там перед нами расстилается мир как безбрежная фикция. Пусть религиозно настроенные люди продолжают верить в Бога, но атеистов следует отговаривать – с помощью науки – от борьбы с Верховным Существом. Атеистам не следует ввязываться в богооправдательную логику религиозно настроенных слоев социума, и самоэлиминация атеизма, как говорится, со временем прикажет ему (т. е. атеизму) «долго жить». На повестку же дня сегодня выносятся весьма актуальный вопрос: если Бог сотворил мир, почему не сказано, из какого естества сие творение развернулось? Впрочем, такой вопрос изначально преследует библейскую духовность, и когда нам говорят, что, согласно Библии, мир создан Богом из ничего, то можно ответить: Великая книга такого ответа не содержит – его придумали библеисты-комментаторы. Но для современного религиозного сознания в этом нет ничего необычного: ведь Бог настолько всемогущ, что Ему не составит особых усилий сотворить мир из ничего. С позиций религиозного сознания сотворение мира из ничего есть выражение присущей Богу способности творить мир сверхъестественным способом. При этом рациональность в подходе к проблеме становления объективной реальности отодвигается на обочину человеческой духовности, и индивид оказывается наедине с тем ее срезом, в границах которого господствует религиозный настрой устремляющегося к Богу умиленного сознания.

Перед нами ситуация, согласно которой сознательная часть человеческого «Я» не в силах справиться с его внутренними запросами и невольно ступшевуется. Этим тотчас же пользуется религиозный потенциал человеческого духовного самовыражения, актуализуясь через приобщенность к идее Бога. При этом идея Бога реально воспроизводимая как любая другая жизненно значимая идея начинает занимать в сознании индивида то место, в границах которого она воспроизводится в качестве иллюзорно-компенсаторного субстрата. Поскольку же, однако, радио отодвинут на за-

дворки сознания, он не в силах оценить присутствие Бога в человеческом сознании в его иллюзорной компенсаторности.

Нам важно уяснить положение, согласно которому расчлененное на две части Богом человеческое сознание не в силах осуществлять необходимое единство всех его компонентов. Происходит нарушение важнейшего принципа сознания, согласно которому единое всегда пребывает во многом – точно так же, как, в свою очередь, многое осуществимо только благодаря своей включенности в упомянутое единое. Это связано с тем, что единое как выражение общего действительно вбирает много однотипных предметов. В свою очередь многое находит себя в обобщенно воспроизводимом едином. Мы видим, что идея Бога, имеющая – повторимся – полное право на существование, не может – в то же время – выходить за рамки, которыми определяется ее сущность. А сущность ее – и об этом было сказано выше – сводится к тому, что идея Бога выступает в качестве иллюзорного компенсатора того содержания реальной действительности, которое эта идея должна была бы охватить. Но этого не произошло, и Бог оказался вне пределов досягаемости как для внутреннего мира индивида, так и для связанного с реальной действительностью духовного настроя в целом.

Проявляясь в качестве иллюзорного компенсатора, Бог тормозит глобальное развертывание человеческой духовности. С одной стороны, это сдерживает возможности ее развертывания; с другой же, однако, этот факт содействует глокализации сознательной деятельности индивида за счет того, что глобально воспроизводимая идея божественной первосущности оказывается стянутой конкретносодержательными установками, которыми оперирует сознание отдельно взятого индивида применительно к конкретно выраженному месту его жизнедеятельности. Тормозящее действие Бога не является отрицательным актом в реализации духовно-потребностного поля индивида, но – наоборот – содействует направлению этого поля в русле жизненно значимых чаяний. Дело в том, что религия как фокус индивидуально насыщенной вероисповедности, формирующийся в естественно природных условиях (попутно отметим, что вера в рассматриваемом отношении – это результат деятельности внутренних ощущений, образующих – вместе с внешними ощущениями – природу человека, вне которой телесная и духовная составляющие человеческого «Я» не способны к активной жизнедеятельности), склоняет веру на приобщение к таким глокальным ценностям, когда бы глобально воспроизводимая идея Бога задержалась на конкретном-общинных (в данном случае православно-христианских) социореальных.

При таком рассмотрении Бог как глобально воспроизводимая иллюзорно-компенсаторная данность выступает в качестве весьма значимого компонента человеческой духовности, которая содействует братскому сближению широких масс населения независимо от их социального положения и конфессиональной специфики. Рассматриваемая ситуация должна выглядеть именно так ввиду общечеловечности «Бога». «Бог» здесь – воплощение глобальных духовных устремлений человечества, находящих предметное обеспечение лишь в условиях НТР.

Создается впечатление, что «Бог» предопределяет устремленность человечества к совершенствованию. С этим вполне можно согласиться: ведь «Бог» как идеальная реальность воспроизводится здесь с позиций опережающего отражения. Но совершенно очевидно, что «Бог» также – результат обобщенного видения мира, складывающийся под воздействием природы человека, служащей посредником в передаче информации из окружающей среды в кору больших полушарий. Здесь информация переводится в знание, и это обеспечивает истолкование «Бога» как воплощение идеала жизнедеятельности.

Рассматриваемое понимание «Бога» весьма конструктивно в том отношении, что «Бог» в данном случае служит средством вовлечения различных уровней сознания (включая его религиозный уровень) в стройный радиовероисповедный хор. Будучи духовно настроенным, этот хор интенсивно приобщает человеческую духовность к ее более содержательному научному развертыванию. Благодаря этому наука усиливает факт собственной институционализации. Это в свою очередь способствует как гуманизации, так и гуманитаризации неудержимо развертывающихся тенденций НТР. Мы видим: среди многочисленных ипостасей «Бога» особенно нас привлекает та, учитывая которую можно более успешно глокализировать современное духовное пространство. И вполне понятно, что его глокализация имеет основой утверждающуюся социальную глокализацию, аналогом которой служит процесс регионализации жизненно обживаемых территорий.

В целом глокализация потому значима, что выступает в качестве компромисса в отношениях между Богом – воплощением общего – как иллюзорным компенсатором и предметно раскрываемой конкретикой как выражением всего того, благодаря чему происходит утверждение комплексно сорганизуемых общественных отношений. В этом суть глокализации, без которой человеческому сообществу не овладеть глобальными проблемами современности.

Опираясь на сказанное вновь обратимся к наследию П.А. Флоренского, который, в русле учения В.И. Вернадского о ноосфере, развивал идеи русского космизма как – выражаясь современным языком – попытки методологического обеспечения единства глобальных и локально выраженных общественных отношений. Их единство подчеркивает положение, согласно которому мир нуждается в его устойчиво заданном воспроизведении. Это соответствует тому, что сегодня соотносимо с феноменом массовой индивидуализации социума и соответствующим ему взлету различных уровней духовности. Последнее обстоятельство является условием реализации как локальной, так и глобальной ее составляющих. Что касается П.А. Флоренского, он не философизует религию, а, наоборот, «конкретизирует» философию положениями ортодоксального православия.

Значит, философия и религия сопрягаются с целью воспроизвестись «методологическим тандемом» для выяснения возможностей глокализуемого сознания. При этом религия как определенный срез духовности выполняет свои глокализуемые функции наряду со светским срезом духовно-

сти. В этом проявляется демократизация религиозной составляющей сознания и самого П.А. Флоренского, и религии как собственно объективно воспроизведенной духовной данности.

Мы – повторимся – отнюдь не настаиваем на присутствии в философских воззрениях П.А. Флоренского каких бы то ни было «глокальных интенций». Однако дело заключается в том, что православие – и это касается в целом религии как таковой – во что бы то ни стало (и в достижении этого «во что бы то ни стало» заключена страстная цель религии в овладении сердцами людей, т. е. прихожан) устремляется по наклонной вниз из мира горнего в мир дольний. Стремясь к овладению сердцами людей религия демонстрирует свои «посюсторонние притязания». Ей очень нужно быть среди людей и вместе с ними. Иначе идея религии становится вялой, не отвечающей своим внутренним запросам, связанным с воспроизведением ею возвышенной притягательности сущего, т. е. того, что наполняет сердце каждого религиозного послушника страстной верой в вечную жизнь там – за пределами земного измерения. Но оказывается, что без него религия утрачивает всякие перспективы. Собственно, Запад уже окунулся в «безрелигиозный омут», именуемый секуляризацией. В России опасность ее продемонстрировали обновленцы на рубеже XIX-XX вв., и П.А. Флоренский эту ситуацию мысленно уже проигрывает, стремясь отыскать выход по ее преодолению.

Намечаемый выход, как нам представляется, состоит, по мысли философа, в том, что «вселенскую запредельность Бога» (т. е. горний мир) нужно во что бы то ни стало приблизить к земным реалиям, и сделать это так, чтобы «запредел» не сливался с земноданностью (на манер пантеизма Спинозы) и как бы парил над нею. Отмечаемое парение вполне осуществимо в границах того, что мы именуем глокализированным пространством.

Для П.А. Флоренского отмечаемая глокализация тождественна ноосфере В.И. Вернадского. На наш взгляд, это свидетельствует о стремлении православного философа найти компромисс между невидимым горним миром и вполне осязаемым миром дольным; и результатом отмечаемого компромисса – повторяем – выступает реальность «глокальной завербованности» сущего через синтез земного и небесного. Ноосфера (или глокальное) становится жизненно насыщенным переживанием каждым верующим свершающегося в нем таинства по реализации единства трансцендентного и посюстороннего, или небесного и земного, горнего и дольного. Священно упорядоченный мир, по Флоренскому, становится – выразимся так – голографично засвященным, и содержание объемного воспроизведения объектной данности П.А. Флоренскому было уже хорошо известно.

Продолжая в интересующем нас – глокально-ноосферном – раскладе анализировать мировоззрение П.А. Флоренского, отмечаем: свой православный путь он выразил двумя важнейшими творческими этапами:

1. Этапом обоснования собственно веры, церковности, т. е. обретения Столпа и утверждения Истины. Этот этап он назвал теодицеей, его осмыслению посвящена главная книга «Столп и утверждение Истины; Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах» [см.: 227];

2. Этапом развития учения о мире и человеке. Этот этап Флоренский назвал антроподицеей, или собственно «конкретной метафизикой», и посвятил этим проблемам цикл работ (1918–1922), которые вошли в его труд «У водоразделов мысли: Черты конкретной метафизики» [см.: 226].

Выше мы уже могли видеть, что оба этапа в учении П.А. Флоренского задействованы на решение важнейшей для него проблематики недопущения обновленчества с его скрытой от обычного взгляда религиозного человека секуляризацией. Это – повторяем – и выводит мыслителя на методологию, раскрывающую путь глокального обустройства реальной действительности.

«Конкретность» метафизики для философа – принципиальная позиция, поскольку он был противником умозрительного философствования и утверждал необходимость постоянной связи духовного и того, что предметно воспроизводимо, ноумена и феномена. Он был сторонником монотеистического мировоззрения, в основе которого лежало конкретное отношение к миру, противоположное спиритуализму и отвлеченному идеализму. Свою жизненную задачу Флоренский понимает как проложение путей к будущему цельному мировоззрению. В этом смысле он может быть назван философом. Но в противоположность установившимся в Новое время приемам и задачам философского мышления, он опирается на конкретно воспроизводимые установки. В этом смысле его следует считать ученым-исследователем; и включенность П.А. Флоренского в глокальную тематику – тому подтверждение. Широкие перспективы у него всегда связаны с конкретными и вплотную поставленными обследованиями – отдельных, иногда весьма специальных вопросов. Вследствие этого развиваемое им мировоззрение строится контрапунктически, из некоторого числа тем миропонимания, тесно сплоченных особою диалектикою, но не поддается краткому систематическому изложению. Это, по нашему мнению, связано с антиномичным преломлением диалектики, что делает П.А. Флоренского сторонником кантианства. Построение его – характера органического, а не логического, и отдельные формулировки не могут обособляться от конкретного материала [ см.: 146.- С.5-6].

И это не декларация, но методология научной деятельности П.А. Флоренского, воплотившаяся в его работах: диалектичность мышления как смена плоскостей рассмотрения, при непрерывной установке на мир как целое. В философии П.А. Флоренского наиболее оригинально представлены антиномизм, софиология и антропология. Все три компонента философии П.А. Флоренского находятся в тесной связи.

Антиномизм – центральная гносеологическая идея П. А. Флоренского. П.А.Флоренский считает себя последователем учения И.Канта об антиномиях разума. Но в отличие от немецкого философа, утверждавшего, что Бог, как «вещь в себе», непознаваем и, следовательно, нельзя увидеть свет божественной Истины, П. А. Флоренский, стирая границы между сущностью и явлением, предполагает возможность богопознания, хотя и считает его антиномичным (и в этом пункте П.А. Флоренский, противореча самому себе, выходит за рамки антиномизма и «упирается» в диалектику). «Есть два мира, и мир *этот* весь рассыпается в противоречиях, – если только не живет силами

того мира. В настроении – противочувствия, в волнении – противожелания, в думах – противомыслия. Антиномии раскалывают все наше существо, всю тварную жизнь. Всюду и всегда Противоречия!..» [227.- С.483].

Противоречиями наполнен тварный мир, но их нет в «вековечном», божественном мире. Опираясь на приводимое П.А. Флоренским антиномически насыщенное суждение, можно сделать вывод о преформистски настроенном характере мышления «русского Леонардо». Стирая – в силу своего антиномизма – границы между сущностью и явлением, мыслитель сковывает выявление своих собственно научных интенций. Именно принятие диалектически выраженного принципа противоречивости по-настоящему содействует разрыванию научного знания. Поскольку же, однако, П.А. Флоренский оперирует антиномизмом в духе И. Канта, он, говоря о противоречиях, не достигает до них. Ведь принцип антиномизма подменяет противоречия противостоянием. В то же время указанный принцип в сознании религиозного теоретика, каковым является П.А. Флоренский, способствует, с одной стороны, зависанию религиозных ценностей над конкретно-научными положениями, практическое воплощение которых стремится осуществить пытливый ум П.А. Флоренского – ученого, инженера-практика.

Под влиянием кантовского антиномизма П.А. Флоренский невольно попадает в – употребим здесь такое понятие-метафору – мировоззренческий дуализм. Это значит, что, в отличие от деизма, характерного для западной философии науки, где последний прямо зависит от Бога, – мировоззренческий дуализм П.А. Флоренского связан с непосредственно воспроизводимым противостоянием религии и науки, Бога и науки. Помимо кантианства, упомянутый дуализм также обусловлен отечественной духовностью – к примеру двоеверием. Как известно, реформа Никона – повторяем – была направлена на искоренение «языческого остатка» из сознания православных христиан. Больших достижений реформа не достигла. Зато за перипетиями, связанными с «очищением православия», рациональная составляющая отечественной духовности предстала независимой сущностью: она воспользовалась внутрирелигиозной полемикой, попытавшись высвободиться из-под влияния религии. Рацио же до определенного срока не находил научного применения и заявил о себе в полный голос с Петровских реформ. На П.А. Флоренского рассматриваемая ситуация подспудно сказалась в контексте кантовского антиномизма.

Наглядное использование антиномичности проявляется у философа в гносеологии: «Тезис и антитезис *вместе* образуют выражение истины. Другими словами, истина есть *антиномия*, и не может не быть таковою. Впрочем, она и не должна быть иною, ибо загодя можно утверждать, что познание истины требует духовной жизни и, следовательно, есть подвиг. А подвиг рассудка есть вера, т.е. самоотрешение» [227.- С.147]. Заметим, что находить истину в соотнесенности тезиса и антитезиса – значит остановиться на полдороге или зависать над неизведанным. При всем противостоянии в отношениях между тезисом и антитезисом они неудержимо стремятся к синтезу. Им и затверждается (относительная) истина. Она, конечно, становится «гносеоло-

гическим пиком». Но впереди открываются новые высоты, и гносеология – совершенствуется. Приводимые рассуждения П.А. Флоренского выказывают теоретико-познавательную несостоятельность антиномизма. В свое время это вскрыл Г. Гегель, осуществляя с объективно-идеалистических позиций критику антиномизма И. Канта.

Положение об антиномичности мира и истины легли в основание гносеологии П. А. Флоренского – в его работе «Разум и диалектика» [см.: 211]. Есть мир сущего, непротиворечивой божественной Истины, и есть мир противоречивой человеческой истины. Задача состоит в том, чтобы их соединить, приобщить познание к Истине, к сущему.

Человек обладает умом, имеющим два состояния: «рассудка» – это ниже, в основном чувственное состояние и «разума» – высшее состояние «полноты духа», способное понять мир в его целостности. Вступая на путь познания, рассудок запутывается в антиномиях, заражается скепсисом и попадает в гносеологический тупик. Рассудок может только подвести к порогу Истины, поскольку он ограничен возможностями рациональной философии и формальной логики. Далее рассудок передает эстафету познания Вере, так как только она может вывести мысль из тупика абсолютного сомнения. Рассудку нужно отказаться от антиномичной раздробленности восприятия мира и перейти на новый, более высокий уровень его восприятия, на уровень пробабелизма – вероятного, непосредственного взглядывания в мир.

Пробабелизм – это тоже не окончательный уровень познания Истины. На этом уровне описываются лишь необходимые свойства Истины, но не дают ответа – существует ли она. П. А. Флоренский так определяет Истину: «единая сущность о трех ипостасях», «троица единосущая и нераздельная». Все эти характеристики верны только при условии, что Истина существует. А чтобы убедиться в этом, требуется последний, третий уровень познания, когда знание приобретает сверхлогичное, цельное состояние, «границы веры и знания сливаются», и мир представляется единым. Это путь перехода «из области понятий в сферу живого опыта», познания Истины религиозной и духовной практикой, верой. Таким образом, постижение всеединого осуществляется в три этапа:

- а) отказ от рассудка в пользу веры;
- б) понимание того, во что веришь;
- в) слияние знания и веры и **образование нового разума**, способного постичь Истину. **Это знание и всецелое и всецелого**. Оно содержится, прежде всего, в двухтысячелетнем опыте Церкви. Наш эмпирический опыт непреодолимо антиномичен, а мистический опыт доступен не всем. И только духовный опыт Церкви всеобъемлющ.

