

ПРОБЛЕМА «КУЛЬТУРНЫХ ГРАНИЦ» В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ: ЦЕННОСТНЫЙ АСПЕКТ

М.В. Силантьева

Проблема «границы», как уже не раз отмечалось, является одной из ключевых на сегодня философских проблем, если относиться к таковым «вечные вопросы бытия», рассуждения о смысле жизни и прочее. Она даёт о себе знать на всех уровнях общественной жизни, начиная от отечественных баталий по поводу ограничений претензий ЛГБТ-сообщества и зарубежных в связи с расширением его «прав» (проблема нравственной нормы как «границы допустимого» в сфере человеческих поступков) и заканчивая политологическими и правовыми поисками «нового формата» решения вопроса о «зонах проблемной государственности» (о наименее болезненном выходе из так называемого «кризиса Вестфальской системы» международных отношений с его тенденцией «перекройки» современной политической карты мира).

Здесь нельзя обойти вниманием до предела обострившуюся (особенно в связи с миграционными процессами) тему национально-культурной идентичности, требующей от индивидуумов и групп «вписаться» в те или иные границы социально-политического, социально-экономического, социально-психологического и других форматов. События, происходящие в связи с указанной темой в нашей стране, – впрочем, как и в Европе, – интенсивное и местами скорбное подтверждение ее актуальности. Неслучайно, как подчеркивает А.И. Подберёзкин, даже концепция национальной безопасности нашей страны оперирует сегодня уже не понятием «государства», а понятием «нации». Сдвиг идентификационных и самоидентификационных характеристик настолько повлиял на самосознание народов, что стандартные (ещё недавно) социальные интеграторы перестали действовать «в чистом виде», а требуемые «поправки» к ним настолько существенны, что «виртуальная» гра-

ница национальной безопасности, проходящая по социальным общностям, интегрированным в корпус государственных образований с инациональным доминированием, может оказаться по крайней мере не менее существенной, чем реальная государственная граница с полосатыми столбами и полосой отчуждения.

По виду абстрактная («что есть норма?», «где предел допустимого (возможного, желательного, требуемого)?»), проблема границы проявляется в весьма конкретных, буквально животрепещущих социально значимых контекстах. Для специалиста-международника приобщение к этим реалиям – результат не только развития общей эрудированности, но едва ли не базовая составляющая профессиональной компетентности: ведь вопрос о смысле, сущности и цели его активности предполагает уверенную ориентацию в границах, определяющих поле его деятельности. Именно проблема границы – одна из ключевых для этики, которой А.Ф. Шишкин посвятил свое научное творчество.

Помимо очевидного политического аспекта, проблема границ имеет явный ценностный аспект. Анализ последнего тем более интересен, что сегодня редкий представитель социально-го знания не упоминает аксиологию в качестве одной из базовых гуманитарных дисциплин и редкий практик – преподаватель, управленец, идеолог – не заявляет о необходимости «возвращения к национально-культурным ценностям» в образовательном пространстве и в поле социальной и коммуникативной культуры. При этом «повышение уровня жизни людей приводит к росту постматериальных ценностей самореализации, доверия, ответственности, заботы о людях и природе, а также ценности открытости изменениям. В то же время низкий уровень жизни ... коррелирует с доминирующей ролью носи-

телей консервативных материальных ценностей, выживания, сохранения и самоутверждения» (Мартыанов В.С.). Неоконсервативные ценности, таким образом, относят к социальным интеграторам обществ «периферийного капитализма»; ценности «позднего Модерна» приписывают развивающемуся социальному ядру глобализирующегося капитализма, резистивному по отношению к распаду существующих ценностных структур под давлением неолиберальных революций.

