

РУССКИЙ КУЛЬТУРНЫЙ АРХЕТИП КАК ОСНОВАНИЕ РУССКОЙ МОДЕРНОСТИ

Н. С. ИЩЕНКО

Луганская государственная академия культуры и искусств

им. М. Матусовского,

г. Луганск, ЛНР

Аннотация. Объединение человечества в единое целое началось в эпоху Великих географических открытий на основе европейской культуры, которая предлагает другим народам в процессе межкультурного взаимодействия теорию и практику модерности как предмет коммуникации. Классическая теория модернизации, созданная в XIX веке, не подтвердилась практикой в XX–XXI вв. Пересмотр оснований теории модернизации происходит в теории множественных модерностей, согласно которой социокультурная динамика межкультурного взаимодействия с западной культурой определяется внутрикультурными характеристиками культуры-коммуникатора. В результате может возникнуть собственная версия модерности, сохраняющая культурные архетипы взаимодействующей культуры и позволяющая ей осуществлять собственные социокультурные стратегии в современном мире. В данной статье будут рассмотрены внутрикультурные основания русской модерности, а именно: культурный архетип святого царства и маргинализация культурной темы эсхатологических ожиданий в XVII веке.

Ключевые слова: модерность, теория множественных модерностей, межкультурное взаимодействие, русская культура, культурный архетип, культурная тема.

Процесс объединения человечества в единое целое рассматривается в теории глобализации, где переход от традиционного общества к обществу модерна является единственным средством включения социокультурной системы в единое глобальное пространство. Классическая теория модерности, созданная в XIX веке, предсказывала гомогенизацию всех обществ, усвоивших теорию и практику модерна по европейскому образцу, и создание единого глобального пространства для всего человечества. Однако социокультурная динамика незападных обществ XX–XXI вв не приводит к повсеместной унификации культуры и созданию современных обществ, что вынудило отказаться от

теории модерности в ее классическом варианте. Пересмотр оснований теории модерности происходит в теории множественных модерностей, которая избегает крайностей как теории линейного прогресса, так и теории замкнутых локальных цивилизаций, внешнеполужных друг другу в шпенглеровском смысле.

В начале XX века модернизация понималась как объективный процесс, реализуемый в серии широкомасштабных социальных преобразований, которые полностью перестраивают промышленную, образовательную и политическую сферу общества, приводя к индустриализации в производстве, всеобщему образованию в общественной жизни и демократическому

режиму в политике. В результате этих трансформаций возникает современный тип общества, который описывается в виде набора социетальных институтов: демократическая нация-государство, либеральная рыночная экономика, исследовательский университет. При этом подразумевалось, что модернизация автоматически ведет к одновременному освобождению и господству человека, и что современный тип общества представляет собой наиболее полное воплощение свободы и разума [2, с. 41].

В конце XX века стало очевидным, что ожидаемой гомогенизации культуры не происходит. Во многих культурных регионах экспансия западной культуры приводит не к ассимиляции других народов, а к усилению борьбы за культурную самобытность, к появлению натовистских движений, к усилению изоляционистских и фундаменталистских течений. Концептуализация этих процессов происходит в теориях дифференциации (Я. Н. Питерсе, С. Хантингтон), глокализации (Р. Робертсон), поляризации (Дж. Деланти) [6, с. 16]. Авторы новых теорий безуспешно пытаются найти общий принцип развития современности на планете. Представляется, что путь к решению проблемы лежит через анализ базовых предпосылок теории современности в ее классическом варианте.

В классической теории современности под одним названием описывались два принципиально разных процесса: процесс возникновения первых современных обществ в Западной Европе и процесс распространения современного типа общества в другие культуры [2, с. 41].

В XIX веке, когда сложилась классическая теория современности, го-

сподствовала теория линейного прогресса. Базовой аксиомой прогрессизма является представление о том, что все народы идут по одному пути развития, на котором европейцы продвинулись дальше остальных. Это значит, что этапы развития европейских обществ будут повторяться в любых других обществах независимо от их контакта с европейской культурой. Европеизация лишь ускоряет прогресс, но не меняет его сущности. Таким образом, специфика незападных обществ не является решающим фактором, регулирующим развитие социума, и не может принципиально изменить схему развития. Неудача глобализации как гомогенизации требует пересмотра именно этого краеугольного положения и приводит к выводу, что процесс усвоения европейского варианта современности отличается от процесса порождения современности в самой Европе, и эти отличия принципиальны.