П. А. Флоренский, хотя и отдает приоритет в познании Истины вере, не упраздняет разум, поскольку считает, что и он участвует в богопознании. Но поскольку разум логичен и антиномичен, он познает религиозный объект односторонне и, следовательно, неверно, принимая часто относительное за абсолютное. Разум аналитичен, его сфера – наука, вера – синтетична, поскольку воспринимает божественную Истину как целое. Опираясь на сказанное сле-

дует заметить, что антиномический подход П.А. Флоренского к тому, как понимать истину, нужен ему для того, чтобы – прикрываясь пробабиллизмом – свернуть проблему земных, связанных с отражением реальной действительности, истоков процесса познания. У тех, кто занят вопросами теории познания, такая позиция П.А. Флоренского вызывает негативную оценку ввиду недоверия философа к естественно-познавательным возможностям мыслящего духа. Было бы гораздо предпочтительнее для такого яркого мыслителя, каковым несомненно является П.А. Флоренский, не отделять возможности разума от мистического опыта, но, наоборот, расширять ими «синтетичность мистического опыта». Кроме того, сегодня совершенно очевидно, что отождествлять, как это делает П.А. Флоренский, религию и веру весьма некорректно. Содержание веры коренится во внутреннеощущаемом срезе природы человека. В этом отношении вера – наряду с разумом – является неотъемлемым компонентом процесса познания. Лучше в таком случае говорить о постижении объектной выраженности мира, поскольку вера направляет разум, занятый – реализацией метода восхождения от абстрактного к конкретному – аналитическим раскрытием посюсторонней реальности, на путь синтетического охвата целого. Это целое с необходимостью предстает системно выраженным структурированным объектом. В таком случае кантовец П.А. Флоренский должен был последовательно выйти на итоговый кантовский вывод о «религии в пределах только разума».

Но не будем столь категоричными по отношению к нашему визави. П.А. Флоренский рассматривает гносеологическую ограниченность разума с позиций ценностного подхода. Действительно, разуму не под силу сразу овладеть полной истиной, и он всякий раз вынужден ограничиваться исторически схватываемой относительной истиной. Но, говоря языком теологии, любая совокупность исторически ограниченных относительных истин содержит в себе абсолютно истинный инвариант – нечто непреложное, что в дальнейшем наполняется «божественными искрами абсолюта». Если вспомнить житейское правило любого религиозно настроенного человека, Бог ему предстает в длительном молитвословии – в усердном служении божественной первосущности. Следовательно, П.А. Флоренский, как это видно из вышесказанного, прикрывает познавательные возможности разума по линии их аксиологической дискредитации. В этом отношении он прав. Его великие предшественники, такие как деист Ж.-Ж. Руссо, а также по-своему преданный религии великий мыслитель Л.Н. Толстой, отрицательно относились к цивилизации, выстроенной человечеством в приоритетах разума. И завороченный этой позицией П.А. Флоренский переносит ее на вверенную таким, как он, интеллектуалам современность. Однако аксиологическое отношение П.А. Флоренского к разуму (а следовательно к науке) непременно следует откорректировать.

Выше мы уже пытались осовременить философское миропонимание П.А. Флоренского имплицитно содержащимся в нем (т. е. в философском миропонимании) феномене глокализации. При этом было отмечено, что глокализация у П.А. Флоренского стала воспроизводимой ввиду попыток мыс-

лителя приблизить Бога к явлениям реальной действительности, находящей себя в «региональной окружности». И вполне можно согласиться с неутомимым тружеником науки, что православное вероучение и православная церковь гораздо определеннее заявляют о себе как раз глокальным контекстом. Слабость философско-методологической позиции П.А. Флоренского состоит, по нашему мнению, в том, что, аксиологизируя феномен научности, он слишком жестко привязывает его к религиозно-ценностному подходу. И антиномизм И. Канта в данном случае нужен П.А. Флоренскому для того, чтобы, не вдаваясь в подробности гносеологии (т. е. в ее сильные и проблемные аспекты), объявить ее «несведущей в делах божественных». К сказанному следует добавить, что, исключив различие между верой и религией, т. е. отождествив религию и веру, П.А. Флоренский ослабил возможности научного миропонимания. Тем самым, правда, он отвел православную религию от обновленчества как начального этапа ее возможной секуляризации. Поскольку же этот процесс остановить невозможно, отсюда опыт П.А. Флоренского в данном направлении остается маловостребованным. Приходится сожалеть, что выдающийся представитель религиозного мышления остановился на полпути между религией и наукой и не использовал до конца те духовные возможности, которые ему были предоставлены природой и собственным умением вживаться в сущность реальной действительности. Это можно объяснить сложностью времени, в котором творил этот замечательный ученый и теоретик религиозно-церковных ценностей.

Преследующая П.А. Флоренского проблема антиномичности не дает ему покоя. Он полагает, что религиозные догматы также обладают антиномичностью. Еще в своей магистерской диссертации «О духовной Истине» он утверждал, что если – повторимся – в догматическом положении нет антиномий, то оно, скорее, научное положение и ему нельзя верить. Лишь антиномичность открывает путь вере, которая и ведет к Истине (при таком толковании веры она предстает только в религиозном облачении). Истина у П.А. Флоренского двуедина: она – антиномия, абсурд для чистого разума, и в то же время она – обладающее бытием сущее, безусловная реальность, абсолютный разум, постичь который можно интуитивно. Истина постигается дискурсивно и интуитивно, она **«интуиция – дискурсия»**, т.е. и существует, и постигается: она – реальная разумность и разумная реальность; **она есть конечная бесконечность и бесконечная конечность**, единый, в себе законченный субъект. Это утверждение приводит философа к выводу, что Истина есть единая сущность о трех ипостасях, она – Бог [см.: 211]. В рассматриваемом подходе к истине П.А. Флоренский стремится к тому, чтобы осуществить компромиссное ее воспроизведение. Оказываясь Богом истина подводится к этому своему состоянию антиномично воспроизводимым тандемом «интуиция – дискурсия». В данном случае антиномизм выражает значимость рациональной составляющей человеческой духовности в постижении Бога или абсолютной истины. Это свидетельствует о том, что П.А. Флоренский не прочь вернуться к доказательной силе знания – даже тогда, когда речь захо-

дит о высших религиозных ценностях, к числу которых прежде всего относится Бог.

Софиология П.А. Флоренского примыкает к философии всеединства В.С. Соловьева, к его учению о Софии, хотя является его своеобразной трактовкой. Философ считает, что Бог абсолютно надмирен, т. е. из природы Бога нельзя сделать заключения о существовании мира. Такое утверждение вполне приемлемо, т. к. стих, которым открывается Библия, не дает ответа на вопрос, из чего сотворен Богом мир. Утверждение же, что Бог создал мир из ничего, в Книге отсутствует: это – повторяем – домыслы комментаторов. Но если это так (а оно так и есть), фундаментальность Библии просто висит в воздухе, и становится понятной абсурдность этого во многом великого, имеющего непростое значение памятника культуры.

Далее – рассуждает П.А. Флоренский – поскольку из Абсолютного нельзя вывести относительного, то Бог мог сотворить, а мог и не сотворить мир, т. е. тварный мир мыслится свободным. Следовательно, можно утверждать принципиальную раздельность мира тварного и творца и их разделенность. Однако эта разделенность относительна, поскольку мир коренится в Боге (что, как мы видим, мало согласуется с текстом Библии), входит в него, связан с ним как со своим творцом при помощи одной из сторон его божественной сущности – Софии (заметим попутно, что София как функциональная составляющая Бога скорее всего обладает виртуальной, но не реальной, ипостасностью; отсюда остается в силе высказанное выше положение о вероятности божественных усилий в сотворении мира). София осуществляет живую связь Бога с миром и имеет множество определений: она «первозданное естество твари», еще не испорченной грехом, поскольку предшествует тварному миру; она, и это главное, – «замысел Божий о мире», «идеальная Личность Мира»; наконец, она – «четвертый ипостасный элемент», связанный с триединным Богом. София участвует в жизни триипостасного божества, приобщается к божественной любви. Но, будучи четвертым, тварным и, значит, не единосущным лицом, она не «образует» божественное единство, она лишь допускается войти в это общение. Данное утверждение русского философа подчеркивает то положение, согласно которому София глокализует жизненно актуальную ситуацию и, являясь посредником в отношениях «земли» и «неба», вполне претендует на глокально воспроизводимую реальность.

Двумя главными особенностями софиологии П. А. Флоренского являются:

1) утверждение, что тварный мир и София не единосущи с Богом, а «допускаются войти» в него. Правда, в конечном итоге они все же находятся в Боге;

2) утверждение, что София – «четвертое лицо» Бога, обладающее признаком тварности, т. е. она рассыпана в тварном мире и сближает этот мир с Богом. Таким образом, философ преодолевает опасность отождествления трех ипостасей с четвертой, в которой наличествует тварное, т. е. природное. Другими словами, хотя София и «четвертое лицо» Бога, она с ним не единосущна.

Отмеченные особенности софийности характеризуют «тварную» Софию как единственного посредника в отношениях между триипостасностью Бога и церковью, являющуюся земновыраженным социальным институтом. Этот аспект понимания «виртуала» (Софии) в его соотнесенности с «денотатом» (т. е. божественной триипостасностью) еще явственнее глокализует «софийное совершенство».

Через учение о Софии П. А. Флоренский выходит на учение о Церкви: если София есть творение, то душа творения – человечество; и если София – Церковь, то душа Церкви – Церковь святых и душа этой Церкви – Богоматерь, которая обладает всеми ликами и именами, которыми именуется София. Богоматерь, Дева Мария – самые почитаемые и чудотворные иконы христиан, имеющие множество названий: «Радость всех скорбящих», «Умиление» и т. п. В этом аспекте своего миропонимания П.А. Флоренский вводит гендерный подход в рассмотрении софийности. Им, т. е. гендерным подходом, философ конкретизирует содержание софийности как свойства, глокализующего духовное общение единомышленников. Включая софийность как некую материализованную социоструктуру в процесс раскрытия «божественной триипостасности», философ конкретизирует содержание глокализации за счет упоминаемой триипостасности, и в этом положительное значение приобщения феномена софийности к глокальному разворачиванию жизненного пространства. К тому же в этом наблюдается совершенствование этого феномена за счет его религиозной, а на самом деле вероисповедно насыщенным содержанием, тесно смыкающимся с рацио. П.А. Флоренский, как мы видим, постоянно балансирует на грани рацио и веры, и меряя религиозностью статус своей научности он выстраивает ценности глокализационного самовыражения по линии их научной адаптации.

В софиологии П.А. Флоренского есть еще одно понятие, связывающее, как и София, мир и Бога, – это Любовь. Всякая тварь наделена любовью к творцу. При этом любовь понимается достаточно широко: она связывает все существующее (идея монады-личности) не только с Богом, но и между собой. В результате образуется единство в любви. Любовь активна, она не факт, но акт. А поскольку Любовь принадлежит не только тварному миру, но божественному, она наделяет образованное ею единство в любви ипостасной природой, превращая его в совершенную Личность или Софию. Таким образом, София имеет еще одну характеристику – она совершенное единство множества, или, по Флоренскому, «нумерическое тождество», образованное Любовью. Ею образуется и сохраняется всеединство. Подтвержденное любовью оно оборачивается софийно-глокализующимися очертаниями. Благодаря этому глокализация становится приоритетным началом в усиливающей свои права секуляризации. Конечно, П.А. Флоренский, живи он сейчас, непременно отказался бы и от Софии и всеединства с их антирелигиозной направленностью. Но возможно и другое. Вполне возможна ситуация, соответствующая которой мыслитель, отделив религию от веры и опираясь на последнюю, сумел бы преодолеть – опять-таки за счет феномена глокализации – различные варианты обновленчества. При этом субъективно П.А. Флоренский оставался

бы на позициях религии. Ведь, скажем, Ф.М. Достоевский был глубоко религиозным человеком, и в своих произведениях он не скрывал своей религиозной – авторской – позиции. Однако содержание художественного творчества гениального писателя свидетельствует о такой правде жизни, которая имеет довольно слабое – слишком опосредованное – отношение к ценностям религиозного расклада. Раскрывая диалектику жизни, Ф.М. Достоевский, как это мы находим в «Легенде о Великом инквизиторе» (роман «Братья Карамазовы»), содержание всех духовных ценностей (включая их религиозный вариант) обуславливает земножизненными реалиями, и это делает так называемый фантастический реализм Ф.М. Достоевского претворением высшей, эстетически насыщенной правдой жизни. Примерно то же самое можно сказать о таком гениальном ученом, каким был И. Ньютон. По своим философским воззрениям, как уже было сказано выше, И. Ньютон был деистом. Это значит, что, согласно деизму, Бог создав мир из ничего, более не вмешивается в его дела. Вообще же, если вникнуть в деизм с рациональных позиций (а это философско-религиозное направление складывается в Новое время, когда наука уже твердо заявляет о себе), то ученые всегда воспринимали деизм как ширму, за которой скрываются достижения естествознания, шире – науки в целом. В деизме ученые заверяют церковь, что Бог для них – высшая ценность, и церковь делает вид, что наука не содействует разрыванию секуляризации. Для И. Ньютона, оперирующего, как и его современники, естественнонаучным (лучше, очевидно, сказать: натурфилософским) принципом дальнего действия, вселенская бесконечность не оставляет «мест пребывания» для божественной первосущности. Так это или не так – истина об этом сегодня установленной быть не может. Важно другое. Деизм как направление духовности стал выразителем двойных стандартов в системе морально-нравственных ценностей. Этика деизма – это этика свертывания подлинной человечности. Конкретное ее проявление – господство в современном западном – общественном – сознании двойных стандартов – с выходом на маргинализованную поступочность. Но буржуазный прогресс, важным компонент которого является сотворяемая с помощью науки НТР, сполна реализуется только с помощью классового – за счет беззастенчивого присвоения прибавочной стоимости! – обмана. На этом настаивает капитал как способ манипуляции трудом бесчисленного количества «синих воротничков», «париев общества». Титаны науки и главный среди них – И. Ньютон – в широком плане не ведали, что творили: не рассматривали социальных последствий своей научной деятельности. Было бы странно их осуждать, тем более что отдельные из них, такие как физик Г. Галилей, натурфилософ Д. Бруно были наказаны инквизицией за свои передовые научно-практические действия. Более того, всё это оттого может быть мало ставимо им в вину, что сама Великая книга, утверждая сотворение мира Богом, ничего определенного по этому важнейшему для землян положению не предлагает. И двойные стандарты – это следствие ветхозаветной неопределенности. Полагаем, она была неумышленной, но тогда человечеству надо бы крепко задуматься, стоит ли брать во главу угла собственной духовности так называемую Вечную книгу.

А если – за неимением лучшего – все-таки взять, то осуществлять это с оглядкой. Тогда бы, надо полагать, атеизм не состоялся, а если бы его время тем не менее пришло – оно бы незаметно его растворило. Думается, что-то из сказанного здесь волновало русских православных людей, и П.А. Флоренский не был исключением.

Но продолжим рассмотрение взглядов религиозного мыслителя Серебряного века П.А. Флоренского, который – по частям – преодолевает возведенный им Столп как утверждение Истины.

Антропология П. А. Флоренского осуществляет связь духовных («нумеральных») и материальных («феноменальных») сторон бытия. По его мнению, главная задача христианской философии – обосновать «связь мира земного и небесного». Поскольку этим не занимается спекулятивная, «вещная» философия, данную задачу должна выполнить религиозная, «духовная» философия, а она не может существовать иначе как философия культа.

Философия культа – это и есть с некоторыми оговорками вторая часть философии П.А. Флоренского – антроподицея. Еще во вступительном слове перед защитой магистерской диссертации он говорил: «На возможный вопрос о содержании антроподицеи, может быть, следует ответить: «Разные виды и степени Богонисхождения должны составить основную тему ее». Другими словами, речь должна идти там о категориях духовного сознания и об откровении Божиим в Священном Писании: о священных обрядах и о святых таинствах; о Церкви и ее природе; о церковном искусстве и церковной науке... А это должно быть обрамлением центрального вопроса антроподицеи – христологического» [227.- С. 820].

В философии культа П.А. Флоренского культ выполняет несколько функций. Во-первых, он отвечает за исход борьбы Хаоса, как энтропийного начала мира, и Логоса, упорядочивающего эту энтропию, усложняющего мир. Культура есть борьба с мировым уравниванием – смертью. Культура есть органически связанная система средств к осуществлению и раскрытию некоторой ценности, которая принимается за безусловную и потому служит предметом веры. Вера определяет культ, а культ – миропонимание, из которого далее следует культура. Именно культура, ориентированная на абсолютные ценности, закрепленные в культе, вступает в борьбу с Хаосом.

Во-вторых, культ является способом воспроизведения в культуре структур ее бытия от идеально-бытийных («софийных») до непосредственно-практических, связанных с человеческой деятельностью. Не менее значительной стороной является в философии культа анализ человеческой деятельности, которая, по мысли философа, может быть теоретической, практической и литургической. Определяющим началом этого деления выступает соотношение в орудиях деятельности материально-чувственного и духовно-смыслового содержания. Теоретическая и практическая деятельность производна от культа, концентрированное выражение которого – «святыня» – выступает своеобразной «органопроекцией» всех сторон культуры.

Антропология русского религиозного философа утверждает органическую связь, нераздельность человека и культуры с природой. Связь эта осно-

вана на признании духовных ценностей, преобразующих жизнь человека, делающих ее духовной и соборной. Флоренский считает, что предметная объективация деятельности человека, базирующаяся на духовно-органической, идеально-телесной, софийной основе, делает ее космически ориентированной. Перед человеком, созидающим культуру по органопроециям его софийной принадлежности, открывается перспектива его соизмеримости с Космосом, а в предельных основаниях – равноправность, равнозначимость с ним. Человек, по Флоренскому, – это микрокосм, и на него ложится большая ответственность утвердить своей деятельностью, культурой макрокосм, или божественный Лад, Строй.

В работе «Макрокосм и микрокосм», посвященной этой проблеме, П.А. Флоренский подчеркивает необходимость бережного отношения к природе, которая «не безразличная среда технического произвола» человека, а его «живое подобие», «скрытая культура» [218.- С.233]. Это звучит весьма актуально в наши дни, когда экологическая составляющая жизнедеятельности социума становится своеобразным «глокализатором», стягивающим регионально сложившееся земное общежитие общесмысловыми реалиями.

Культура развивается в своеобразной пространственно-символической сфере, названной ученым пневмосферой. Ее идею П.А. Флоренский изложил, в письме к В.И. Вернадскому от 21 сентября 1929 года: «Со своей же стороны хочу высказать мысль, нуждающуюся в конкретном обосновании и представляющую скорее эвристическое начало. Это именно мысль о существовании в биосфере, или, может быть, на биосфере, того, что можно было бы назвать пневмосферой, то есть о существовании особой части вещества, вовлеченной в круговорот культуры или, точнее, круговорот духа. Несводимость этого круговорота к общему круговороту жизни едва ли может подлежать сомнению. Но есть много данных, правда, еще недостаточно оформленных, намекающих на особую стойкость вещественных образований, проработанных духом, например, предметов искусства. Это заставляет подозревать существование и соответственной особой сферы вещества в космосе. В настоящее время еще преждевременно говорить о пневмосфере как предмете научного изучения; может быть, подобный вопрос не следовало бы и закреплять письменно» [218]. Понятие пневмосферы определяет своеобразное пространственное видение способов и форм существования культуры.