Между тем сама по себе аксиология, вопреки распространенному мнению, не является «последним рубежом», репрезентирующим некий глубочайший фундамент культуры как таковой и национальных культур в частности. Ценности рождаются в контексте определенного времени и места. Они производны от более глубоких «смысловых доминант», «духовной аксиоматики» – того, изучением чего с древнейших времён занимается философия и что всегда, существуя в конкретном временном контексте, тем не менее отсылает к вневременным «вечным ценностям». «Вечные ценности», в свою очередь, – это своего рода «сверхценности». Сами по себе они не привязаны к единственному национально-культурному формату и не несут своим последователям прямых «ценностных» (с точки зрения «реализации желаний») выгод – ни духовных, ни материальных, ни «постматериальных». Вместе с тем именно на этих глубинах следует искать источник смысловых ориентиров и, как следствие, конкретных ценностных ориентаций личности, способных маркировать аксиологические приоритеты сравнительно больших социальных групп. Таким образом, ценности имеют «два конца».

Один – укоренённый в абсолютно внепрагматической сфере духовной аксиоматики; второй – во внешней социально значимой сфере социо-психологических программ интегративного плана. «Аксиоматика» и ценностные ориентации, как таковые, настолько идентичны, насколько могут быть идентичны генотип и фенотип: одно без другого не существует, но уровни существования задают совершенно разные способы проявления, описания и динамики. Аксиоматические «сверхценности» проявляют себя в качестве «моральных абсолютов», специфическое понимание которых отличает классическую философскую этику от её современных социологизированных и прочих сциентизированных версий. По сути, речь идёт о том, что сами по себе «побочные продукты жизнедеятельности социума» (Клайв С. Льюис), которыми крайний сциентизм считает этические, эстетические и религиозные ценности, не есть истинное содержание этих ценностей, но, повторим, есть лишь их временная «оболочка». Дело в том, что сциентистский подход неразрывно связан с крайним релятивизмом и редукционизмом, что лишает ценности смысла, превращает их в разнovidность идеологием. Часть из них более-менее

умело маскируют «устремления властных элит», остальные «работают» без всякой маскировки, в режиме «прямого действия».

Конечно, вопрос о том, что такое «абсолюты» сами по себе, «вне» времени, не снимается за счёт противопоставления их тому, чем они не являются (а не являются они исключительно следствием социального движения самого по себе, то есть ценностями в прямом смысле). И задача, некогда поставленная перед философией Баденской школой неокантианства, – описывать «свободно висящие» ценности «как они есть» (в смысле: «значат», в том числе и вне контекста пространственно-временного существования), остаётся именно задачей, а не сборником готовых решений. Верно и то, что в определённом смысле такие «ценности-абсолюты» остаются «вещью в себе», проявляясь лишь через «аффицирование» (И. Кант) нашего ценностного сознания и никогда «не даваясь» ему иначе чем в виде феноменов («обычных» ценностей), то есть «метафор» своего самодовлеющего бытия.

С другой стороны, отказ от возможностей познать «мир абсолютов» прямым образом, с помощью научного знания, вовсе не означает признание полной капитуляции человека перед вопросом о том, что же лежит в основе временных ценностей. Существует «знание моралью», знание эстетическое и религиозное, каждое из которых особым образом осваивается с необходимостью считаться с, как минимум, регулятивным (а в конечном итоге, и конститутивным) присутствием в мире этих самых абсолютов. В своё время данный парадокс – реального существования «невидимого», опытно данный косвенным путём «через» нравственные ценности – прекрасно выразил Ф.М. Достоевский: «Если Бога нет, то все позволено». «Бог» здесь – Абсолют, непознаваемый прямо, «научно», но ведомый человеку в иных проявлениях его человеческой жизни; причём известный не как система абстракций, полным образом описывающая некое бесконечное единство, но как живое присутствие такого единства в личном опыте человеческого существа. Отличие экзистенциальных уровней ценностного сознания современного общества определяется границей, которая разделяет внешнее следование набору социально, духовно и психологически значимых лекал (внеморальное поведение как социальное подражание) и внутренне мотивированная необходимость делать свободный выбор, исходя из собственного «опыта границы» (собственно мораль всегда связана со свободой).