Пересмотр классической теории современности проходит в рамках теории множественных современностей (Ш. Эйзенштадт, Й. Арнасон, М. Масловский), которая учитывает исторический контекст межкультурного взаимодействия и более чем трехвековой опыт попыток ассимиляции ценностей модерна в незападных культурах.

Теория множественных современностей исходит из того, что концепция современности как перехода от традиционного общества к современному не адекватна для описания социокультурной динамики современных обществ. История XX века показывает, что традиционность и современность не исключают друг друга, а могут сосуществовать в одной культуре. Традиции

присутствуют в современном обществе и являются одним из двигателей модернизации. Рассмотрим с этой точки зрения русскую модерность.

Началом русской модерности считается период преобразований Петра в конце XVII – начале XVIII вв. [16]. Некоторые исследователи относят начало формирования современной русской социокультуры к более раннему периоду, к середине XVII века [12, с. 33].

Культурный перелом, имевший место в XVII веке, отмечают многие исследователи [15, с. 9, 10]. Для современников это время резких перемен, динамизации повседневности, проблематизации культурных оснований. В XVII веке происходит трансформация русской культуры в парадигмальную [4, с. 209]. В эпоху парадигмы культурным ориентиром служит «та зона реальности, которую удалось подчинить идеальному самоосмыслению» [Там же, с. 212]. Парадигмальная культура требует постоянной манифестации и не может опереться на память, ведь память – это то, что существует, но не предьявлено.

Переход к парадигмальной культуре в XVII веке выразился в явлении раскола и петровских реформах. Петровские преобразования не отменили ни народной культуры, ни церкви, но они лишили данные сферы всеобщности [Там же, с. 215–216]. Выделение религиозности в отдельную сферу, которая не регулирует прямо другие сферы социокультуры, увеличило количество культурно-одобряемых вариантов поведения, что позволило России выработать собственную социокультурную стратегию в межкультурном взаимодей-

ствии с Европой и таким образом стало предпосылкой модернизации в России.

Для выявления внутрикультурных оснований русской модерности рассмотрим основные характеристики русской социокультуры того периода: культурный архетип святого Царства и культурную тему эсхатологических ожиданий.

Культурные архетипы суть архаические первообразы, символически представляющие человека, его место в мире и обществе, воплощающие ценностные ориентации, задающие образцы жизнедеятельности людей. Символический характер архетипа позволяет задавать множество вариантов реализации одного образа и поднимать статус индивидуального действия в рамках культуры до общезначимого, преодолевая и тем самым связывая разные уровни реальности [10].

В русской культуре интегрирующим является восходящий к языческим образам архетип святого царства, который в христианскую эпоху был переосмыслен как архетип странствующего царства [3]. Рассмотрим индивидуализации этого архетипа в разные культурные эпохи.

Дохристианская реализация архетипа святого царства основывается на индоевропейских культурных предпосылках. Вхождение восточных славян в христианскую культуру после крещения Руси проходило на фоне сильно развитой индоевропейской традиции святости и святой жизни, которая сохранилась как в славянской культуре, так и в русской. Характерно, что в первые же годы христианизации для концепции святости на Руси используется исконное славянское

слово, а не греческое заимствование, что говорит как о высоком уровне самосознания культуры, так и о важности связанного со святостью комплекса религиозных представлений [19, с. 441].

К индоевропейской языческой эпохе восходит представление о святой земле, которая населена святым народом, ведущим святую жизнь [19, с. 453, 454]. В мифологических образах этого ряда благо, богатство, процветание, расцвет являются определяющими и сочетаются с мудростью, знанием, силой, которые тоже расцветают в святых местах, на святой земле. Святая земля, святой сад или река, святое растение или человек отмечены бросающейся в глаза гармонией, особой красотой, соразмерностью, и на этом этапе еще не связываются с особым типом духовности, а характеризуются только неразрывной связью со святой землей.

Формирование русского типа святости, который включает отмеченность человека или явления не только природной, но и духовной гармонией, происходит уже в рамках христианской культуры, когда слово «святой» и его производные обретают новую сферу применения, но в то же время сохраняют свой исходный семантический принцип [19, с. 436].