Письмо П.А. Флоренского В.И. Вернадскому примечательно в том отношении, что в нем религиозный философ обращается с интересными и перспективно научными высказываниями к творцу новой науки, натурфилософски вовлеченной в учение о ноосфере. Выше мы уже говорили о том, что ноосфера как особая сфера реальной действительности примечательна тем, что она выстраивается деятельностью социума. Это изначально придает ей посреднический характер в отношениях между представителями конкретного обжитого региона и ойкумены – территорией земного шара, заселенной людьми. Назначение ноосферы, по Вернадскому, сводится к тому, что она, будучи геологически воспроизводимой структурой, стремится объединить экологически зачищенный фрагмент обжитой природы с другими социопри-

родными ареалами – так, чтобы внутреннее единение человеческих коллективов распространялось на более широкие земные очертания.

Происходит внутреннее единение всех составных компонентов природы (природа в рассматриваемом контексте – проявление уровней живого начиная с простейших организмов), пиком которых выступает пневмосфера. Истоки ее понимания – в учении Аристотеля о душе. Если пневмосферу П.А. Флоренского соотнести с ноосферой В.И. Вернадского, то окажется, что, соединенные вместе, они образуют глокально выразимое пространство духа, выступающее как нечто такое, благодаря чему духовность, не нуждаясь в предельной обобщенности (ввиду того, что тяжесть от нее достаточно велика), вместе с тем выступает посредником в отношениях между конкретно существующим сообществом и глобально отлаженным вселенско-духовным порывом человечества. В этой связи заметим, что охватившая нашу современность – под влиянием НТР – массовая индивидуализация социума настроена весьма агрессивно против социальной защищенности отдельно взятого индивида. Это связано с повышением планки личностного самовыражения в каждом выразителе духовно-ценностного амплуа. Достижения современного прогресса выступают преградой в связях между индивидом и коллективом. Это негативно сказывается на социальном облике человечества, и сегодня с этим негативом что-то нужно делать. Глокализация к сложившейся ситуации подходит как нельзя кстати. Вбирая ноосферу и пневмосферу, глокализация адаптирует достижения НТР на пересечении индивидуального и коллективного в жизнедеятельности социума. Следовательно, искусственная среда – достижениями НТР – предстаёт таким содержательным началом, которое объединяет в каждом из нас личное и общественное. В данном случае религиозность П.А. Флоренского «стусевывается» под воздействием жизненно преломляемой науки и оказывается сближенной с учением о ноосфере. П.А. Флоренский объективированным раскладом своего духовного реноме и субъектно-личностным воспроизведением возможностей компенсаторной функции религии обращает ее, т. е. компенсаторную функцию, для прояснения действительного уклада жизни современников теперь уже в их глокализованном самоутверждении.

П.А. Флоренский видит в феномене ноосферы В.И. Вернадского широкие жизненные перспективы, опираясь на которые, как это представляется П.А. Флоренскому, можно подняться на более высокую ступень к пространству Бога. Да, субъективно П.А. Флоренский остается религиозно настроенной личностью. Но, как сказано в Священном писании: «По плодам их узнаете их» (Мат 7:16), и эта выверенная практикой аксиома обретает особое значение в осознании П.А. Флоренским решающей роли упорядочивающих живую жизнь общественно значимых обстоятельств. Последние для мыслителя так упорядочены, что они, подчеркивая статус индивидуального – пневмосферно насыщенного – начала, подводят его к ноосферно задействованному знаменателю. Но и сам В.И. Вернадский находил в ноосфере посредника между, образно говоря, ветхим Адамом и человеком, попадающим в более совершенную природную действительность, созидаемую означенным субъек-

том деятельности. В этом пункте наблюдается переключка пневмосферы П.А. Флоренского и ноосферы В.И. Вернадского. Было бы желательно узнать ответ В.И. Вернадского отцу Павлу Флоренскому. К сожалению, таким ответом на сегодня мы не располагаем. Но важно видеть, что религиозное сознание П.А. Флоренского уживается с присущими этому же сознанию рационально воспроизводимыми знаниями.

В этом отношении наблюдается весьма примечательная особенность духовного настроя «русского Леонардо». П.А. Флоренский – выразимся так – разнонаправленным взглядом обращен к тому, что его окружает. Как человек вполне земной, пытливо осваивающий «дольнее пространство», П.А. Флоренский заинтересован в том, чтобы, опираясь на разум, наработать как можно больше знаний о мире. И это он успешно осуществляет – свидетельством чему служат его научные достижения и открытия. Пройдя курс естественных наук в Московском университете, молодой Павел Флоренский в Троице-Сергиевой лавре получает высшее религиозное образование. Вглядываясь во внутренний мир этого необычайно одаренного человека, следует отметить, что, как показывает жизненный путь гения, его – этого мира – духовная составляющая особенно интенсифицировалась в условиях внутреннего противостояния той ее части, которая определяется внешнеощущаемой деятельностью по доставке информации в кору больших полушария (благодаря чему формируется знание как умение индивида оперировать информацией), с тем срезом духовного «Я», которое воспроизводимо деятельностью внутренних ощущений. По результатам этой деятельности сознание индивида заполняется верой.

Для внутреннего мира индивида вера не менее значима, чем знания. Но если знания обладают вербальной воспроизводимостью, то вера, к сожалению, свободна от «вербализационной обкатки». Но хотя вера, что называется, немолчит, это не значит, что радио (и связанное с ним знание) не испытывает мощного воздействия со стороны веры. Это воздействие особенно наглядно заявляет о себе содержанием прорывающей рассудочную упорядоченность интуицией. В такие счастливые для духа моменты человек теряет дар речи, и интуиция просвечивается наглядно воспроизводимой картинной наглядностью. Особенно пригодными для этого становятся моменты сна, когда открытия сыпятся как из рога изобилии (вспомним ученых А.М. Бутлерова, Д.И. Менделеева, писателя Ф. Кафку, подчинившего свое творчество разгадыванию пророческих снов).

Не владея материалами по психологии творчества П.А. Флоренского, мы высказываем лишь предположение – как бы оно (творчество) могло выразиться в столь неординарной личности. Именно неординарная личность – а П.А. Флоренский, повторимся, как раз и был ею – упивается творчеством, преисполненным интуитивных прозрений. Итак, творчество заключено на острие противостояния радио, несущего знания, и веры, преисполненной интуитивных прозрений.

Сделаем в этом пункте наших рассуждений одно важное замечание, касающееся характера соотношения собственно веры, о которой ведем речь, и

того ее среза, который мыслитель П.А. Флоренский называет религией. Вера, как это мы пытаемся показать, является результатом внутреннеощущаемой человеческой деятельности. Она складывается под влиянием тактильных, висцеральных, кинестетических, болевых, температурных, равновесия, вибрационных ощущений. Особенность их деятельности такова, что они направлены на утверждение собственно человеческой телесности, и не будь их, оказалось бы несостоятельной наша телесность. Последняя – макроскопична, и внутренние ощущения также вполне макроскопичны. Но это не всё. На нейроруровне пронзенная внутреннеощущаемой деятельностью человеческая телесность информационно соприкасается с запредельно выраженной трансцендентной реальностью, или микромиром. И в данном контексте внутреннеощущаемая реальность становится микровоспроизводимым конструктом. Указанная двойственность внутренних ощущений качественно отличает их от внешнеощущаемого массива, осуществляемого дистантными и контактными ощущениями. В целом же можно сказать, что внешние и внутренние ощущения – взаимодополнимы. Они не дублируют друг друга: им это совершенно ни к чему. Вместе с тем роли между ними распределены так, что внешние ощущения несут в кору больших полушарий информацию из макро- и мегамира; внутренние – как из сферы макромира, так и из сферы микромира. Отсюда можно, к примеру, вывести натурфилософское умозаключение о том, что единая теория поля, которую – со времен Сольвеевских конгрессов (20-е гг. минувшего столетия) – стремятся выразить физики, в перспективе получит свое обоснование. Воистину прав древнегреческий мудрец Протагор, утверждавший: «Человек есть мера всех вещей».

Главное, к чему мы подходим в данном пункте нашего рассуждения, сводится к тому, что колоссальный массив трансцендентно насыщенной информации, получающий обкатку в коре больших полушарий, не имеет возможности вербальной самореализации и неизбежно для такого положения дел предстает верой. Да, вера – немотствует, но она преисполнена глубоко насыщенным содержанием: ведь она тоже опирается на информацию – с ее постоянной обработкой. Вполне решаемая задача заключается в том, как перевести веру в знание. Ведь знание, как и вера, также непременно связано с обработкой информации. Информация первична как по отношению к вере, так и по отношению к знанию. Просто знание опредмечивается словом, вера же выводится на вербальную воспроизводимость через посредническую роль знания. Еще одно важное положение требует конструктивного рассмотрения. Дело в том, что внутреннеощущаемый – микромирный – аспект раскрытия реальной действительности в силу многотысячелетних сложившихся традиций неизбежно абсолютизирует «потусторонний мир», придавая ему непомерно расширительное значение. Поскольку воспроизведение этого мира происходит в пределах вероисповедного «повествования» о «тайнах невидимого», легко допустимой оказывается ситуация, согласно которой эта «тайна» обретает сверхъестественный статус. Она, повторяем, вытекает из той части вероисповедного массива, который не находит на сегодняшний момент хотя бы приблизительно рационального объяснения.

Мы знаем, что действенным основанием религии является нечто сверхъестественное, содержащее в себе чудо, тайну и авторитет. Все три компонента сверхъестественного накрепко связаны с верой; само же сверхъестественное, стремясь использовать веру, по сути элиминирует ее связь с трансцендентной реальностью, или микромиром. Что касается веры, она с полным знанием дела ставит религию в зависимость от собственного содержания. Всё дело в том, что природа наших ощущений выходит из под контроля индивидуально репрезентируемой человечности и становится – в силу ее коллективной слаженности – носителем тех социальных реалий, которые выполняют функцию иллюзорных компенсаторов сущего, воплощаясь сферой религиозного сознания.

Из сказанного здесь можно сделать вывод о том, что человеческая вера в сильнейшей степени охвачена фантазией. И это вполне понятно, поскольку фантазия предельно исихична (от термина «исихия») и не настаивает на непосредственном воспроизводимой вербализации. Фантастический компонент веры предопределяет «сверхъестественность» религии, обуславливая отмечаемую троицу – чудо, тайну и авторитет. Мы видим, что грань, отделяющая религию от веры, едва уловима, но она присутствует. Выражением этой грани становится складывающееся в пределах концентрированно воспроизводимой фантазии иллюзорно-компенсаторное отношение в целом к окружающей – «потусторонней» и посюсторонней – реальной действительности. В рассматриваемом отношении религия, конечно, – фантастическое отражение предметного мира. В социальном же плане отмечаемая фантастика преломляется классовой структурированностью общества. Попутно возникает вопрос, а много ли человеку нужно, чтобы впасть в заблуждение? Народная мудрость отвечает: «На всякого мудреца довольно простоты». И этого «довольно» вполне достаточно, особенно в условиях социального неравенства.

Обращаясь к наследию П.А. Флоренского, мы пытались показать: знаменитый мыслитель интересен тем, что, будучи прочно связанным с религией и обуславливая – как ему казалось – ее крепость своим выдающимся научным творчеством, он на деле, неловко прикрываясь антиномизмом И. Канта (кстати сказать, не самым сильным компонентом в идейном наследии кёнигсбергского мудреца), пытался методологией антиномизма завуалировать несостоятельность синтеза науки и религии. Тут же отметим: П.А. Флоренский, отождествляя религию и веру, не в силах выйти за пределы антиномизма. И. Кант оказался для П.А. Флоренского роковым наваждением. Поскольку же, однако, П.А. Флоренский постоянно заявляет о себе как выдающийся естествоиспытатель и инженер, следует продолжить разведение его научных воззрений от религиозных ценностей. Это тем более важно, что П.А. Флоренский – и это мы пытались выше изложить – свое понимание православия соотносил с учением В.И. Вернадского о ноосфере. Отмечаемое понимание обуславливалось П.А. Флоренским тем, что человек для него (правда, человек этот, по Флоренскому, – творение Божие) конечно же подлинный столп в утверждении действенной истины. Рассматривая П.А. Флоренского таким,

каков он был в качестве православного верующего и ученого, мы наблюдаем то, на наш взгляд, важное положение, согласно которому в «складках» религиозной философии отечественного гения компоненты веры, которые никогда его не покидают, стремятся придать иллюзорно-компенсаторной деятельности вероисповедную, а не собственно религиозную направленность. Это можно заметить по тому, как в своем труде «Столп и утверждение Истины» автор раскрывает человека с позиций его религиозных чаяний, исполненных в духе антропологических устремлений. И даже если эти устремления религиозные, они носят человечески насыщенный – именно антропологический – характер. В своем понимании истины П.А. Флоренский несомненно опирается на учение древних греков (эта тенденция присуща и философии Нового времени), согласно которому единое – во многом и многое, естественно, завершается определенно воспроизводимым единством. П.А. Флоренский ратует за единую истину, которая обусловлена ее плюральным развертыванием. Реально это значит, что объективная по содержанию истина «суммируется» по ее относительно воспроизводимым результатам. В то же время упрямое следование принципам антиномизма создает для философа так называемую проблему Буриданова осла. С одной стороны, полагает П.А. Флоренский, полная истина – в Боге. В то же время совокупность относительных истин, которыми определяется божественная истина, – в результатах научной деятельности. И как в таком случае соотносить научное и религиозное воспроизведение той действительности, которая едина как в божественном преломлении, так и по факту ее научного самоутверждения? Мы можем либо науку подогнать под религию – в духе теории двух крыльев Фомы Аквинского (и тогда религиозная составляющая человеческой духовности, перекрывая веру, устремляется к подчинению научно воспроизводимой реальной действительности сфере иллюзорно-компенсаторной деятельности), либо оба этих феномена сохранить на «коромысле» кантовского антиномизма. Но в любом случае единое во многом и многое в едином как комплиментарно выраженные условия в отыскании единой, слаженной истины утрачивают свое значение. И все-таки антроподицея П.А. Флоренского может свидетельствовать о том, что подлинным столпом в утверждении пусть и божественной истины выступает ноосферно слаженный человек – в духе, как бы мы сказали сегодня, его глокальной репрезентативности.

Выход на глокализацию в значительной мере отводит кантовский антиномизм от философии П.А. Флоренского, и очищенная от антиномизма она стремится к диалектической увязке веры и разума. И это понятно ввиду того, что философия П.А. Флоренского посвящена методологии поисков соборно насыщенной аутентичной человечности – пусть даже в очертаниях «религиозного безбрежья». Как религиозный мыслитель П.А. Флоренский – несомненный кантианец, но как методолог, стремящийся разум и веру представить цельнознаниевым потоком, раскрывающим предназначение и смысл соборно насыщенного человеческого существования, он выступает с размеренно диалектическими позициями, направленными в сторону смыкающейся с материализмом философской антропологии. Вообще, как было сказано выше,

П.А. Флоренский содержательно усвоил идущее от античных мыслителей положение, что многое в одном и одно (единое) во множестве проявлений – это наиболее адекватный путь философского рассмотрения истины. Но очень трудно даже такому выдающемуся мыслителю, как П.А. Флоренский, с позиций разведывающего внутреннего мира антиномизма осуществить эту во многом сложную философско-методологическую процедуру. И конечно как крупный духовидец П.А. Флоренский свое учение, раскрывающее духовную направленность его носителя, выводит из собственного мировоззрения; и философия П.А. Флоренского – это прежде всего обобщенно выраженный поиск автором самого себя.

Как определяет П.А. Флоренский свое место в мире? Прежде всего он рисует картину собственного мировоззрения. Картина получается двойственной. Прежде всего она оказывается обусловленной реалиями повседневности: строится на уровне обыденного сознания. Через переживаемый автором повседневный этот срез картины заполняется естественно воспринимаемой религиозностью. Религия, сочетаемая с обыденным мировосприятием, составляет основу мировоззрения П.А. Флоренского. Однако когда молодой человек осуществляет жизненный выбор (а П.А. Флоренский, будучи незаурядным искателем нового, эти поиски осуществил благодаря выбору творческого самоутверждения), он стремится религиозную обыденность как норму жизни возвести – выразимся так – на торжественный пьедестал. И этим пьедесталом в жизни П.А. Флоренского становится научно насыщенный интеллект. Опираясь на него П.А. Флоренский перестраивает свое мировоззрение. Оставаясь завернутым в «религиозные веси», оно прорывается сквозь них, и это придает формируемой П.А. Флоренским мировоззренческой картине мира указанную двойственность.

Мировоззрение П.А. Флоренского утрачивает определенность, и это – после Великой Октябрьской социалистической революции – служит подтверждением того, что связано с его активным участием в социалистическом строительстве. Но в чисто человеческом плане принятие П.А. Флоренским Великого Октября связано с развертыванием в личности этого человека его научной составляющей. Посмотрим с этой стороны на мировоззрение П.А. Флоренского. Помимо сказанного оно включает в себя широко представляемую систему убеждений. Именно последние становятся фокусом мировоззрения. Без них мировоззрение – далеко от завершения. П.А. Флоренский же пребывает в постоянном духовном совершенствовании. В этом отношении Великий Октябрь оказывает сильнейшее воздействие на мировоззрение П.А. Флоренского – теперь уже ученого. Сверхается чудо мировоззренческого совершенствования за счет научно укрепляющихся принципов убеждения. Убеждения справедливо считаются фокусом мировоззрения. Они включают в себя два уровня духовности – веру и знания. Знания надстраиваются над верой, но в содержательном плане вера богаче знаний. Ведь она вбирает в себя – на основе внутренних ощущений – содержание телесного макроскопизма. Кроме того, как мы помним, внутренние ощущения на нейроруровне охвачены инфомассивом, поступающим из микромира. Содержательное богатство ве-

ры позволяет ей структурировать знания. При этом мы отнюдь не стремимся за счет веры принизить знания. Ведь знания определяют уровень науки и связанные с ними достижения НТР.