К слову, актуальность и дальнейшая актуализация темы аксиологии – показатель не только значимости, но и проблематичности данной сферы. И в самом деле, ценности не воспроизводятся в общественной жизни автоматически, без усилий самих людей. При этом «внешние» границы их воспроизводства – общественно значимая идеология и «внутренние» границы – личностно значимые психологические и мен-

тальные установки («ценностные ориентации») представляют собой своего рода комплексные программы, производимые и осуществляемые людьми. Но они имеют также, как заметил Г.В.Ф. Гегель (а за ним – К. Маркс), самостоятельную логику функционирования и развития, «порабощающую» на определённом этапе их «авторов» и «носителей» в силу неизбежности развёртывания логики «отчуждения».

Нельзя не согласиться с тем, что ценности, как таковые, – не «абсолюты», а именно ценности – рождаются, живут и умирают, трансформируются, – в том числе под влиянием социальных изменений; имеют, как отмечалось выше, объективную логику своего развития. Поэтому нельзя просто сбросить со счётов стремление сциентистики ориентированной науки «посчитать» и «просчитать» подобные изменения и их ценностные следствия. Правда, часто оказывается, что «измерять» можно не столько сами временные ценности, но и те ценностные лекала, к которым они сводятся в самом упрощённом, редуцированном виде («внешние» границы). Относительность подобных лекал, их зависимость от социального контекста и наиболее «простых» антропологически заданных потребностей очевидна; значительно сложнее установить их связь с «абсолютами», данными в виде «внутренних» границ ценностных ориентаций (к слову, тем жёстче декларируемых, чем дальше от «цивилизации» подобные лекала используются). В этом смысле мифологический синкретизм ныне существующих «традиционных культур» (так по соображениям политкорректности сегодня принято называть современную «живую архаику») – куда более регламентированная нормативная система, чем любое «цивилизованное сообщество».

Таким образом, нормативные границы (а именно о них идёт сейчас речь в связи с рассуждением о регулятивном характере ценностей и его проявлении в «ценностях–лекалах») современного человечества включают в себя, как минимум, два типа границ:

– первый – это граница–запрет, восходящая к иррациональным истокам запрета, как такового, и его роли в древних культурах (о ней, кстати, известно в наши дни довольно много). В философии подобный тип границы описывается как встреча тождественного и иного, причём в качестве иного, как принято подчеркивать, выступает сама граница, а не то, что «за» ней. Подобная граница связана с принципами строгости и очевидности. Она неизбежна в том смысле, что никакое нарушение её не отменяет ни при каких обстоятельствах; скорее, любое нарушение лишь подтверждает общеобязательность требования. Такая граница онтологична и абсолютна;

– второй тип границы – это «раздвижная» «разрешительная» граница, основанная на принципе относительности. Здесь отсутствует безусловное «нет», зато много условных «да». Плюрализм (гносеологический, политический, социальный и т.д.) и как крайность, как совре-

менный всеядный полицентризм «национально-культурных ценностных приоритетов» – прямое следствие подобной аксиологической установки. Полицентризм доводит релятивизм до абсурда, поскольку «относительно абсолютными» в этом случае признаются любые нормы любого «центра». Правда, самодостаточность полицентризма возможна лишь в виртуальном мире изоляционизма: везде, где «есть контакт» между культурами, предполагается совмещение «абсолютного» и «относительного». Поэтому «условно несоизмеримые» культуры в такой же степени оказываются «условно соизмеримыми». Их границы парадоксальным образом предстают как взаимно проницаемыми, оставаясь при этом все-таки границами, «держущими» целое культуры в его самобытности.

Более того, само установление собственных границ раскрывается и уточняется в культуре в большей степени через диалог с иной, отличной от неё культурой, чем через системную самопрезентацию и самоповтор. Последние могут проявлять себя как в репликации «культурно-кодовой генетической программы» внутри собственной территориально-языковой оболочки, а могут выстраиваться по принципу распространения в инокультурной среде («внешнего» – через властные рычаги и идеологические шоры; и «внутреннего» – путём относительно «мирного» встраивания в «чужие» культурные матрицы). Это неплохо иметь в виду в тех случаях, когда административно-идеологические институты стремятся к поддержанию ценностного каркаса социальной системы путём настойчивого воспроизводства и внедрения в сознание граждан мультиплицированных идеологических клише с применением инструментария СМК, образовательной системы и т.д.