В христианский период, в XI веке в Киевской Руси формируются три концепции, составляющие семантическое ядро понятия святости, сыгравшие в дальнейшем решающую роль в развитии русской культуры. Топоров определяет их следующим образом: единство в пространстве и в сфере власти; единство во времени и в духе; идеал поведения, определяемый ценностями, которые не от мира сего

[19, с. 438]. Все эти три аспекта объединяются в образе святого царства.

Архетип святого царства предполагает, что вся жизнь человека на земле и в обществе в принципе должна быть сакрализована, и это состояние может быть приближено в пространстве и времени, осуществлено здесь и сейчас [19, с. 9]. Таким образом реализуется христианское мировоззрение, прозревающее за конкретным эмпирическим бытием мистический слой, причастность к которому и делает земную жизнь реальной [8, с. 39, 40, цит. по 7, с. 35]. Святое царство не существует в эмпирической реальности, но должно осуществиться. Осуществить его могут сами люди путем постоянных усилий.

В начале XII века в связи с усвоением византийской культуры все более широкими слоями русского общества становится известна византийская концепция царской власти, сформулированная в VI веке Агапитом, о том, что естеством земным царь подобен всякому человеку, а властью подобен Богу [5, с. 531]. Византийская концепция власти была воспринята на Руси в русле уже существовавших дохристианских представлений о царе и царстве. В период Киевской Руси и Московского царства культурный архетип святого царства реализуется как царство православное. Сначала в русской культуре православным царством была Византия, а после падения Константинополя в 1453 году таким царством стала Россия [17, с. 11–12; 20, с. 103].

Социальная структура русского общества до начала реформ Петра регулировалась двумя основными принципами, каждый из которых действовал на протяжении столетий. Один из

этих принципов – служба царю. Все общество делилось на социальные группы, которые служат на военных или административных должностях, и на социальные группы, которые своим трудом обеспечивают материальную возможность осуществлять эту службу. Таким образом, все социальные группы служат – непосредственно или опосредованно [1, с. 273]. Второй принцип – наследственное землевладение, выразившееся в феодальной раздробленности домонгольского и домосковского периода. В этом случае социальная структура и характер взаимосвязи социальных групп не зависят от службы государю, а определяются наследственными правами феодала, причем место такого независимого от государя носителя власти может занимать как отдельный боярский род, осуществляющий вотчинное владение, так и структуры полисного типа, которые были реализованы например в Великом Новгороде.

Оба эти принципа могут дополнять друг друга в случае, когда наследственный феодал сам в той или иной форме находится на государственной службе, но могут и вступать в непримиримое противоречие. В итоге служилый принцип обеспечивает большую социальную мобильность социальных агентов и расширяет пространство возможных поведенческих стратегий, что немаловажно в кризисные эпохи. Выдвижение Московского княжества как центра консолидации государствообразующих сил в период татаро-монгольского ига произошло благодаря большей культурной и социальной привлекательности предложенной модели общественного устройства.

В рамках Московского царства эти две тенденции не были синте-

зированы или прочно примирены. Согласование этих тенденций было возможно в Московском царстве за счет того, что феодал служил царскому роду, а царский род Рюриковичей еще со времен Киевской Руси понимался как естественный хозяин земли русской, имеющий на это божественное право [9, с. 7; 21, с. 151].

Отсутствие законных наследников мужского пола у Ивана Грозного привело страну к катастрофе, так как государственная власть потеряла свое культурное обоснование. Невероятный успех Самозванца в период Смуты объяснялся тем, что законный наследник имел общекультурную легитимацию своей власти, которая не давалась всего лишь разумным правлением успешного монарха, каким был Борис Годунов. В течение следующих двух веков появлялись самозванцы, претендующие на престол по древнему праву, потому что Земской собор, избравший в цари Михаила Романова после Смуты, тоже не мог дать взыскиваемой сакральной легитимации. Поиски системообразующего принципа социального взаимодействия продолжались все это время, и Петр Первый сумел его сформулировать и реализовать. Это был принцип службы не государю, а государству, которому сам царь был первый слуга [4, с. 213]. Таким образом, начиная с реформ Петра, святое царство индивидуализируется как государство Российское.

Столкнувшись с экспансивной европейской культурой в Новое время, русская культура пересматривает некоторые свои предпосылки, сохраняя базовые константы и в новых условиях. В создаваемом военной силой и культурной экспансией глобальном

пространстве русский архетип ищет другие формы самопроявления, в связи с чем тема святого царства или странствующего царства получает новое осмысление.