Выстраивая свои убеждения как фундамент мировоззрения, П.А. Флоренский смещает его – при всем том, что оно несет отмеченную выше двойственность, – в сторону вероисповедно насыщенного знания. Поскольку же сам П.А. Флоренский отождествлял веру и религию, ему не кажется, что он отходит о религии – наоборот, П.А. Флоренскому представляется, что он укрепляет – с научных позиций – свой религиозный престиж. Сегодня, когда мы отводим веру от религии, мы наблюдаем «бессознательное» стремление П.А. Флоренского сместить в сторону вероисповедного обеспечения содержание его собственно научной деятельности. В чисто социальном плане – повторимся – мы видим П.А. Флоренского, увлеченного строительством нового мира. К сожалению, жизнь ученого была прервана репрессиями, которые он, надо полагать, встретил как подлинный христианин – смиренно и безропотно. И в этом находим также высокое оправдание двойственности мировоззрения великого гуманиста XX столетия. Так мы, опираясь на жизнь П.А. Флоренского как на критерий его духовного самовыражения, рассматриваем двойственность мировоззрения выразителя русского Серебряного века как одну из величайших трагедий минувшего столетия. Стоит ли после этого с серьезной критикой относиться к слабостям антиномизма в творческой деятельности бесстрашного искателя земной правды? В этом пункте авторских рассуждений феномен Флоренского несомненно возвышается над всеми его философско-теоретическими недочетами, огрехами, которые, поглощаясь временем, медленно сходят на нет – по крайней мере в сознании тех, для кого жизнь и судьба этого исключительного человека остается символом отечественного совершенства и стойкости в отстаивании предназначенных ему судьбой обвално-неповторимых позиций.

Но пойдем далее в рассуждениях П.А. Флоренского о культуре.

Культ определяет эстетическое видение мира. И хотя – с религиозных позиций – это так, проблемность здесь состоит в том, что природа эстетического в сильнейшей мере зависит от реально складывающихся гармонических взаимоотношений, по результатам которых люди обретают очищение, именуемое древними греками *катарсисом*. Можно, конечно, утверждать, что «всё от Бога», но чисто психологически это мало убеждает. И потом «всё от бога» – это значит не доверять самому себе. Народная мудрость хорошо подметила несостоятельность повального креационизма выражением: «На бога надейся, а сам не плошай». А потом ведь, как было отмечено выше, далеко неясно, причем тут Бог, если не сказано, из чего он творит мир.

Мы отметили проблемность эстетического как воплощенного совершенства. Да, тут многое от нас скрыто, и это заставляет обращаться к культуре. Но культовое начало в нас – это прежде всего наше достояние. Оно не каждому доступно, что служит психологической пружиной для вытеснения культа за пределы «Я» и придания ему некоего потустороннего звучания. Для П.А. Флоренского, несшего в себе проблемность как основание для лич-

ностно воспроизводимых культианских интенций, не было проблемой рассматривать ее, т. е. отмечаемую проблемность, чем-то трансцендентным по отношению к своему внутреннему миру. Это становится тем более очевидным, коль скоро гуманизм отца Павла – столь же беззащитен как и человечность «Сына Человеческого». Воистину *свята* человечность П.А. Флоренского, и неужели он не уверовал в нее, пребывая *«бесконечностью ГУЛАГа»*?

Вера в самого себя стимулировала в *юридическом страдальце* проявление культа его «Я» (воистину Человек сей был юридическим, но специально эту тему здесь мы не рассматриваем. Отметим лишь, что ГУЛАГ «спровоцировал» П.А. Флоренского на юридическое как на «жизненную неотмирность», вылившуюся в страданный «культианством»). И П.А. Флоренский был достаточно умен, чтобы не выставлять это на обозрение окружающих. Жизненную позицию П.А. Флоренского, на наш взгляд, убедительно комментируют «Колымские рассказы» В.Т. Шаламова. В данном случае не имеет значения, что В.Т. Шаламов не религиозного склада человек, но – глубоко верующий. Вера в конечное торжество справедливости объединяет обоих мучеников соборно воплотимой свободы. Оба они юридические, и это свидетельствует о том, что вера их сильна связью с разумом. Разум же, или разум, является показателем высшего проявления человеческой свободы в ее духовном выражении. Разум, как мы помним, ничего не имеет против веры – наоборот он силен связью с нею. И эта связь удерживает разум от его иррациональной завербованности религией как сопричастного к вере ее компонента. Будучи антиномичным по отношению к религии, разум прикрывает ее неприятие дружеским согласием с верой. Создается иллюзия единства всех компонентов духовности, но социальная реальность эту иллюзию развеивает. Ведь в итоге наша духовность обусловлена сложившимися общественными интересами. Поскольку культура для П.А. Флоренского – это деятельность человека по организации пространства, связанная с культовой практикой, то естественно, что искусство родственно ей и религиозно ориентировано.

С этим можно согласиться, поскольку сам П.А. Флоренский, как уже было сказано, отождествлял веру и религию. Красота в софиологии мысленно связана с идеальной сущностью Софии, а через нее – с божественной Красотой, разлитой во всем мире. Чтобы приобщиться к этой Красоте, человек должен вступить на путь богослужения, «жить в Боге». Красота как божественная реальность призвана спасти мир, а искусство должно напоминать об этом. П.А. Флоренский в рассматриваемом плане сближается с композитором А.Н. Скрябиным, сжигавшим «до основания» мир пожаром своего искусства, а «затем» (закавыченные слова – реминисценция из «Интернационала») творившим новое – божественное – здание Вселенной. Правда, на А.Н. Скрябина влияние оказала ослепительная теософка Е.П. Блаватская, но и А.Н. Скрябин, и Е.П. Блаватская – обитатели того поля, которым раскрутился неисчерпаемый Серебряный век. Кстати, большевики-ленинцы – также оттуда. Сам по себе Серебряный век оказался таким духовным конструктом, под влиянием которого закладывались основы будущих глобальных отношений в пред-

революционном российском обществе. Речь может идти о том, что в недрах Серебряного века созревала Великая Октябрьская социалистическая революция.

Как совокупность тенденций, зарождавшихся в Серебряном веке, Великий Октябрь носил, выразимся так, глокальную насыщенность. Когда же он оборачивается действительным народным движением, он преодолевает уже не соответствующую действительному положению дел глокальность и обретает глобальный статус. Характеризуя переход глокального в глобальное, мы подчеркиваем положение, согласно которому глокальным можно считать то, что обладает явной тенденцией стать глобальным. Однако таким глокальным становится лишь тогда, когда окружающая действительность идет ему навстречу, парируя все противодействующие события. Если же то, что именуется глокальным, не справляется с противоречиями окружающего мира и не в силах – в тенденции – определиться в качестве глобального, тогда следует удерживаться от придания ему статуса «глокальный». В таком случае «глокальный» переводится, скажем, в категорию «региональный». Но вот, к примеру, сегодняшняя православная церковь решительно настроена на то, чтобы, оставив позади «глокальность», преобразоваться в глобальное явление современности. Для этого РПЦ, «рассеянная» по всему свету, должна опереться на мощь поддерживаемого государством гражданского общества.

Отделенная от государства церковь тесно связано с обществом. И если общество заинтересовано в глобальном расширении РПЦ, то отмечаемая тенденция непременно восторжествует. И она же окажется нереализованной в случае равнодушия к ней общественного мнения. Применительно к П.А. Флоренскому мы наблюдаем стремление мыслителя представить «религию-церковь» в качестве широко идущего по жизни духовно-практического образования. Называя «церковь-религию» «Столпом» утверждаемой истины, мыслитель полагает вселенскую его пролонгацию. Между тем ситуация резко меняется, и в течение ближайших лет ведущее положение в стране начинает занимать классовая борьба. Она-то и выводит Россию в сферу глобальных общественных отношений. При этом П.А. Флоренский заключает с новой властью «пакт о молчаливом содружестве». По мнению философа, РПЦ должна усилить государственную машину. Жизнь показала несвоевременность такого шага, и вот, кажется, нынче наступает его пора. Но если власть соединится с церковью, может возобладать влияние на общественное сознание собственно веры – без того чтобы это влияние выступило от имени религии. И дело, кажется, идет к этому, имея в виду развертывание секуляризации на Западе. Коснется ли нас она, сегодня можно говорить лишь предположительно. Если массовая индивидуализация социума получит дальнейшее развертывание, секуляризация в нашей стране заявит о себе. Да и Октябрьская революция на сегодня затормозилась, и пока не видны перспективы рабочего движения, реализация которых сумела бы в интересах общества обернуться для России ее мощным подъемом.

Искусство – продолжим рассмотрение философии П.А. Флоренского – может по-разному отражать мир, быть подлинным и мнимым, символическим

и реалистичным. П. А. Флоренский для различения видов искусства вводит понятия «личина», «лицо» и «лик». По «личине», или «маске», мы не можем судить о лице, так как она скрывает его. Таким же мнимым, искажающим действительность является реализм, который показывает лишь поверхностное состояние мира «вместо того, чтобы открывать нам образ Божий, не только ничего не дает в этом направлении, но и обмарывает нас» [229.- С.93]. Такое категоричное заявление философа уязвимо в том отношении, что реализм способен раскрыть глубинные срезы действительности, внутреннего мира человека. Так, реализм Л.Н. Толстого, по словам В.И. Ленина, срывает «все и всяческие маски», и мы с глубокой основательностью – вполне реалистично – прослеживаем поведение интересующих нас персонажей – Наташи Ростовой, Пьера Безухова, князя Болконского... Реализм, каким он представлен, к примеру, романом Ф.М. Достоевского «Идиот», вполне добирается до раскрытия лика святости князя Мышкина: князь несет в себе «образ Божий»; и этот образ не «обмарывает нас». Наоборот, лик князя Мышкина в «фантастическом реализме» Ф.М. Достоевского приоткрывает людям Земли «потустороннюю» реальность «горнего мира». Странно, что мимо столь выразительных с позиций направления критического реализма «эксцессов» проходит выразитель Серебряного века, у истоков которого стоит «большая совесть наша» (слова М. Горького о Ф.М. Достоевском).

Ясно, что в рассматриваемом плане П.А. Флоренский под критикуемым им реализмом прежде всего рассматривает натурализм. Но к нему не сводится реализм, художественно воспроизводящий суть реальной действительности. Даже как-то неудобно делается за нигилистические пассажи в общем светлой личности П.А. Флоренского. С его точки зрения, более углубленным отражением реальности является «лицо», оно «не лишено реальности и объективности, но граница субъективного и объективного не дана нашему сознанию отчетливо» [229.- С.92]. Искусство в этом смысле признает «иное», божественное (как это имеет место, например, в картинах на религиозные сюжеты), но раскрывает это божественное не до конца, поверхностно.

Рассматриваемое положение верно лишь отчасти, поскольку «божественное», коль скоро о нем заходит речь, должно просвечиваться не только в картинах на религиозные сюжеты, но и в произведениях на темы живой жизни (в литературе – повторимся – это заявлено тем же «Идиотом» Ф.М. Достоевского). И если рассматриваемое произведение раскрывает глубинный смысл жизни, то он в его реалистически воспроизведенном виде обнаруживает суть творческих устремлений художника. Взглянув же на эту суть символически, она вполне наглядно заявляет о себе религиозно обрамленным статусом. Аналогом такого подхода может служить кантовское понимание вещи в себе: обнаруживается, как непознаваемая вещь в себе, будучи этой самой вещью в себе, навсегда остается закрытой для разума; однако с религиозных позиций она воплощает собою божественную первосущность. При таком подходе важно подчеркнуть, что для И. Канта основанием религиозного видения мира выступает разум; и религия замещает его в пункте антиномичной несовместимости «мира сего» с мыслью о нем. П.А. Флоренский

прекрасно ориентировался в духовном наследии И. Канта, и ему не составило бы большого труда направить понимание реалистического искусства контекстом «Критики практического разума» – признать реализм совершенным воспроизведением гуманистически схватываемой сущности человека. Поскольку же человек подобен Богу, художественность реализма не менее «божественна» (т. е. уподоблена нравственному совершенству), чем поиски Бога в границах непознаваемой вещи в себе.

Вступая в полемику с П.А. Флоренским мы вовсе не желаем загнать «страдальца мысли» в угол и тем самым одержать победу. Ясно, что такая победа неизбежно окажется Пирровой, и она ни к какому положительному результату привести не сможет. Вместе с тем нам весьма желательно проникнуть во внутренний мир великого человека, чтобы попытаться возникающие вопросы выверять возможными – как это нам покажется – ответами необыкновенной личности.

...Продолжим диалог с П.А. Флоренским (попутно заметим, что в нашей беседе с «русским Леонардо» мы учимся тому, как – опираясь на философию – переводить религиозные ценности в сферу научного миропонимания).

Понятие «лик» у него уже лишено субъективности, лик «возвещает тайны мира невидимого без слов, самим своим видом» [229.- С.92], в нем раскрывается «духовная сущность». Искусство в этом смысле является культовым, оно включает в себя церковную архитектуру, иконопись, богослужебную музыку и в своем пределе – богослужение как «храмовое действие», в котором все подчинено единой цели, верховному эффекту катарсиса. Вот такое утверждение делает пропагандист жизненного совершенства. Попытаемся вникнуть в приводимые слова. Даже если лик бессловесно возвещает тайны мира и субъективность здесь отсутствует, то раскрываемая духовная сущность, как показывает автор, непременно объективируема феноменом культовости – церковной архитектурой, иконописью, богослужебной музыкой. Благодаря этому реализуется эффект катарсиса. Но если это так (а не соглашаться с этим нет оснований), то последний невозможен вне субъектно воплощаемой преломляемости. И искомый факт культовости искусства обращается его «сердечной причащенностью» к лику мира сего в его человеческом облике. Но, собственно, антроподицея подспудно это и выражает, и П.А. Флоренский предстает сторонником того, что ставит человека в положение богоизбранного обитателя Вселенной.

Под влиянием антиномизма мыслитель затрудняется диалектически соотносить Бога и избранного Богом человека (т. е. того, кто выступает в качестве богоизбранного существа). Между тем, как видно из текста, антроподицея П.А. Флоренского вскрывает амбивалентную соотношенность единичного (человек) и общего (Бог). Но сам по себе факт амбивалентной соотносимости Бога и человека подтверждает положение о том, что разница между ними образует тот «глокализованный зазор» в духовном пространстве сущего, без чего единичному (т. е. человеку) не влиться в общее (т. е. не достичь божественного совершенства). «Глокализованный зазор» становится своеобраз-

разным знаменателем в осуществлении единства в отношениях между человеком и Богом. Становясь в данной ситуации «иным» человека, Бог закрепляется в качестве его духовной мощи. Такова антроподицейная направленность философской методологии П.А. Флоренского по раскрытию места человека в Боге и божественного присутствия в человеке. Будучи пантеистической, она (т. е. указанная направленность) выводит мировоззрение П.А. Флоренского в круг антропофилософских исканий (примером чего – в определенной мере – может служить антропологический материализм Л. Фейербаха).

С особой тщательностью в философии культа П.А. Флоренский исследует иконопись как «вершину искусства», как «конкретную метафизику бытия», поскольку считает, что «икона – наглядная онтология», как и строение христианского храма, в котором, по его мнению, заключена пространственная структура Всеединства. Упор П.А. Флоренского на всеединство привязывает антроподицею к другим его (т. е. всеединства) компонентам, таким как философское направление материализма и философское направление идеализма. При этом П.А. Флоренский, структурируя всеединство, не скрывает свою приверженность к осознанию пространства как предметной составляющей христианского храма. Твердо закрепляясь пространством, храм мотивирует в его прихожанах вполне земные (т. е. материально насыщенные) интенции – в роде той, что прозвучала выше: «На Бога надейся, а сам не плошай». В целом народная мудрость, принимая Бога, ставит его в зависимость – и это не может не осознавать П.А. Флоренский – от складывающейся ситуации, как это, например, мы видим – по тексту Библии – в схватке Иакова с самим Создателем.

Антиномизм, софиология и антропология – важнейшие, но не единственные ключевые, всепроникающие философские проблемы «конкретной метафизики» П.А. Флоренского. Его энциклопедическая образованность, глубокие знания в области точных наук, истории философии, искусства, богословия дали возможность по-новому представить многие пласты философского знания, осмыслить его при помощи нетрадиционных для философии приемов аритмологии, символизма, культурологии, семантики.

Антропология П.А. Флоренского есть:

1. Описание онтологических предпосылок апокатастасиса;
2. Описание собственно человеческих предпосылок апокатастасиса;
3. Описание апокатастасиса.

Попутно отметим, что учение об апокатастасисе имеет своими корнями пифагорейство, учение Гераклита, т. е. содержание тех древнегреческих философских ценностей, оперируя которыми П.А. Флоренский утверждает свой антропологизм с не стянутых религиозным обличем позиций.

Укажем и на то, что если религиозная философия заимствует отдельные положения из философии светской (это видно по тому, как тот же Фома Аквинский вводит в томизм положения философии Аристотеля, или – в данном случае – П.А. Флоренский в раскрытии своей антропологии обращается к рассматриваемому здесь апокатастасису; ранее мы это наблюдали на при-

мере заимствования отцом Павлом положений кантианского антиномизма), это наверняка служит показателем ее «эклeктических терзаний». С этим следует согласиться, чтобы конструктивно и одновременно непредвзято осмыслить наследие одного из лучших представителей недавнего прошлого.

Антропология о. Павла, как и многое в его философии, подчинена не описательной, а нормативной задаче. Он не рассматривает, что есть человек, он доказывает, что у человека есть все возможности, бытийственные и собственно человеческие, для преобразования, просветления и одухотворения плоти. Он считает, что апокатастасис возможен как прорыв сквозь тварное и тленное, и образец его – святость. Но у него апокатастасис – не всеобщий процесс космического порядка, а индивидуальные перерывы постепенности духовным подвигом святости, мыслимые в понятиях аритмологической концепции бытия. У П.А. Флоренского апокатастасис – антропологическое, антропогенное преобразование космоса силой святости.

Как мы видим, преобразование плоти, согласно П.А. Флоренскому, – результат собственно человеческой деятельности. Складывающийся при этом апокатастасис воспроизводит, говоря современным языком, андрагогическую насыщенность личностного самовыражения. Это значит, что проблема святости как воплощенное нормотворчество является результатом преобразовательной деятельности субъекта в условиях его соборного действия, и святость становится своеобразным знаменателем этого подлинно человеческого деяния. Следовательно, апокатастасис воспроизводит святость как достояние того, кто постоянно творит добро за счет андрагогической насыщенности собственного самоутверждения.