Как говорится, «в набивку товар дешёв», и платой за настойчивое (если не сказать, навязчивое) тиражирование ценностных принципов при поддержке властного ресурса довольно скоро становится социально-психологическая идиосинкразия к данным ценностям и социальная инертность. А через определённое время – бунт против навязанных авторитетов, какими бы замечательными они ни были. Пример советской идеологии, некогда всевластной на территории СССР, заставляет задуматься о закономерностях «логики идеологического давления», осмысленной на материале близкого к нам XX в.

С другой стороны, как подчёркивает профессор А.В. Шестопал, общества без идеологии не бывает: там, где нравственные ценности объявляются необязательными, их место занимают более примитивные ценности: «быстрого гедонизма», безграничного потребления, «аморализма» и т.д.

Возможно ли рациональное сочетание личностно значимого аксиологического выбора и идеологической поддержки ценностей «нужного» формата со стороны власти (когда власть финансово и административно поддерживает

применение определённого набора инструментов в целях более-менее камуфлируемого манипулятивного давления на аксиологические приоритеты общества, от «промывания мозгов» до тактичного «отыскивания смыслов» в идеологически ориентированных фильмах)? Ответ на этот вопрос сегодня занимает умы не только ученых, занятых разработкой оптимальных сценариев социального развития, но также многочисленных практиков – политтехнологов, управленцев, законодателей... Как показывает история мировой культуры, обретение такого формата необходимо для выживания социального организма. В противном случае он обречён на деградацию или поглощение. Но верно и то, что, несмотря на системную «оптимизацию» (или «реорганизацию») ценностей «сверху», веер новых значений в этой области обязательно будет возникать. При всей «социальной опасности» данного явления, оно – источник социального творчества. Там, где общество стоит на позициях жесткого консерватизма, «модернизаторы» вытесняются; но в этом случае не приходится говорить ни о каких инновациях ни в какой области общественной жизни.

Очевидно, что образ жизни глобализирующегося сообщества сегодня не оставляет сегодня такой возможности – в каком-то смысле даже наиболее консервативные социальные системы обречены на обновление. Другое дело, что подобное обновление может, как показывает опыт «азиатских тигров», да и Китайской Народной Республики, сочетаться с гибким встраиванием «чужих» технологий в собственную социальную матрицу, для которой как раз аксиологическая «решётка» остаётся неизменной (по крайней мере, на базовом уровне и всегда – на уровне деклараций). Здесь мы имеем дело с внутренней миссией «мягкой силы», обращённой, прежде всего, на граждан своей страны, которые остаются гражданами своей страны, даже находясь на постоянном жительстве в других странах. Интерес, который представляют в этом смысле «старые» государства (а Китай, несмотря на все революционные образования, сохранил свою государственность как таковую, что очень важно в данном контексте), трудно переоценить. Перед нами – явно жизнеспособная цивилизационная модель, которая закрепляет ценности государственным «освящением», транслируя их везде, где присутствует «человеческий фактор», связанный с нативным государством. Как подчеркивает профессор М.А. Мунтян, вклад в человеческий капитал – самый дорогостоящий. Он не приносит немедленной прибыли. Но если его не делать, теряет смысл любой экономический капитал, да и остальные сферы жизни общества оказываются под вопросом.

Отметим, что в современном Китае «смена аксиологического формата» – с конфуцианского на маоистский, а затем – на синтез маоизма и конфуцианства (как это имеет место, например, в образовательном пространстве современных

китайских университетов) – не отменила, а законсервировала всевластие государства в области социальных отношений. Правда, было бы очень наивно полагать, что «мягкая сила» в данном случае является первоисточником всех стратегий и «организатором всех побед». Скорее, здесь она выражает (а местами прикрывает) «жесткую силу», поддержанную репрессивным аппаратом государства: в Китае, как известно, до сих пор существует смертная казнь за преступления, связанные, например, с коррупцией. При этом китайская философия уточняет терминологические находки американской политологии, подчёркивая, что «мягкая сила» на международной арене всегда лишь открывает дорогу для «жесткой»...