Начиная с Киевской Руси и вплоть до раскола в народном сознании святое царство представлялось пространством реализации православных ценностей, потенциально объединяющем все народы земли в преддверии конца времен. Центральную роль в этой реализации святого Царства играет культурная тема эсхатологических ожиданий.

Культурная тема представляет собой устойчивую систему культурных черт, выражающую стереотип поведения, сложившийся в рамках данной культуры, и включает в себя механизм воспроизведения специфических для культуры характеристик. Культурная тема выделяет, объединяет и воспроизводит во времени свойственную данному обществу систему представлений о ключевых, важных для самоидентификации моментах, к которым относятся нерешенные проблемы общественной жизни, видение прошлого, общественные идеалы [13, с. 368].

Представление о конце света является одним из важнейших в христианской религии. Именно это представление распрямляет историю, позволяет уйти от цикличности мифологического времени, задает направление развития всего мира в целом. В рамках представления о конце света историческое время становится временем литургии, священнодействия, и таким образом история включается в сферу сакрального [18, с. 181]. История в этой концепции является Священной историей, то есть пред-

ставляет собой христианизацию всего мира и всех живущих в нем народов. Когда слово Христа будет проповедано всем без исключения народам (Мф. 24:14), тогда придет время конца света и Второго пришествия Христа, которое называется Парусия. Русь восприняла эсхатологические ожидания от Византии в процессе своего включения в священную историю после Крещения.

В русской культуре до раскола тема ожидания конца света связывала историю, религию и человека, определяла место России в историческом и религиозном развитии человечества, задавала эстетические нормы и типы социального взаимодействия во всех зонах социокультуры. В XVII веке происходит маргинализация этой культурной темы на фоне растущей секуляризации общества. Целостность культуры нарушается, выносятся в отдельные сферы политика, религия и искусство. Для обоснования такой трансформации в России XVII–XVIII вв. оказываются востребованными некоторые европейские философские системы и практики социального действия, которые выступают против авторитета церкви и рода, требуя от человека самостояния и самодостаточности.

Маргинализация эсхатологических ожиданий и как следствие нарушение целостности культуры имели место в период европейской культурной экспансии Нового времени и потому воспринимались извне, а затем и изнутри как начало европеизации России. Эта культурная трансформация действительно была началом модерности в том смысле, что русская культура в ходе этих процессов встраивалась в капиталистическую

мировую систему, однако нельзя рассматривать указанную трансформацию как этап перестройки русской культуры по образцу европейской и усвоения универсальных ценностей модерности. Русская культура сохраняет основные культурные константы своей структуры и вписывается в мировую систему, создавая свой вариант модерности на основе архетипа святого Царства.

Современные исследователи выделяют три культурных инварианта русской идентичности: духовность, державность, соборность. Духовность в русской культуре исторически реализуется в форме православной религии, державность в виде самодержавного государства, а соборность в виде целостности народной, государственной и общественной жизни [11]. Все три базовых компонента русской культурной идентичности синтезируются в образе святого царства, представляя собой секулярный вариант этого архетипа: индоевропейская и древнеславянская семантика святости актуализируется в православии; царство выступает как тип социального устройства общественной жизни, реализованный в державности как культурной константе русской социокультуры; соборность проявляется как целостность народной жизни, которая выражается в справедливости и правде, вариативных и одновременно нормативных для каждой конкретной индивидуализации царства.

После маргинализации темы эсхатологических ожиданий связь святого царства с сферой сакрального должна обосновываться вне эсхатологического контекста. Поиски такого обоснования составляют основной путь развития русской культуры в по-

следующие столетия. В ходе этого развития Россия понимается как потенциально европейская страна, затем как страна особого пути, русский народ представляется как народ-богоносец с особой миссией, в советское время Россия предстает первым на планете коммунистическим государством, которое должно распространить новые принципы на всю землю, в наши дни Россия – суверенная демократия, претендующая на роль одного из полюсов возможного многополярного мира. Во всех этих вариантах индивидуализируется архетип святого царства, который выполняет свои интегрирующие функции, обеспечивая трансмиссию культуры и сохранение культурной идентичности вплоть до наших дней, когда эти процессы идут в ситуации межкультурного взаимодействия с западной культурой, порождающего множественные модерности.