Со всей определенностью можно говорить о том, что таким способом распланированный апокатастасис прежде всего применим к самому П.А. Флоренскому, который, оперируя своими андрагогическими усилиями, творил добро в ореоле охвативших его жизненных страданий. И только от отца Павла непосредственно зависело становление пробудившейся в нем святости. Эта святость вытекает из глубокой веры человеческого человека, каковым является П.А. Флоренский, – веры в то, что он своим поведением в неимоверно суровых условиях несет окружающим людям просветление. В последнем видна лично воспроизводимая святость этого человека. Она «запрограммирована» антропологически вызреваемым апокатастасисом, т. е. всем тем, что внутренне организует во времени личностный статус – придает ему в условиях массовой индивидуализации социума подлинную человечность. И святость выступает важнейшей ее функцией. Эта святость организуется под влиянием нарабатываемого апокатастасиса: она в значительной мере зависит от осциллирующей природы человека, воплощаемой его вероисповедным амплуа. Вера сдерживает проявление религиозных побуждений ввиду ее непосредственной обращенности к разуму, и это позволяет рассматривать святость контекстом светского дискурса.

Выше было подчеркнуто положение, согласно которому П.А. Флоренский, будучи глубоко религиозным человеком, в своем творческом самовыражении как воплощенной объективации воспроизводимой мыслителем ре-

альной действительности прежде всего опирался на соотносимый с верой разум (в субъективно же личностном плане о. Павел – повторимся еще раз – переживал себя контекстом связи веры и религии: ведь Бог для таких, как он, личностей – это «наше всё»). Но святость П.А. Флоренского, о которой ведем речь, в значительной мере была обусловлена его жизнью социального подвижника, когда – «на миру и смерть красна». Это и позволяет нам почитать святость П.А. Флоренского как светский вариант его духовно-душевного строя. ...Будучи «религиозно востребованной», святость П.А. Флоренского окутана «горными высотами» и спущена с них во внутренний мир незаурядной личности. Это и понятно: всё от Бога. И, обладая божественной свободой, Бог передает ее своему созданию – человеку как земному претворению высшего мира. Свобода заполняет внутренний мир человека, по-своему структурируя его духовность. Благодаря охватившей его свободе человек либо последовательно, либо одновременно осознает себя как в горнем мире, так и в земной юдоли.

Причастность к горнему миру в душе человека осуществляется под влиянием религии. Но это один аспект его самовыражения. Остаются востребованными вероисповедный и рациональный срезы внутреннего мира индивида. Они неизбежно подкрепляются земными реалиями, очерчивая его общенность к живой жизни. Мы уже отмечали, что предметным основанием спускаемой сверху религии является вера как результат деятельности внутренних ощущений (несущий же знания разум – повторим – зависит от внешнеощущаемой деятельности индивида). П.А. Флоренский, не видя различия между религией и верой, четко – вместе с тем – соотносит с ними рацию с его наполненностью научными знаниями. Сам факт такого соотнесения говорит о том, что объективация духовности П.А. Флоренского затверждается сферой общественных отношений. Отсюда отмеренная вероисповедно насыщенными земными вехами святость этого человека лишь закрепляется как таковая «религиозным благословением сверху». Но сам П.А. Флоренский выверяет свои поступки (ведь мы видим, какой он святой!) религиозным антуражем, и с этим следует считаться.

Подытоживая сказанное выше, отмечаем: П.А. Флоренский, отталкиваясь от сложившейся со времен Никона ситуации двоеверия, не отдает предпочтения патриаршим нововведениям. Рассматривая религию как веру, он открывает перспективы своему научному самовыражению. В объективно развернутом плане это важное обстоятельство сближает – о чем говорилось выше – философскую позицию П.А. Флоренского с кантовским антиномизмом. Дело в том, что последний, выступая методологией научного познания, в итоге не дает сполна ему развернуться из-за половинчатости своего диалектического реноме. Что касается П.А. Флоренского, он, используя методологию антиномизма, не в силах с ее помощью высвободиться от угроз поглощения разума верой, тем более что – как мы помним – вера и религия для него – одно и то же.

Однако кантовский антиномизм подталкивает научное миропонимание П.А. Флоренского в сторону его диалектического совершенствования, когда

бы вера, заявив о своей самостоятельности по отношению к религии, направила усилия на более полное сближение с наукой. П.А. Флоренский, прочно застревав в антиномизме, стремится, вместе с тем, с его помощью расшатать двоеверие и помочь русской религиозной философии теснее сомкнуться с наукой. Как религиозный мыслитель и большой ученый П.А. Флоренский прекрасно это осознавал. Он рассматривал поглощающую его философию всеединства как такую специфическую форму обобщенного видения мира, которая с наших сегодняшних позиций соотносима со своим глокальным предназначением. Наполняясь глокальностью, мысль П.А. Флоренского воспроизводит общефилософское содержание – инвариант философствования вообще. Русский вариант философии всеединства (где особое место заняла позиция П.А. Флоренского) – глокальный духовный конструкт, обретающий глобальные философские очертания. И пусть не покажется странным, что глокальная философия П.А. Флоренского поднимается на глобальный уровень благодаря кантовскому антиномизму.

В развитие сказанного отмечаем: мы не можем отрицать того, что основанием антропологической концепции Флоренского (связанной, как было сказано выше, с его личностными интенциями) является традиционное христианское отношение к твари, плоти, телу. Христианство усматривает в человеке венец творения, высшее и наиболее совершенное существо природы. Бог любит человека, так как сотворил для него мир и подчинил ему все на земле, создал его по «Своему образу и подобию». В этом положении вскрывается антиномизм внутреннего мира русского мыслителя, связанный с тем, что П.А. Флоренский попеременно ищет для себя опору и в Боге, и в живой жизни. При этом опора на Бога характеризует интимную составляющую «Я» философа, опора на живую жизнь показывает объективацию того содержания, которым определяется субъективный статус личности П.А. Флоренского.

П.А. Флоренский развивает и конкретизирует христианское понимание религиозного значения безусловности твари, доказывает, что «только в христианстве тварь получила свое религиозное значение, только с христианством явилось место для "чувства природы", для любви к человеку и для вытекающей отсюда науки о твари» [227.- С.275]. Для нас в данном отрывке интересно то, что с христианских позиций осмысливая тварный мир, П.А. Флоренский не отрицает его предшествующее существование. И хотя «наука о твари», по словам философа, освящена религиозным контекстом, ни что иное как ее содержание вскрывает для нас дохристианское (а следовательно дорелигиозное) существование предметного мира.

Онтологическая возможность апокатастасиса обусловлена тем, что человек и мир, микрокосм и макрокосм едины. Идея единства микрокосма и макрокосма – одна из древнейших в истории человеческой мысли. Своим началом она имеет первобытные антропоморфные представления о мире. Уже в древнейших мифологических системах она выражена в идее вселенского прачеловека (индийский Пуруша в Ведах, скандинавский Имир в «Эдде», китайский Пань-Гу). Идея тождества микрокосма и макрокосма используется в

разных целях. Во-первых, это антропоморфное изображение космоса (древнейшие мифологические системы), во-вторых, это космоморфное изображение человека (Демокрит), в-третьих, обозначение параллелизма человека и космоса (частично в патристике Немесия Эмесского, Григория Нисского, а также у Иоганна С. Эриугены, Бернарда Сильвестра). В эпоху Возрождения наибольшего расцвета достигает первый вариант интерпретации (Пико делла Мирандолла, Кардано, Кампанелла). Для немецкой мистики (М. Экхард, Н. Кузанский, В. Вейгель, Я. Беме) характерно космоморфное изображение человека, второй вариант интерпретации, для Парацельса, Агриппы и Р. Фладда – обоснование единства и параллелизма микрокосма и макрокосма, третий вариант интерпретации.

Как мы видим, онтологическое обеспечение апокатастасиса П.А. Флоренским путем антропологического развертывания различных срезов космоса подчеркивает то содержание антроподицеи, которое выявляется с помощью вероисповедно-рационального подхода. И если религиозность здесь присутствует, она незаметно растворяется в вере – преодолевается знанием.

В небольшой статье «Макрокосм и микрокосм» П.А. Флоренский интересно развивает положение об единстве мира и роли человека в его осмыслении. Философ утверждает, что всякий мыслящий человек приходит к пониманию единства мира и человека, причем это понимание достигается разными путями: «Гносеологически – все, познаваемое нами, есть нами усвояемое и в себя нами преобразуемое. Биологически – все, окружающее нас, есть наше тело, продолжение нашего тела, совокупность дополнительных наших органов. Экономически – все, возделываемое, производимое и потребляемое нами, есть наше хозяйство. Психологически – все, нами ощущаемое, есть символическое воплощение нашей внутренней жизни, зеркало нашего духа. Метафизически – оно есть воистину то же, что мы, ибо, будучи иным, оно не могло бы быть с нами связано. Наконец, религиозно – Мир, образ Софии, есть Мать, Невеста и Жена образа Христова – человека, ему подобная, ждущая от него заботы, ласки и оплодотворения духом» [218.- С.233]. Последнее предложение в цитируемом отрывке отчетливо уповает на сводимость религиозного видения реальности к его «человеческому знаменателю».

В другом месте вот как вскрывает П.А. Флоренский единство мира и человека. Это единство, утверждает он, существует на всех уровнях. «В Средe нет ничего такого, – читаем мы, – что в сокращенном виде, в зачатке хотя бы не нашлось у Человека; и в Человеке нет ничего такого, что в увеличенных размерах, но разрозненно, не нашлось бы у Среды. Человек есть сумма мира, сокращенный конспект его; Мир есть раскрытие Человека, проекция его» [218.- С.234].

Признание единства мира и человека требует нравственного отношения к природе: «Человеку-мужу надлежит любить Мир-жену, быть с нею в единении и ходить за нею, управлять ею, ведя ее к просветлению и одухотворению и направляя ее стихийную мощь и хаотические порывы в сторону творчества, чтобы явился ее изначальный космос» [218.- С.233].

Учение о единстве макрокосма и микрокосма позволяют П.А. Флоренскому утверждать, что человек имеет все онтологические предпосылки и возможности для преобразования духа, души и тела в духовном подвиге живой веры в Бога. Субъективно П.А. Флоренский живую веру соотносит с Богом. Живая вера для него – это религия. Но лишь вера как условие знания по-настоящему содействует тому, что мыслитель оказывается способным выявить единство макрокосма и микрокосма положениями апокатагастиса. Субъективно (т. е. на интимно-личностном уровне) тяготея к Богу, П.А. Флоренский, на деле объективируясь результатами своих рационально воспроизводимых – научных – деяний, уводит собеседника – пусть им будет читатель его трудов – в сферу построенной своей объективированной деятельности. И в этом отношении позиция П.А. Флоренского соответствует выше отмеченному библейскому правилу: «По плодам их узнаете их» (Мф 7:16). Ведь и Библия – неоднозначный источник духовных ценностей: наряду с привитием своим адептам религии, она стимулировала становление не только атеизма, но и материализма. Не случайно выросший на плечах Ветхого завета Новый завет – это не просто вариация на ветхозаветную эсхатологическую тему, но также – попытка взглянуть на тяготеющий к единению массовоиндивидуализируемый социум глазами Сына Человеческого. В фокусе этих реалий пульсирует не только мысль, но весь духовный арсенал П.А. Флоренского.

Важной для понимания антропологической концепции Флоренского является работа «О типах возрастания» [220].

В своем учении о личности философ исходит из традиционного платонического разделения мира на сущностный, идеальный и являемый, реальный. Соответственно, есть личность идеальная и есть личность эмпирическая, в богословской терминологии это находит выражение как «образ Божий» и «подобие Божие». «Если личность в одном смысле есть бесконечность в акте, то в другом – она есть бесконечность в потенции: у личности не только образ Божий, но еще и подобие Божие – возможность бесконечного раскрытиями в реальном обнаружении; не только данность бесконечности, но и бесконечность данности» [220.- С.532], – пишет Флоренский. Вырастая из антропологической концепции, учение о личности у П.А. Флоренского опирается – это может показаться странным – на философское (Платон), а не на религиозное его (т. е. учения) осмысление. П.А. Флоренский вполне осознаёт, что личность требует более серьезного подхода, чем это может предложить религия.

Идеальная личность – это образ, проект, замысел Бога о цели и месте человека в мире. Это – «ценность безусловная», то должное, чего надлежит достигнуть личности в духовном совершенствовании. Личность в момент рефлексии, в минуты душевного подъема или духовного просветления способна постигнуть свое идеальное Я как «транс-субъективную реальность» и свое эмпирическое Я как условное, ценное постольку, поскольку отражает идеальное. Познание своего идеального Я ведет к необходимости изменения, требует соответствия реального идеальному. Излагая позицию П.А. Флоренского на соотношение в личности идеального и эмпирического (что по сути –

как это можно видеть – осуществимо с уже упомянутых позиций платонизма), мы констатируем: ничего нового мы в такой позиции не находим; и Бог у П.А. Флоренского в осмыслении личностной проблематики пребывает в тенетах идеализма.

Излагая далее философскую позицию П.А. Флоренского, отмечаем: его эмпирическая личность – человек в своей «актуальной бесконечности», «наличной данности», производное от бытия, особенностей среды и воспитания, «подобие Божие». Онтологическая личность не вытесняется от меры усвоения идеального. Эмпирическая личность не вытесняется идеальной личностью в процессе духовного возрастания, а просветляется; не умерщвление эмпирического в угоду идеальному и не сублимация эмпирического в идеальное, а преобразование, просветление плоти посредством духа. Это значит, что отмечаемое просветление плоти как выражение «подобия Божия», в результате чего человек обретает личностное совершенство, также является результатом антропно воспроизводимого апокатаптасиса. И если, согласно П.А. Флоренскому, духовное возрастание – путь претворения идеального в реальное, сближение «образа Божия» и «подобия Божия», то результат подобного сближения несет в себе не более, чем метафорическую нагрузку.

Продолжая далее, мы находим у П.А. Флоренского уже упоминаемое выше различие эмпирической и идеальной личности, с утверждением приоритета идеальной, отождествление духовной жизни с самотрансцендированием, а духовного роста – с усвоением Абсолютного. Это, полагает П.А. Флоренский, ведет к тому, что человек мыслится как эксцентрическое существо. Эксцентрическая форма организации предполагает, что человек имеет вне себя центр своего бытия, его эмпирическое бытие не подлинно, мнимо. Человек – не самосущая монада, а сердце мира, «кровью питаемое и кровью движущее». Человек обретает подлинность бытия только через приобщение к «Вечному Источнику Жизни», Бог – источник бытия для человека. Однако следует заметить, что не эксцентричность выражает личностно воспроизводимую аутентичность. Эксцентричность, если позволительно об этом говорить, является не чем иным как функциональным проявлением **концентричности** как системно-личностной воспроизводимости индивида. Ошибка религиозно-идеалистического подхода в рассматриваемом вопросе заключается в том, что – выразимся так – личностный стержень (под видом эксцентричности) выносятся за пределы его носителя, и сущность личности растворяется небытием.

Чтобы показать значимость «эксцентрики», П.А. Флоренский уповает на то, что она задает тонус его мироощущению. С этим трудно согласиться, поскольку указанный тонус индивиду как становящейся личности задает его (т. е. индивида) открытость окружающей действительности, позволяющая ему поступочно отвечать на вызовы природы. Эксцентричность здесь никак не применима, т. к., оперируя ею, индивид будет смят хватающими его вызовами. И начиная с первобытных времен человек прежде всего адаптировался к указанным вызовам, чтобы впоследствии научиться их преодолевать. П.А. Флоренский продолжает (мы излагаем его мысль своими словами): пребывая

в себе и вращаясь только в человеческом, человек начинает ощущать условность, субъективность, ирреальность окружающего. Все произвольно, все нестабильно, все меняется, но само изменение тоже только внешность. Человек устает от самого себя и обретает жажду трансцендентного. В этом смысле религия есть универсальное поле эксцентризации деятельности духа, имеющее все необходимые для этого онтологические, гносеологические, аксиологические и другие параметры всеобщности и безусловности. Действительно, уставая от себя человек непременно возжаждет трансцендентного, и виртуальная реальность подталкивает его к этому. Нужно, однако, понимать, что она, выступая в наши дни иллюзорным компенсатором сущего (благодаря этому своему состоянию «виртуал» может быть уподоблен религии), вовсе не способен облегчить жизнь человека обретением «трансцендента». Столь же иллюзорным компенсатором является и религия. Это, конечно, не значит, что небесное утешение не нужно всему земному, но только не ошибаемся ли мы, начиная всерьез ему доверять. Построенная на использовании практического разума земная жизнь учит нас: доверяя – проверять.

Эксцентрическая позиция, развивает свою религиозную мысль П.А. Флоренский, разбивает статику горизонтального мельтешения духа в ирреальном мире и создает динамику духовной жизни. Доэксцентрический человек является рабом реальности, он пытается найти безусловное в горизонтальном измерении мира, меняет свои духовные вкусы и предпочтения, пытаясь, например, при помощи культа героя, формального требования преуспевания, психологического самоутверждения, объективизировать свою субъективность. Все эти движения как заданные из себя есть статичность, как бы ни метался в духовных поисках человек, здесь он не может не ощутить отсутствия в них безусловной ценности. В предлагаемом развороте мысли видно маркузианское (хотя никакого Г. Маркузе П.А. Флоренский знать еще не мог) описание «одномерного человека». Но мы-то – вместе с П.А. Флоренским – рассматриваем «богоданную» человеческую личность, возвышая ее до уровня великого мученика за свои убеждения. Ясно, что «массовый индивид» – отнюдь не личность, но будем нести надежду на его возрождение.

Эксцентричность позиции, утверждает П.А. Флоренский, сообщает духовному выбору культурно-исторические средства реализации выбора. Если творит человек себе кумира, то ему необходим и обряд служения. Если человек избирает Бога, то наличная культура предлагает ему средства связи с Абсолютом, реализуемые в конкретной церковности. Легко возразить на брошенную филиппику мэтра: а что если человек не творит себе кумира и не нуждается в связи с Абсолютом. Он что тогда – не достоин звания человека? Следует осторожнее обходиться с подобными утверждениями, даже если они звучат из уст такого святого человека, каким был священник П.А. Флоренский.

П.А. Флоренский, подводя к завершению свои установки об идеальной и реальной личности, делающие эксцентричной мировоззренческую позицию личности, с утверждением «софийности» первозданного человека и человека, духовно преображенного, понимание зла и греха как «беззакония», заключа-

ет: они – рассматриваемые установки – являются собственно человеческим, антропологическим обоснованием необходимости апокатастасиса. Рассмотрение природы человека как факта тварного бытия приводит к мысли об онтологической возможности апокатастасиса. Рассмотрение человека как духовного существа «пред Богом» приводит к мысли о необходимости апокатастасиса для духовной жизни человека. Выше, показывая внерелигиозный, но глубоко вероисповедный характер апокатастасиса, мы отмечали антиномизм внутреннего мира П.А. Флоренского, и здесь приходится это повторить.