В науке со времён книги Джозефа Ная (2004) существует мнение, согласно которому такой тип «встраивания» инокультурных генов в сложившиеся культурные коды (и через их посредничество – в оформившиеся социальные программы), как «мягкая сила», является не только наиболее гуманным, но и наиболее «сильным» способом влияния на процессы трансформации по желаемым лекалам больших и малых социальных групп. А через них – и более крупных сообществ. Однако не будем забывать, что внутренний потенциал «мягкой силы» ограничен её, если можно так выразиться, аксиологическим самодовольством: культура предлагает себя в качестве образцовой (самой себе и другим), как бы замирая в своём собственном развитии в границах безусловного «нет» или условных «да».

В таком случае угрозой для сценария умеренного консерватизма вкупе с традиционализмом (включая апологетику «открытого общества», взятого за образец завершённого общественного развития) оказывается «зажатость в собственных границах». Прежде всего это отсутствие того потенциала, который культура набирает в столкновении с другими культурами, в сопротивлении им и, напротив, в предоставлении «всему ценному» из этих инокультур «места» в своём собственном культурном локусе. Ситуация похожа на судьбу ребёнка, которому отказывались делать прививки и общаться со сверстниками из-за их потенциальной «заразности», а потом погрузили в среду бурного общения в надежде на незыблемость собственного иммунитета. Либо, наоборот, как в случае с настойчивым тиражированием собственной цивилизационной модели в качестве «образцовой», «выпустили на простор» человека с активной микрофлорой, стремясь распространить его особенности на всех остальных.

Но иммунитет, как известно, формируется двумя путями. Во-первых, он наследуется от близкого окружения в качестве активной «совместимой» флоры и иммунного «багажа» матери, передаваемого с материнским молоком. Последний держится, как известно, до тех пор, пока имеет место грудное вскармливание. Здесь практически у всех народов существует

бесценный опыт обращения к истокам народной культуры. Во-вторых, огромное значение имеет наработанный самым организмом «багаж», формируемый из «ответов» на «вызовы» окружающей среды, в том числе и поддержанные медицинским путём, например вакцинацией, где располагается область науки с её прогностической функцией. Обратившись к предложенной аналогии, отметим, что изоляционизм слабо поддерживает первый способ иммунизации и совсем не развивает второй. Причём изоляционизм необязательно предполагает культурную изоляцию от контактов в прямом смысле слова – достаточно считать собственную культуру высшим достижением человечества или оказаться глухими к иным культурам с их достижениями и неудачами. В этом состоит дополнительная претензия к пониманию специфики той диффузности в преодолении границ, которой обладает «мягкая сила»: её потенциал размывают не только агрессивность политической риторики и постоянное скатывание дипломатии к жёстким формам давления; не только снижение популярности ведущих культурных «брендов» (например, таких, как русский балет или американская поп-культура).

Сюда же следует отнести непредсказуемость поведения самых «ценностных баз» (входящих наряду с дипломатией и культурой–искусством в определение «мягкой силы»): ценности, свя-

занные со своим смысловым источником – структуры хрупкие, и что произойдет с ними в случае «передавливания» с помощью активной эксплуатации идеолого-манипулятивных рычагов, плохо поддаётся точному расчёту. Можно лишь с уверенностью сказать, что под влиянием интенсификации идеологического давления и активного тиражирования (в том числе и в качестве средства продвижения своей позиции на международной арене) ценности способны резко дифференцироваться на своеобразные аксиологические суррогаты, эквивалентные симулякрам массовой культуры (такие ценности бессильны и в мягком, и в жёстком смысле), и на «узкий круг» живых фрагментов ценностных образований, до поры до времени сохраняющих способность и готовность «достраивать» себя до целого в рамках социально значимых тенденций социокультурной динамики. Верно и то, что за сравнительно небольшой в историческом масштабе срок такая способность может быть необратимо утрачена. И тогда никакие суррогаты не смогут помочь в должной мере восстановить требуемые ценностные базы на уровне, необходимом для поддержания не просто национального единства, но и государственной целостности.

Silantieva M.V. Problem of “Cultural borders” in modern world: a value perspective.