То эмпирическое, отмечает П.А. Флоренский, что есть в человеке, должно быть просветлено и одухотворено, а что не поддается этому, то должно быть отсечено. На самом же деле, как нам представляется, не поддающееся одухотворению должно быть втянуто в личностно воспроизводимую андрагогизацию и доведено до просветленного совершенства. Человек не должен утрачивать компоненты эмпирического «Я» как части личностного самовыражения; и если они – эти компоненты – воспроизводят традиционные ценности, следует направлять их на службу постоянно возобновляющемуся андрагогизму.

И далее после высказанных замечаний мы в основном согласны с отцом Павлом, утверждающим: апокатастасис есть изменение плоти, души и духа. Апокатастасис есть изменение, просветление, одухотворение плоти. Это не есть умерщвление плоти, то есть забвение, изгнание из сознания тела и жизнь только духом. Это не есть сублимация, то есть перевод энергии низшего уровня на более высокий, энергии тела на энергию духа. Это не есть «индульгирование», то есть дискурсивно-эмоциональное оправдание телесной данности. У П.А. Флоренского результат просветления плоти описывается так: «Одухотворенный подвижник как бы воспаряет над естеством. Он – во всем иной, он – инок. Самое иночество есть не что иное, как духовность, и духовность не может быть иночеством. Уходя от мирской жизни, инок предается жизни мировой» [227.- С.274].

Путь к апокатастасису лежит через очищение и переустройство души и духа – это переориентация сознания с горизонтального на вертикальное, познание как манифестация смыслов, снятие противоположности внутреннего и внешнего, ноуменального и феноменального, максимально полное усвоение ценностного содержания христианского вероучения. Это организация духа на основе живого и постоянного богообщения, достигнутого верой.

Апокатастасис есть гармонизация жизни плоти, души, духа. Так, П.А. Флоренский пишет: «Духоносная личность прекрасна – и прекрасна дважды. Она прекрасна объективно, как предмет созерцания для окружающих; она прекрасна и субъективно, как средоточие нового, очищенного созерцания окружающего. Во святом открыта нам для созерцания прекрасная, первозданная тварь; для созерцания святого обнажается от своего растления первозданная тварь: церковность есть красота новой жизни в Безусловной Красоте, – в Духе Святом» [227.- С.274].

Именно для этой цели он и рассматривает онтологическую возможность апокатастасиса и его человеческую необходимость, показывает апокатастасис как процесс преобразования всего человеческого существа.

Итак, подводя итог вышесказанному необходимо выделить следующее.

Обосновав положение о том, что единство и взаимосвязь глобального и локального выступает как диалектика универсального и уникально-самобытного, мы показали, что процесс глокализации есть способ развертывания планетарной жизнедеятельности человека, а также то, что культуросцивилизационными основаниями и инвариантами трансляции относительно устойчивого развития общественных систем являются великие парадигмы видения как фундаментальные носители глокальной духовности, воплотившиеся в творчестве народа и его представления о знании. Это знание – всецелое и всецелого. Великие парадигмы видения представлены возможными «перспективами видения» и «матрицей времени». Нами раскрыто содержание понятия теoантропокоsmизма П.А.Флоренского в контексте его учения, как своеобразной религиозно-философской интерпретации православия – доминантной формы религиозной духовности, реализующей себя в образах, представлениях и идеях, сформировавшихся на протяжении многовековой истории России.

Антропология П.А. Флоренского и есть обоснование возможности и необходимости апокатастасиса. Апокатастасис есть качественное преобразование человека, духа, души и тела на пути теосиса. Апокатастасис – перспектива развития человека, образцы этого развития представлены в свято-сти. Антропология Флоренского – это не только учение о человеке, но и научение человека самотрансцендированию, одухотворению или свертыванию эмпирического и возрастанию идеального в личности.

Русская философия XX века дала немало выдающихся мыслителей. Однако на общем фоне высокого потенциала русской мысли Серебряного века особое место занимает П. А. Флоренский (1882-1937) – философ, глубочайший психолог, богослов и математик, искусствовед и химик, поэт и технолог, инженер и историк, филолог-полиглот и знаток моды и т. д. В нем особенно ярко воплотилась исконная черта русских философов – утверждать себя через явления жизни, через дела. П. А. Флоренского сравнивали с Б. Паскалем, называли Леонардо да Винчи XX века, подчеркивая тем самым общечеловеческую ценность его творчества.

Сделаем выводы по второму разделу настоящей главы. Они связаны с тем, как – в соответствии с рассмотренной в первом разделе этой главы человеческой духовностью – складывается научная методология, неизбежно приводящая и к диалектико-материалистическому выявлению (фокусом синтеза глобальных и локальных жизненных позиций) глокальной реальности, и к тому, что позволяет видеть в ней либо аналог, либо подлинно претворенный и точно (регионально) воспроизведенный – по В.И. Вернадскому – массив ноосферы. Эти выводы – следующие:

– за основу рассмотрения глокально-ноосферной тематики взята философия всеединства Вл. Соловьева в ее развитии, осуществленном выдающимся мыслителем и ученым XX в. П.А. Флоренским;

– будучи религиозно настроенным человеком, П.А. Флоренский, однако, в сфере научной деятельности отодвигает религиозную составляющую своей духовности на задний план, предпочитая ей научный подход как способ раскрытия земных реалий; это позволяет рассматривать философию П.А. Флоренского в качестве определенно выраженной разновидности деизма;

– в рамках деизма Бог у П.А. Флоренского как воплощение всеобщего начала может служить выражением глобально воспроизводимых предметных реалий; региональный компонент, связанный с раскрытием общественных отношений, ученый рассматривает как претворение того, что в данной работе увязано с содержанием локального;

– в русле идей В.И. Вернадского о ноосфере (у П.А. Флоренского в определенной мере ей соответствует пневмосфера) П.А. Флоренский предоставляет возможность нашим современникам рассматривать ее содержание как глокально выраженную объектную данность;

– соотносительность философии П.А. Флоренского с деизмом позволяет сегодня видеть в раскрываемой этим религиозным мыслителем божественной первосущности воплощение высших, насыщенных содержанием всеобщего и объективных по своему претворению ценностей;

– воспроизводя традиции философии всеединства, П.А. Флоренский в то же время, будучи выразителем – в духе идей Н.Ф. Федорова и В.И. Вернадского – русского космизма, содействовал тому, что эта как бы боковая ветвь его натурфилософского наследия, преодолевая «деистическое поветрие», содействовала переводу идеалистически воспроизводимой философии всеединства в такое ее направление, которое, скрепляясь принципами материалистической диалектики, обретает общественно значимый статус в наши дни;

– опираясь на рассмотренные идеи П.А. Флоренского как на удачный вариант «глокального» философствования, следует признать за глокализацией возможность ее развертывания до уровня планетарно воспроизводимой жизнедеятельности.

Выводы по второй главе, выражая, в основном, практическую направленность исследования, сводятся к следующему:

1. Показано, что глокализация как выражение синтеза глобальных и локальных жизненных установок делает первые шаги по пути своего самоутверждения;

2. Раскрыто положение о том, что в современных условиях глокализация преимущественно носит духовно-практическую направленность; это значит, что собственно предметное применение достижений глокализации – дело обозримого будущего;

3. Глокализация, выступая способом раскрытия возможностей ноосферы, в то же время является выражением практики ноосферного строительства; это свидетельствует о том, что последнее вполне укладывается в

границы планеты Земля – с необходимостью доведения до совершенства ее экологического реноме;

4. Глокализация, будучи важным практическим компонентом ноосферы, обретает значимый аксиологический статус: фактом своего срединного – между глобальным и локальным – положения предостерегает социум от крайностей в осуществлении нарабатываемой толерантности;

5. Не отменяя глобального и локального, феномен глокального настраивает коллективное и индивидуальное сознание на воплощение свободы как выражения усилий человечества по сохранению им земной жизни – высшей вселенской ценности;

6. Духовная составляющая глокализации обеспечивает – и это объяснимо ее вовлеченностью в ноосферное строительство (которое невозможно вне достижения планетарного социоравенства) – единство различных, порою мировоззренчески далеко отстоящих друг от друга социальных групп: настраивает их на общую – в интересах дела – социально-классовую практику;

7. Глокализация, претворяя ноосферное строительство, тем самым совершенствует социальную форму движения материи; это заключается в том, что глокально организуемое сообщество укрепляет традиции семьи как ячейки общества, придает семейным связям ноосферное звучание.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В заключении следует подчеркнуть: интенсивно – под влиянием НТР – меняющиеся общественные отношения заставляют по-иному взглянуть на характер связи социума (а также отдельного индивида) и окружающей среды. Теперь эти связи как выражение субъектно-объектных отношений плавно переливаются в отношения субъектно-субъектные. Это свидетельствует о том, что между человеком и средой выстраивается паритет, и среда в свойственной ей манере (определяемой той или иной экологической нишей) затверждается равноправным – применительно к коллективу – собеседником.

Мы ощущаем всю хрупкость среды обитания, и ойкумена с трудом выдерживает семимиллиардное наше присутствие. Человечеству необходимо преодолеть устрашающе динамонеровесные негативы глобализации. С этой целью налаживается научно-методологическая разработка как локальных, так и глобальных проблем современности. Это позволит, детально прояснив среду обитания, найти возможности более компактного проживания людей в нашем, постоянно – ввиду увеличения численности населения – свертывающемся мире. Ведущееся сегодня культурное строительство позволит преодолеть нависающую над каждым из нас непредсказуемую социоприродную лабильность. Вскрывая диалектику глобального и локального, мы начинаем осознавать возможные выходы из той «пограничной» ситуации, которая предстает отмечаемым всесветным динамонеровесом.

Рассматриваемая нами диалектика глобального и локального воспроизводима в условиях интенсифицирующихся общественных отношений, когда крайности – в данном случае это противостояние локального и глобального – должны ступшеываться в интересах «золотой середины». Воплощением ее в данном случае становится подробно раскрываемое настоящим текстом глокальное как вполне определенное синтетическое образование. Оно включает в себя беспредельность глобального, но – выразимся так – в локальной упаковке. Отсюда глокальное – это не просто синтез глобального и локального. Содержание глокального тесно связано с живой жизнью в ее материальном и духовном преломлении. Синтезируя глобальное и локальное, глокальное – показано в тексте – выстраивает иную, чем было прежде, живую жизнь. Глокальное в его опредмеченной претворенности – это ноосферная составляющая материального мира. В этой же связи глокальная духовность имеет направленность, соответствуя которой она формирует картину методологической реальности в целях конструктивного – теоретико-познавательного – раскрытия становления того нового по результатам синтеза глобального и локального, результат чего запечатлевается ноосферной реальностью.

Выступая, по В.И. Вернадскому, геологической эрой, ноосфера в то же время преисполнена духовностью, не присущей прежде «окутывавшим» Землю геологическим реалиям. В используемом нами дискурсе глокальное в качестве материального (а не духовного) образования представляет собою не что иное как результат культурно-цивилизационной обработки естественной

природы. Предлагаемое истолкование глокальной реальности соответствует материалистическим представлениям о мире, частью которого она и выступает. Вместе с тем следует отметить, что превалирующим началом в глокализуемой материальной сфере является вторая – искусственная – природа. И если это так (а это именно так), то следует признать, что духовная составляющая глокальной реальности как воплощенная мысль о предмете этой мысли образует с ним тождественно претворенное единство. (Это, однако, не постмодернистское единство, о котором было сказано выше, поскольку «клиповое мышление» постмодернизма просто-напросто виртуализирует указанное единство.) Аналог такого соотношения мысли и ее предмета мы находим в мифотворчестве, обусловленным доисторической эпохой. Но нужно иметь в виду, что осуществляющееся вхождение человечества в ноосферу как в новую геологическую эру чем-то напоминает давнопрошедшие времена (когда, к примеру, первобытные люди, сотворяя неолитическую революцию, неизбежно поднимались на уровень цивилизационного обустройства социума) – за исключением того, что ноосферное сближение рации с воспроизводимой им предметностью осуществимо благодаря основательному духовному подъему его носителей. Действительно, первобытный миф – пока еще преддуховен, т. к., отмечает В.И. Ленин, первобытный человек не выделяет себя из природы. Поэтому он – доисторический предок – в отличие от нашего современника не оперирует рацией. Такое с ним случится в ходе цивилизационной «обкатки» социума.

Связав глокальное со складывающейся ноосферой, мы – полагаем – не ошибемся, соотнеся локальное с «явлением» регионализации, глобальное же – с пределами планетарно воспроизводимой ойкумены. Рассматриваемый подход расчищает избранное нами дискурсное рассмотрение предметно выраженной глокальной реальности. Кроме того предлагаемый подход позволяет вводить в аналитическую часть настоящего текста широкий духовный спектр; и здесь мы остановились на религиозном мыслителе П.А. Флоренском. Кроме того, что он был священнослужителем, П.А. Флоренский предстает великим ученым. Благодаря такому сочетанию казалось мало связанных между собою компонентов лично воспроизводимой духовности, пример П.А. Флоренского примечателен тем, что он (т. е. данный пример) позволяет содержание божественной первосущности как бы наглядно соотнести с «бесконечностью глобализации» и убедиться в том, что все срезы человеческой духовности охвачены действенной посюсторонностью – включая те из них, которые, как религия, имеют иллюзорно-компенсаторное наполнение.

Опираясь на вышесказанное резюмируем итоги предлагаемой монографии «Феномен духовной глокализации социума как способ действенного преодоления односторонностей глобалистики». Они заключаются в следующем:

1. Использование в настоящем исследовании феномена глокализации современного социума слова-оксюморона, введенного в широкий научный обиход в зарубежных публикациях одним из теоретиков культурной глобализации Р.Робертсоном, оказалось вполне плодотворным. Содержание и объем

таких понятий как «глобальность», «локальность», «глокальность»; «глобальное», «локальное», «глокальное»; «глобализация», «локализация», «глокализация» получили свое научное обоснование в данной работе и могут претендовать на статус категорий социально-философского профиля исследования;

2. Теоретико-методологическое осмысление феномена глокализации современного социума позволило раскрыть сущностный характер данного явления сквозь призму объективной диалектики глобального и локального и анализа оппозиционных понятий «глобальное» и «локальное». Противоречивое единство глобального и локального в границах реальной действительности является объективным источником развития современного социума. Глокальность в данном случае выступает специфическим способом воспроизведения современной жизни, средством самовыражения и саморазвертывания ноосферно обрисовываемой системы общественных отношений.

3. Являясь ноосферно обеспечиваемой, глокальность, приоткрывая будущее (это связано с тем, что ноосферное состояние ойкумены в современных условиях преимущественно определяется целеполаганием), выстраивает систему общественно воспроизводимых ценностей, покоящихся на толерантно воздвигнутом пьедестале. Значит, под влиянием глокализации мир устремляется к осуществлению социального равенства и свободного волеизъявления с учетом ясно предвидимых перспектив (одним из аспектов которых должен явиться факт диалектического преодоления классового существования общества и элиминации различных форм отчуждения как применительно к отдельно взятому индивиду, так применительно и к социуму в целом);

4. Авторами предложена концепция глокально реализуемой духовности и ее эвристические возможности. Так как духовность социума охватывает философски насыщенную сферу жизни социального субъекта в его диахронически-синхроническом проявлении, то процесс трансляции и самотрансцендирования, отражающий диалектику социодуховного развития человека и общества, по своей сути перманентен;

5. Ключевым понятием концепции является, предложенная авторами новая категория социальной философии – «глокальная духовность», введенная для объяснения духовной деятельности социального субъекта, которая обеспечивает идеальную сторону развития концептуальной реальности (научной, религиозной, философской);

6. Данная работа, с одной стороны, дает возможность познакомить российскую философскую, религиозную и научную общественность с проблемным полем, обозначенным как «феномен глокализации социума», а с другой – в глобально-рефлексируемом сообществе появляется возможность узнать о новом локально реализуемом проекте социального исследования;

7. В авторском исполнении проанализировано одно из актуальных – «глокальное» – направлений научных исследований современных широко-масштабных процессов, обладающих действенным спектром возможностей для творческой деятельности специалистов как в области материалистиче-

ской диалектики, социальной философии, так и в сфере культурологии, социологии, религиоведения, политологии, экономики;

8. Глобальное направление научных исследований ярко высвечивает гуманитарную нишу в оформлении постнеклассической научной картины мира (ПНКМ) – «постнеклассики». Становление ее позволит наработать научную методологию, преодолевающую смущающий современное познание «провал в объяснении» (он заключается в том, что естественнонаучный и гуманитарный уровни познания всё еще пребывают в разных теоретико-познавательных плоскостях; однако указанные плоскости должны быть сведены в единое гносеологическое поле).

## БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Абрамов Ю.Ф. Регион: научное понятие и реальность / Ю.Ф.Абрамов, О.В.Бондаренко, А.Н.Лапшин, В.В.Мантатов. – Иркутск: ИГУ, 1999.
2. Автономова Н. С. Возвращаясь к азам // Вопросы философии. – 1993. -№3.-С. 17-22.
3. Актуальные вопросы глобализации: «круглый стол» МЭ и МО // МЭ и МО. – 1999. – № 5. – С. 41-52.
4. Акулинин В.Н. Философия всеединства: от В.С. Соловьева к П.А. Флоренскому. – Новосибирск, 1990.
5. Антоний Великий. Несколько слов о жизни и писаниях святого Антония Великого. Наставления св. Антония Великого // Добротолюбие. Т. 1. М., 1895.
6. Арон Р. Избранное: измерения исторического сознания. – М.: Российская политическая академия. 2004. – 528с.
7. Арсеньев Н. Духовные силы в жизни русского народа / Н.Арсеньев // Православие: pro et contra.- СПб.: РХГИ, 2001.- С. 416-425.
8. Бабаева К. Б. «Философия культа» священника Павла Флоренского: опыт антиномического толкования //Философские науки. – 2005. №2, С.106-125.
9. Бауман З. Индивидуализированное общество / пер. с англ, под ред. Л. Иноземцева. – М.: Изд-во "Логос", 2002.
10. Бауман З. Философия и постмодернистская социология // Вопросы философии. – 1993. – № 3. – С. 46-61.
11. Бек У. Что такое глобализация? / пер. с нем. А. Григорьева и В. Седельника; общ. ред. и посл. А. Филиппова. – М.: Прогресс-Традиция, 2001.-304 с.
12. Белый А. Символизм как миропонимание. М., 1994.
13. Бердяев Н. А. Смысл истории. – М.: Мысль, 1990. – 175 с.
14. Библер В. С. Культура. Диалог культур. (Опыт определения) // Вопросы философии. – 1989. – № 6. – С. 31-42.
15. Бонецкая Н. К.- П. Флоренский: русское гётеанство.//Вопросы философии. – 2003. № 8. С. 97-116.
16. Бонецкая Н.К. «Магичность слова» и «Имяславие как философская предпосылка» П.А. Флоренского // Studia slavica. Academia Kiado. Budapest. Т. 34.
17. Бродель Ф. Время мира. Материальная цивилизация, экономика и капитализм, XV-XVIII вв. / Ф. Бродель; перевод с фр. Л. Е. Кубеля, вступ ст. и ред. А. Н. Афанасьева. – М.: Прогресс, 1992. – Т. 3. – 679 с.
18. Бродель Ф. Материальная цивилизация, экономика и капитализм. XV-XVIII вв. / Ф. Бродель; перевод с фр. Л. Е. Кубеля, ред. А. Н. Афанасьева. – М.: Прогресс, 1988. – Т. 2. – 632 с.
19. Булатович А. Моя борьба с имяборцами на Святой горе Афон, Б.м., б.г.

20. Булгаков С.Н. Свет Невечерний: Созерцания и умозрения. М., 1994.
21. Булгаков С.Н. Православие. Очерки учения Православной Церкви. М., 1991.
22. Булгаков С.Н. Философия хозяйства. М., 1990.
23. Валянский С. И., Калужный Д. В. Третий путь цивилизации, или Спасет ли Россия мир? – М.: Эксмо, 2002. – 480 с.
24. Василенко И. А. Политический консенсус в гуманитарном диалоге культур // Вопросы философии. – 1996. – № 8. – С. 42-53.
25. Васильев Л. С. История Востока: в 2 т. Учебник по специальности «История» / Л. С. Васильев. – 3-е изд., испр. и доп. – М.: Высшая школа, 2003. – Т. 2. – 568 с.
26. Васильев Л. С. История Востока: в 2 т. Учебник по специальности «История» / Л. С. Васильев. – 3-е изд., испр. и доп. – М.: Высшая школа, 2003. – Т. 1. – 512 с.
27. Век глобализации. Исследования современных глобальных процессов. – 2008. № 1. – 192 с.
28. Вернадский В. И. Биосфера и ноосфера / предисловие Р. К. Баландина. – М.: Айрис-пресс, 2004. – 576 с.
29. Вернадский В.В. Научная мысль как планетарное явление //В.В. Вернадский. Философские мысли натуралиста. М., 1977.
30. Вернадский В.В. О ноосфере //В.В.Вернадский. Философские мысли натуралиста. М., 1977.
31. Вернадский В.И. Размышления натуралиста. Кн. П. М., 1977. С.244.
32. Визгин В. П. Христианский платонизм как экзистенциальный опыт (П. А. Флоренский) //Философские науки.- 2007. №1.- С. 45-60.
33. Волков С. Флоренский // Наука и религия. 1989. № 9.
34. Виппер Р.Ю. Рим и раннее христианство / Р.Ю.Виппер. – М.: Изд-во АН СССР, 1954. – 268 с.
35. Волкова И. Н., Приваловская Г. А. Экоцикл: глобальное и локальное в устойчивом равновесии природы // Глобальное сообщество: Картография современного мира / рук. проекта, сост. и отв. ред. А. И. Неклесса; ред. совет: А. И. Неклесса и др. – М.: Восточная литература, 2002. – С. 286-298.
36. Вороненков А.П. Культура разных миров / А.П.Вороненков: Воронежский гос. ун-т, 1985. -119с.
37. Воронкова Л.П. Мироззрение П.А. Флоренского // Вестник МГУ. Серия 7: Философия. М., 1989.
38. Всемирный доклад по культуре. 1998: Культура, творчество и рынок. -М.: Ладомир; ЮНЕСКО, 2001. – 488 с.
39. Вяземский Ю.П. Происхождение духовности / П.В.Симонов, П.М.Ершов, Ю.П.Вяземский.- М.: Наука, 1989.- 350 с.
40. Гвардини Р. Конец нового времени // Вопросы философии. – 1990. – № 4.
41. Герасимова И. А. Природа живого и чувственный опыт // Вопросы философии. – 1997. – № 8. – С. 123-134.

42. Гидденс Э. Устроение общества: очерк теории структуризации. – М.: Академический Проект, 2003. – 528 с.
43. Гирц К. Интерпретация культур / пер. с англ. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2004. – 560 с.
44. Глобализация и постсоветское общество. /«Аспекты – 2001»/. Научное издание. – М.: ООО Стови, 2001. – 224 с.
45. Глобализация: реальность, противоречия, перспективы: V ежегодная научно-практическая конференция, проведенная гуманитарным университетом (г. Екатеринбург) 15 мая 2002 г.: Тезисы докладов / редкол.: Л. А. Закс и др.: в 2 т. – Екатеринбург: Изд-во Гум. ун-та. – 2002. – т. 1. – Глобалистские и антиглобалистские тенденции в обществе и культуре России. Личность эпохи новых коммуникационных технологий и глобализации: социально-психологические проблемы. – 308 с.
46. Гордиенко А. А. Человек и природа: становление коэволюционного взаимодействия: автореф. дис. ... докт. филос. наук: 09. 00. 11 / А. А. Гордиенко; Новосибирский гос. ун-т. – Новосибирск, 2000. – 47 с.
47. Горелов А.С. – Наука и реальность в философии свящ. Павла Флоренского. //Философские науки.- 2007. №1.- С. 60-79.
48. Гранин Ю.Д. «Глобализация» или «вестернизация»? // Вопросы философии.- 2008.-№ 2.- С. 3-15.
49. Григорьева Т. П. Синергетика и Восток // Вопросы философии. – 1997. – №3.- С. 90-102.
50. Грушин Б. А. Массовое сознание: опыт определения и проблемы исследования. – М.: Политиздат, 1987. – 368 с.
51. Гудович И. С. О диалоге естественнонаучной и гуманитарной культуры // Культура взаимопонимания и взаимопонимание культур: коллективная монография: в 2 ч. / ред. Л. И. Гришаева, М. К. Попова. – Ч. 1. – Воронеж: Воронежский гос. ун-т, 2004. – С. 59-69.
52. Гумилев Л. Н. Этногенез и биосфера Земли. – М.: Айрис-пресс, 2004.- 560 с.
53. Гут Т. Павел Флоренский и Рудольф Штейнер (обнаружение ноумена в феноменах или идеи в действительности) // Вопросы философии.- 2002. №11.- С. 212-223.
54. Даллмар Ф. Глобальная этика: преодоление дихотомии «универсализм» – «партикуляризм» // Вопросы философии. – 2003. – № 3. – С. 13-29.
55. Данилевский Н. Я. Россия и Европа: Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к германо-романскому. – М.: Известия, 2003. – 607 с.
56. Девятко И. Ф. Модернизация, глобализация и институциональный; изоморфизм: к социологической теории глобального общества // Глобализация и постсоветское общество. /«Аспекты – 2001»/. Научное издание. – М.: ООО Стови, 2001. – С. 8-38.

57. Деррида Ж. Письмо японскому другу / Ж. Деррида; пер. А. В. Гараджи // Вопросы философии. – 1992. – № 4. – С. 53-57.
58. Дилегенский Г. Г. Глобализация в человеческом измерении // Материалы постоянно действующего междисциплинарного семинара Клуба ученых «Глобальный мир». – М: Изд. Дом «НОВЫЙ ВЕК», Инст-т микроэкономики. – Вып. 6. – 2002. – С. 4-27.
59. Дионисий Ареопагит. Божественные имена // Мистическое богословие. Киев, 1991.
60. Дионисий Ареопагит. О небесной иерархии. М., 1898.
61. Ерасов Б. С. Общие критерии дихотомного сопоставления социокультурных оснований Запада и Востока // Сравнительное изучение цивилизаций. Хрестоматия: учеб, пособие / сост., ред. и вступ. ст. Б. С. Ерасов – М.: Аспект Пресс, 1998. – С. 246-255.
62. Ермишин О. Т. – П. А. Флоренский и Ориген // Философские науки.- 2002. №12.- С. 74- 81.
63. Ермишин О. Т.- В поисках «русского мировоззрения» (П.А. Флоренский, В. Ф. Эрн, С. Л. Франк) //Философские науки.- 2004. №3.- С 96-105.
64. Ермишин О. Т.- Историко-философская концепция свящ. Павла Флоренского. //Философские науки.- 2003. №7.- С. 77-85.
65. Ермишин О.Т. «Лекции по античной философии» П. А. Флоренского // Вопросы философии.- 2003. №8.- С. 119-123.
66. Ермишин О.Т. Священник Павел Флоренский как историк античной философии. //Философские науки.- 2005. №6.- С. 90-98.
67. Завизион С. П. – Кандинский и Флоренский. Искусство как единство внешнего и внутреннего //Философские науки.- 2005. №1.- С. 74-93
68. Замошкин Ю. А. «Конец истории»: идеологизм и реализм // Вопросы философии.- 1990.-№3.- С. 148-155.
69. Замошкин Ю.А. Вызовы цивилизации и опыт США: история; психология, политика. – М.: Наука, 1991. – 308 с.
70. Зотов А.Ф. Новый тип глобальной цивилизации // Полит. исслед. – 1993.-№4.- С. 146-158.
71. Иванов В.В. О лингвистических исследованиях П.А. Флоренского // Вопросы языкознания. 1988.- № 6.
72. Иванов В.В. П.А. Флоренский и проблема языка // Механизмы культуры. М., 1990.
73. Иванов Вяч. И. Борозды и межи. Опыты эстетические и критические, М., 1916.
74. Иванов Д. В. Виртуализация общества. Версия 2.0. – СПб: Петербургское Востоковедение, 2002. – 224 с.
75. Измestьева Н.Н. Русская духовность как социально-философская проблема: Автореф.дисс...канд.филос.наук: 09.00.11/ Н.Н.Измestьева; Пермский гос.ун-т.- Пермь, 2005.- 23с.
76. Иларион. На горах Кавказа. Беседа двух старцев. Киев, 1912.

77. Ильин И.А. Путь духовного обновления / И.А.Ильин // Путь к очевидности.- М.: Изд-во Вагриус, 1998.- 355 с.
78. Иноземцев В. Л. Вестернизация как глобализация и «глобализация» как американизация // Вопросы философии. – 2004. – № 4. – С. 58-69.
79. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. СПб., 1894.
80. Ионов И. Н. Теория цивилизаций и эволюция научного знания // Общественные науки и современность. – 1997. – № 6. – С. 118-135.
81. Ионов Н. Н., Хачатурян В. М. Теория цивилизаций от античности до конца XIX в. – СПб: Алетейя, 2002. – 384 с.
82. Кантор К. М. Двойная спираль истории: историософия проектицизма. – т. 1: Общие проблемы. – М.: Языки славянской культуры, 2002.- 904с.
83. Кантор К. М. Дезинтеграционно-интеграционная спираль всемирной истории // Вопр. философии. – 1997. – № 3. – С. 31-47.
84. Катунина Н.С. Природа духовности человека (гносеологический аспект): Автореф.дисс... д-ра.филос.наук: 09.00.01/ Н.С.Катунина; Московский гос.ун-т сервиса.- М, 2005.- 38 с.
85. Киприан, (Керн), архимандрит. Антропология св. Григория Паламы. Париж, 1950.
86. Киселев Г. С. Постмодернизм и христианство // Вопросы философии. – 2001.- № 12.- С. 3-15.
87. Киселев С. Г. Основной инстинкт цивилизаций и геополитические вызовы России. – М.: Известия, 2002. – 368 с.
88. Клуб ученых «Глобальный мир». – М.: Изд. Дом «НОВЫЙ ВЕК», Инст-т микроэкономики. – Вып. 6. – 2002.
89. Князева Е. Н. Курдюмов С. П. Синергетика: начала нелинейного мышления // ОНС. – 1993.- № 2.- С.48.
90. Князева Е. Н., Курдюмов С. П. Антропный принцип в синергетике // Вопросы философии. – 1997. – № 3. – С. 62-79.
91. Князева Е. Н., Курдюмов С. П. Синергетика как новое мировидение: диалог с И. Пригожиным // Вопросы философии. – 1992. – № 12. – С. 3-28.
92. Ковалев А. М. Законы истории и облик современного мира: идеи, размышления, гипотезы. – М.: ЧеРо, 2003. – 401 с.
93. Ковалев А. М. Промышленная цивилизация и судьба России: идеи, размышления, гипотезы. – М.: ЧеРо, 2003. – 396 с.
94. Коллонтай В. М. О неолиберальной модели глобализации // МЭ и Мо. – 1999.- №10.- С. 3-13.
95. Корюхина И. Ю. Диалог культур как фактор социокультурной динамики в условиях глобализации: Автореф. дис. ... канд. филос. наук. – Иркутск, 2003. – 17 с.
96. Кравец С.Л. О красоте духовной // П.А. Флоренский: религиозно-нравственные воззрения. М., 1990.
97. Крымский С. Б. Контуры духовности: новые контексты идентификации //Вопросы философии. – 2003. -№ 3.- С. 21-28.

99. Крымский С.Б. Контуры духовности: Новые контексты идентификации / С.Б.Крымский // Вопросы философии.- 1992.- № 12.- С. 21-28.
100. Куайн У. Слово и объект / У. ван О.Куайн.- М.: Практикс, Логос, 2000.- 385 с.
101. Кузанский Н. О мире веры / Н.Кузанский // Вопросы философии.- 1992.- № 5 С. 29-53.
102. Кузин А.М. Духовное начало во Вселенной / А.М.Кузин // Вопросы философии.- 1998.- № 8.- С. 167-170.
103. Культура взаимопонимания и взаимопонимания культур: Коллективная монография: в 2 частях / Ред. Л. И. Гришаева, М. К. Попова. – ч. 1. – Воронеж, ВГУ.- 204.- С.59-69.
104. Курдюмов С. П. Основания синергетики / Е. Н. Князева, С. П. Курдюмов – СПб: Алетейя, 2002. – 416.
105. Курдюмов С. П. Синергетика и прогнозы будущего / С. П. Капица, С. П. Курдюмов, Г. Г. Малинецкий. – М.: Наука, 1997. – 285 с.
106. Кучевский В. Б. Социальная философия: общество и сферы жизнедеятельности. – М: МЗ Пресс, 2003. – 152 с.
107. Лапин Н. И. Кризисный социум в контексте социокультурных трансформаций // Мир Россия.- 2000. – № 3. – С. 3-47.
108. Лапшин А. Н. Регинология. Материалы для подготовки к занятиям. – Иркутск: Иркутский государственный университет, 2001.- 80 с.
109. Лебедев Л.Л. Тайны древних икон // Наука и религия. 1989. № 3.
110. Левада Ю. Христианство // Философская энциклопедия. Т. 5. – М., 1970.
111. Левашов В. К. Устойчивое развитие общества: парадигма, модели, стратегия. – М.: Academia, 2001. – 174 с.
112. Левченко А.В. Духовное возрождение России: социально-философский анализ: Автореф.дисс...канд.филос.наук: 09.00.11/ А.В.Левченко; Пермский гос. ун-т.- Пермь, 2002.- 22 с.
113. Лосский В.Н. Догматическое богословие // Мистическое богословие. Киев, 1992.
114. Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной церкви // Мистическое богословие. Киев, 1992.
115. Лосский Н.О. Религиозность русского народа / Н.О.Лосский // Православие: pro et contra.- СПб.: РХГИ, 2001.- С.- 434-450.
116. Макарий Египетский. Наставления о христианской жизни // Добротолюбие.- М, 1895.- Т. 1.
117. Макбрайд У. Глобализация и межкультурный диалог // Вопросы философии. – 2003. – № 1. – С. 80-87.
118. Малахов В.С. Русская духовность и немецкая ученость / В.С.Малахов // Вопросы философии.- 1993.- № 5.- С. 111-114.
119. Материалы постоянно действующего междисциплинарного семинара Клуба ученых «Глобальный мир». – М: Изд. Дом «НОВЫЙ ВЕК», Инст-т микроэкономики. – Вып. 6. – 2002. – С. 4-27.

120. Мережковский Д.С. Последний святой // Полн. собр. соч. Т. 13. М., 1914.
121. Минин П. Главные направления древнецерковной мистики // Мистическое богословие. Киев, 1992.
122. Митрохин Л. Н. Философия религии: новые перспективы // Вопросы философии.- 2003.- №8.- С. 18-36.
123. Михайлов Ф. Т. Культурология и теория образования: философская проблема их общего начала // Вопросы философии. – 1997. – № 2. – С. 19-28.
124. Моисеев Н. Н. Современный антропогенез и цивилизационные разломы. Эколого-политологический анализ // Вопросы философии. – 1995.- № 1.-С. 3-30.
125. Моисеев Н. Н. Судьба цивилизации. Путь разума. – М.: Языки русской культуры, 2000. – 224 с.
126. Моисеев Н. Н. Универсальный эволюционизм (Позиция и следствие) // Вопросы философии. – 1991. – № 3. – С. 3-28.
127. Моисеев Н. Н. Человек во Вселенной и на Земле // Вопросы философии. – 1990. – № 6. – С. 32-45.
128. Моисеев Н. Н. Человек и ноосфера. – М.: Мол. гвардия, 1990. – 311 с.
129. Лазарев В.В. Триады и троика в наследии Павла Флоренского // Вопросы философии. – 2008.- № 1.- С. 65-76.
130. Лосев А.Ф. История античной эстетики: Итоги тысячелетнего развития: В 2-х кн. Кн.2. – М.: Искусство, 1994.- 604 с.
131. Неклесса А. И. Глобальный град: творение и разрушение // Глобальное сообщество: Картография современного мира / рук. проекта, сост. и отв. ред. А.И. Неклесса; ред. совет: А.И. Неклесса и др. – М.: Восточная литература, 2002. – С. 227-256.
132. Неклесса А. И. Конец цивилизации, или конфликт истории // МЭ иМО. – 1999.- № 3.- С. 32-38.
133. Неклесса А. И. Реквием XX веку... // Глобальное сообщество: Картография современного мира / рук. проекта, сост. и отв. ред. А. И. Неклесса; ред. совет: А.И. Неклесса и др. – М.: Восточная литература, 2002. – С. 6-16.
134. Некрасов П.А. Московская философско-математическая школа и ее основатели. М., 1904.
135. Несмелов В.Н. Наука о человеке. Т. 1—2. Казань, 1905.
136. Нозов А. Основы древнецерковной антропологии. В 2-х т. Мадрид, 1965-1966.
137. Оленьев В. В., Федотов А. П. Глобалистика на пороге XXI века // Вопросы философии. – 2003. – № 4. – С. 18-30.
138. Ольшанский Д. В. Психология масс. – СПб: Питер, 2002. – 368 с.
139. Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс // Вопросы философии. – 1989. – №3.- С. 119-154.

140. 138. Палиевский П.В. Розанов и Флоренский // Литературная учеба. 1989, № 1.
141. 139. Панарин А. С. Искушение глобализмом / сер. Россия и мир: итоги XX века, альманах. – 2000. – № 1. – М.: Русский Национальный Фонд, 2000.-379с.
140. Панарин А.С. Православная цивилизация в глобальном мире.- М.: изд-во Эксмо, 2003.- 544 с.
141. Печей А. Человеческие качества / пер. с англ. О. В. Захаровой; под общ. ред. Д. М. Гвишиани.- М.: Прогресс, 1980.- С.82.
142. Письма Е. Г. Кагарова к П. А. Флоренскому // Вопросы философии. – 2000. №12.- С. 136-161.
143. Плесснер Г. Ступени органического и человек // Проблема человека в западной философии. М, 1988.
144. Покровский Н. Е. «Русский вопрос» и его современное социологическое звучание // Глобализация и постсоветское общество /«Аспекты – 2001» / Научное издание. – М.: ООО Стови, 2001. – С. 39-59.
145. Покровский Н. Е. Вифлеемские звезды «глобализации» // Социол. исслед. – 1995. – № 2.
146. Половинкин С.М. П.А. Флоренский: Логос против хаоса. М., 1989.
147. Померанц Г. С. Еще не вечер // МЭ и МО. -1995. – № 5. – С. 96-102.
148. Померанц Г. С. Культ этики или диалог культур? // Клуб ученых «Глобальный мир». Доклады 2000-2001 гг. – М., 2002. – С.23-49.
149. Порусов В. Н. – Павел Флоренский: символическая сущность антиномизма (окончание) //Философские науки.- 2006. №1, С. 43-59.
150. Порусов В. Н.- Павел Флоренский: символическая сущность антиномизма. //Философские науки.- 2005. №12, С. 17-25.
151. Постмодернизм и культура. Материалы «круглого стола» // Вопросы философии.-1993.-№ 3.-С. 3-16.
152. Православие: pro et contra: Осмысление роли Православия в судьбе России со стороны деятелей русской культуры и Церкви / Сост. В.Ф.Федоров. – СПб.: РХГИ, 2001.- 792 с.
153. Преодолевая барьеры: диалог между цивилизациями / под ред. С. П. Капицы; перевод с англ. Т. П. Вечериной. – М.: Логос, 2002. – 192 с.
154. Пригожин П. И. Переоткрытие времени // Вопросы философии. – № 8.-С.3-15.
155. Пригожин П. И. Философия нестабильности // Вопросы философии. - 1991.-№ 6.- С. 46-52.
156. Просвирнин И. О творческом пути священника Павла Флоренского // Журнал Московской патриархии. 1982. № 4.
157. Рашковский Е. Б. Социотехника, цивилизация, духовность: на путях к герменевтике демократии // МЭ и МО. – 1992. – № 1. – С. 41-54.
158. Резниченко А. И. Категория имени и опыты онтологии: Булгаков, Фроловский, Лосев // Вопросы философии. – 2004. № 8- С 134-144

159. Решетников В.А. Духовные основы современной политической культуры / В.А.Решетников.- Иркутск: Изд-во Иркут.ун-та, 1991.- 232 с.
160. Ринчинова А.Б. Метисированная духовность как основа межличностного взаимодействия: Автореф. дисс... канд.филос. наук: 09.00.01 / А.Б.Ринчинова. Иркутск.гос.ун-т.- Иркутск, 2003.- 19с.
161. Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2004. – 528 с.
162. Россия и Запад: взаимодействие культур. Материалы «круглого стола» // Вопросы философии. – 1992.- № 6.- С. 3-49.
163. Сайко Э. В. Современное глобальное сообщество в исторической эволюции // Глобальное сообщество: Картография современного мира / рук. проекта, сост. и отв. ред. А. И. Неклесса; ред. совет: А.И. Неклесса и др. – М.: Восточная литература, 2002. – С. 48-67.
164. Светлов П.Я, Идея Царства Божия в ее значении для христианского мирозозерцания. Сергиев Посад, 1905.
165. Свиридов И. Гносеология священника Павла Флоренского // Богословские труды. Юб. сб. МДА — 300 лет.- М., 1986.
166. Северникова Н.М. – П.А. Флоренский в единстве мира и человека (к выходу в свет первого издания книги «У водоразделов мысли (Черты конкретной метафизики)») //Философские науки.- 2005. № 1.- С. 74-93.
167. Северникова Н. М.- П. А. Флоренский о взаимосвязи понятий религия, искусство, личность (к выходу в свет первого издания книги «У водоразделов мысли (Черты конкретной метафизики)») //Философские науки.- 2004. №12.- С.70-88.
168. Седов Е. Информационно-энтропийные свойства социальных систем // ОНС.-1993.- № 5.
169. Селиванов Ю. Р. Текст как капитал // Вопросы философии. – 2004. – № 12.- С. 29-40.
170. Согомонов А. Ю. Глокальность (очерки социологии пространственного воображения) // Глобализация и постсоветское общество / «Аспекты – 2001» / Научное издание. – М.: ООО Стони, 2001. – С. 60-79.
171. Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал // Соч. в 2-х т. Т. 1. М., 1988.
172. Сорокин П. Основные положения концепции Н. Данилевского // Сравнительное изучение цивилизаций. Хрестоматия: учеб, пособие для студентов вузов / Сост., ред. и вступ. ст. Б.С. Ерасов. – М.: Аспект Пресс, 1998.- С.39-41.
173. Сорокин П. Общие принципы цивилизационной теории и ее 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.
174. Социальная философия: Словарь / Сост. и ред. В. Е. Кемеров, Т. Х. Керимов. – М. – Академический проект, 2003. – 560 с.

175. Сравнительное изучение цивилизаций. Хрестоматия: учеб, пособие для студентов вузов / Сост., ред. и вступ. ст. Б. С. Ерасов. – М.: Аспект Пресс, 1998.- С. 47-54.
176. Старцев Е.Н. Мировоззрение П.А.Флоренского как один из источников современного учения о глобализирующемся сознании (часть первая). Иркутск: ИГУ, 2006.- 98 с.
177. Старцев Е.Н. К вопросу об интегральной парадигме видения как предельной форме духовной свободы / В.В.Кардашевский, Е.Н.Старцев // Известия Иркутского государственного университета. Серия «Политология. Религиоведение».- Иркутск: Изд-во «Оттиск», 2007. Вып.1.- С. 243-248.
178. Степин В. С. Саморазвивающиеся системы и постнеклассическая рациональность // Вопросы философии. – 2003. – № 8.
179. Сыродеева А. А. Локальность как социокультурный феномен второй половины XX века // Вопросы философии. – 1994. – № 12. – С. 164-170.
180. Тихеев Ю. Б. П. А. Флоренский и А. Ф. Лосев: соотношение историко-философских позиций. //Философские науки.- 2005. №11, С. 58-72.
181. Тойнби А. Дж. Постижение истории: Сборник / пер. с англ. Е. Д. Жаркова. – М.: Айрис-пресс, 2004. – 640 с.
182. Толстоухов А. В. Глобальный социальный контекст и контуры экобудущего// Вопросы философии. – 2003. – № 8. – С. 49-65.
183. Толстых А. В. Грядущая культура: гримасы идентичности / Культура, культурология и образование. (Материалы «круглого стола») // Вопросы философии. – 1997. – № 2. – С. 5-8.
184. Тоффлер Э. Шок будущего / Э. Тоффлер; пер с англ. – М.: АСТ, 2003. – 557 с.
185. Троицкий С.В. Об именах Божиих и имябожниках. Спб., 1914.
186. Трубачев Андроник. Антроподицея священника Павла Флоренского // 187. Флоренский П.А. Соч. Т. 2. М., 1990.
187. Трубачев Андроник. Епископ Антоний (Флоренсов) — духовник священника Павла Флоренского // Журнал Московской патриархии. 1981. № 9.
188. Трубачев Андроник. Из истории создания книги «Столп и утверждение Истины» // Флоренский П.А. Соч. Т.1 (2). М., 1990.
189. Трубачев Андроник. Основные черты личности, жизнь и творчество свящ. П. Флоренского // Журнал Московской патриархии. 1982. № 4.
190. Трубачев Андроник. Священник Павел Флоренский – профессор Московской Духовной Академии // Богословские труды. Юб. сб. МДА 300 лет. М., 1986.
191. Трубецкой Е.Н. Свет Фаворский и преображение ума // Русская мысль, 1914.
192. Трубецкой Е.Л. Три очерка о русской иконе. М., 1991.
193. Уледов А.К. Духовное обновление общества / А.К.Уледов.- М.: Мысль, 1990.- 334 с.

194. Уткин А. И. Глобализация: процесс и осмысление. – М.: Логос, 2001. – 254 с.
195. Уткин А. И. Мировой порядок XXI века. – М.: Алгоритм, 2001. – 480 с.
196. Фалин В. М. Вступая в новый век (раздумья вслух) // Современная Европа.- 2001.-№ 1.- С. 21-31.
197. Федюкин В. П. Анализ оснований философского построения всемирной истории: автореф. дис. ... докт. филос. наук: 09.00.01 / В.П.Федюкин; Томский гос. ун-т. – Барнаул, 2000. -34 с.
198. Флоренский П. А. Из лекций по истории философии Нового времени // Философские науки. – 2007. №1.- С. 20-45.
199. Флоренский П. А. Первые шаги философии. Лекции 6 и 7. – // Философские науки.-2005. №1.- С. 51-74.
200. Флоренский П. А. Первые шаги философии. Лекции 8 и 9. // Философские науки.- 2005. №2.- С. 83-106.
201. Флоренский П. А. Первые шаги философии. Лекция 10 // Философские науки. – 2005. №3.- С. 74-87
202. Флоренский П.А. Сочинения Оригена как опыт метафизики // Философские науки.-2005. №6, 7, 8, 9, 10, 11.
203. Флоренский П.А. Введение в историю античной философии. // Философские науки.- 2003. №7.- С. 85-134.
204. Флоренский П.А. Введение в историю античной философии // Философские науки. – 2004. №1, 2,3,4,5.
205. Флоренский П.А. Письма из Соловков // Наше наследие. 1988. № 4.
206. Флоренский П.А. Философская антропология // Соч. Т. 2. М., 1990.
207. Флоренский П.А. Вступительное слово пред защитой на степень магистра книги «О Духовной Истине» // Флоренский П.А. Соч. Т. 1 (1). М., 1990.
208. Флоренский П.А. «К почести вышнего знания». Черты характера архимандрита Серапиона Машкина // Вопросы религии. Вып. 1. М., 1906.
209. Флоренский П.А. «Не восхищение непщева». К суждению о мистике // Богословский вестник. 1915. № 7.
210. Флоренский П.А. Вопросы религиозного самопознания. Сергиев Посад, 1907.
211. Флоренский П.А. Воспоминания. Ч. 1: Раннее детство // Лит. учеба. 1988. № 2; Ч. 2: Пристань и бульвар // Прометей. Т. 9. М., 1972; Ч. 3-4: Природа // Литературная Грузия. 1985. № 9-10; Лит. учеба, 1988. № 2; Ч. 5: Особенное // Лит. учеба. 1988. № 6; Ч. 6: Наука // Лит. учеба. 1988. № 6; Ч. 7: Обвал // Лит. учеба. 1988. № 6,
212. Флоренский П.А. Гомотипия в устройстве человеческого тела // Соч. Т. 1 (2). М., 1990.
213. Флоренский П.А. Детям моим. Воспоминания прошлых дней. Генеалогические исследования. Из соловецких писем. Завещание. М., 1992.

214. Флоренский П.А. Заметки о симпозиуме в Бергамо // Вопросы философии. 1988. № 10.
215. Флоренский П.А. Из богословского наследия // Богословские труды. Сб. 17. М., 1977.
216. Флоренский П.А. Имяславие как философская предпосылка // Соч. Т. 2. М., 1990.
217. Флоренский П.А. ИРСОКЯ благовещения с космической символикою // Соч. Т. 1(2). М., 1990.
218. Флоренский П.А. Макрокосм и микрокосм // Богословские труды. Сб. 24. М., 1983.
219. Флоренский П.А. Мнимости в геометрии. М., 1922.
220. Флоренский П.А. О типах возрастания // Богословский вестник. 1906. №7.
221. Флоренский П.А. Органопроекция // Декоративное искусство СССР. 1969. № 145/12.
222. Флоренский П.А. Первые шаги философии. Сергиев Посад, 1917.
223. Флоренский П.А. Письмо к епископу Федору (Поздევскому) Волоколамскому от 22.09.1918 г. // Богословские труды. Юб. сб. МДА – 300 лет. М., 1986.
224. Флоренский П.А. Православие / А.В.Ельчанинов, П.А.Флоренский // Православие: pro et contra .- СПб.: РХГИ, 2001.- С.137-160.
225. Флоренский П.А. Пределы гносеологии. Основная антиномия теории знания // Богословский вестник. 1913. № 1.
226. Флоренский П.А. У водоразделов мысли (черты конкретной метафизики) // Соч. Т.2. Ч.1. М., 1990. – 447 с.
227. Флоренский П.А. Столп и утверждение Истины. Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах // Соч. Т. 1 (1). М., 1990.- 490 с.
228. Флоренский П.А. Храмовое действо как синтез искусства. Сергиев Посад, 1922.
229. Флоренский П.А. Иконостас // Богословские труды. Сб. 9. М., 1972.
230. Флоренский П.А. Космологические антиномии Иммануила Канта // Богословский вестник. 1909. № 4.
231. Флоренский П.А., О литературе // Вопросы литературы. 1988. № 1.
232. Флоренский П.А. Магичность слова // Соч. Т. 2. М., 1990.
233. Флоренский П.А. Автореферат // Вопросы философии. 1988. № 12.
234. Флоренский П.А. Бирюзовое окружение Софии и символика голубого и синего цвета // Соч. Т. 1 (2). М., 1990.
235. Флоренский П.А. Антиномия языка // Соч. Т. 2. М., 1990.
236. Флоренский П.А. Антоний романа и Антоний предания. Сергиев Посад, 1917.
237. Формации или цивилизации: материалы «круглого стола» // Вопросы философии. – 1989. – № 10. – С. 34-59.
238. Фофанов В. П. Социальная философия: к новой исследовательской парадигме // Гуманитарные науки в Сибири. – 1997. – № 1.

239. Франк С.Л. Духовные основы общества: Сборник / С.Л.Франк. – М.: Республика, 1992. – 510 с.
240. Франк С.Л. Сочинения / С.Л.Франк. – М.: Изд-во «Правда», 1990. – 607 с.
241. Фукуяма Ф. Конец истории? // Вопросы философии. – 1990. – № 3. – С. 130-137.
242. Хабермас Ю. Модерн – незавершенный проект // Вопросы философии. -1992.- № 4.- С. 40-52.
243. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций? // Полис. – 1994. – № 1.
244. Хоружий С.С. Обретение конкретности // Флоренский П.А. Соч. Т. 2. М., 1990.
245. Хоружий С.С. О философии священника Павла Флоренского // Флоренский П.А. Соч. Т. 1(1). М., 1990.
246. Хоружий С. С. – Творчество Павла Флоренского в наши дни. // Вопросы философии. – 2001. №7, С. 170-176.
247. Чешков М. А. О видении глобализирующегося мира // МЭ и МО. – 1999.- № 6.- С. 46-54.
248. Шпенглер О. Закат Европы. – Р./ на Дону: Феникс, 1998. – 640 с.
249. Эйзенштадт Ш. Основы и структура цивилизационного устройства общества // Сравнительное изучение цивилизаций. Хрестоматия: учеб, пособие для студентов вузов / Б. С. Ерасов. – М.: Аспект Пресс, 1998.- С. 94-106.
250. Энциклопедический словарь / Изд. Ф.А. Брокгауз, И.А. Эфрон. Т. 65. С. 117.
251. Эрн В.Ф. Борьба за Логос // Соч. Т. 2. М., 1991.
252. Юркевич П.Д. Сердце и его значение в духовной жизни человека, по учению слова Божия // Юркевич П.Д. Философские произведения. М., 1990.
253. Яковенко И. Г. Глобальное сообщество и локальное сознание // Глобальное сообщество: Картография современного мира / рук. проекта, сост. и отв. ред. А. И. Неклесса; ред. совет:А. И. Неклесса и др. – М.: Восточная литература, 2002. – С. 203-209.
254. Яковец Ю. В. История цивилизаций: учеб, пособие для студентов вузов туманит, профиля / Ю. В. Яковец. – 2-е изд., перераб. и доп. – М.: Туманит, изд. центр ВЛАДОС, 1997. – 352 с.
255. Ясперс К. Смысл и назначение истории / перевод с нем. – 2-е изд. – М.: Республика, 1994. – 527 с.
256. Robertson, R. Interpreting Globality // Ed. by Robertson, R. Wold Realities and International Studies. – Glenside (Pa.): Pennsylvania Univ. Press, 1983.
257. Robertson, R. The Relativization of Societies: Modern Religion and Globalization. – Chicago: Scholars Press, 1985.
258. Robertson, R. Globalization: Social Theory and Global Culture.- London; Thousand Oaks (Ca.): Sage Publications, 1992.

Научное издание

Коноплёв Николай Сергеевич  
Лазебный Владимир Анатольевич  
Кардашевский Валерий Валентинович

**Феномен духовной глокализации социума  
как способ действенного преодоления  
односторонностей глобалистики  
Монография**

Издательство «Оттиск».  
Лицензия ЛР № 066064 от 10.08.1998.  
Подписано в печать 11.10.2016 г.  
Формат 60х90 1/16.  
Гарнитура Тип Таймс.

Отпечатано в типографии «Оттиск»  
Печать трафаретная. Бумага офсетная.  
Усл. печ. л. 7,0. Уч.-изд. л. 8,3.  
Тираж 100 экз. Заказ № 258.  
664025, г. Иркутск, ул. Пятой Армии, 26.  
Тел./факс: (3952) 34-32-34, 241-242.  
E-mail: ottisk@irmail.ru