ЛИТЕРАТУРА

1. Анисимов Е. В. Петр Великий: личность и реформы. – СПб. : Питер, 2009. – 448 с.
2. Браславский Р. Г. Цивилизационная перспектива в социологическом анализе современных общества // Журнал социологии и социальной антропологии. – СПб. : Санкт-Петербургский государственный университет, Факультет социологии; Социологический институт Российской академии наук; Социологическое общество им. М.М. Ковалевского, 2012. – Т/ХV, № 6(65), Специальный выпуск. – С. 30–49.
3. Василенко И. А. Архетипические основы русской культуры и современная имиджевая политика Рос-

- сии [Электронный ресурс] // Перспективы: сетевое издание Центра исследований и аналитики Фонда исторической перспективы. – 2015. – Режим доступа: http://www.perspektivy.info/book/arkhetipicheskiye_osnovy_russkoj_kultury_i_sovremennaja_imidzhevaja_politika_rossii_2015-06-30.htm.
4. Виролайнен М. Н. Исторические метаморфозы русской словесности. – СПб. : Амфора. ТИД Амфора, 2007. – 495 с.
 5. Водов В. В. Замечания о значении титула «царь» применительно к русским князьям в эпоху до середины XV века // Из истории русской культуры. – Т. II; Кн. 1: Киевская и Московская Русь / Сост. А. Ф. Литвина, Б. А. Успенский. – М. : Языки славянской культуры, 2002. – С. 506–542.
 6. Дианова В. М. К построению теории межкультурного взаимодействия // Международные отношения и диалог культур / под ред. И. Д. Осипова, С. Н. Погодина. – СПб. : Изд-во Политехн. ун-та, 2011. – С. 11–19.
 7. Евлампиев И. И. История русской метафизики в XIX–XX веках. Русская философия в поисках абсолюта. Ч. I. – СПб. : Алетей, 2000. – 415 с.
 8. Зеньковский В. В. История русской философии. – Т. I. Ч. 1. – Л., 1991.
 9. Литвина А. Ф., Успенский Ф. Б. Выбор имени у русских князей в X–XVI вв. Династическая история сквозь призму антропонимики. – М. : Индрик, 2006. – 904 с.
 10. Любавин М. Н. Архетипическая матрица русской культуры [Электронный ресурс]: автореф. дис. ... канд. филос. наук: 24.00.01 / Любавин Максим Николаевич; Нижегородский государственный архитектурно-строительный университет. – Нижний Новгород, 2002. – 245 с. – Режим доступа: <http://www.dissercat.com/content/arkhetipicheskaya-matritsa-russkoi-kultury>.
 11. Мельникова Л. В. Трансформация российской культурной идентичности [Электронный ресурс]: автореф. дис. ... канд. филос. наук (24.00.01) / Мельникова Лариса Владимировна; Донской государственный аграрный университет. – пос. Персиановский, 2012. – 176 с. – Режим доступа: <http://www.dissercat.com/content/transformatiya-rossiiskoi-kulturnoi-identichnosti>.
 12. Нефедов С. А. Первые шаги на пути модернизации России: реформы середины XVII века // Вопросы истории. – 2004. – № 4. – С. 33–52.
 13. Орлова Э. А. Понятийный аппарат культурной антропологии // Энциклопедический словарь. – М. : Академический проект, Культура ; Киров : Константа, 2012. – С. 362–384.
 14. Павлов В. И. Византийская цивилизация и христианская правовая традиция в современном политико-правовом контексте (К 1700-летию Миланского эдикта). Ч. 1. Христианство и современная правовая жизнь // Пространство и время. – 2014. – № 3(17). – С. 14–23.
 15. Панченко А. М. Русская культура в канун петровских реформ // Русская история и культура: Работы разных лет. – СПб. : Юна, 1999. – С. 7–260.
 16. Самохин К. В. Процессы модернизации в послепетровской России

- XVIII века [Электронный ресурс] // Современные исследования социальных проблем (электронный научный журнал). – 2012. – № 9(17). – Режим доступа: <https://cyberleninka.ru/article/n/protsessy-modernizatsii-v-poslepetrovskoy-rossii-xviii-veka>.
17. Синицына Н. В. Третий Рим. Истоки и эволюция русской средневековой концепции. (XV–XVI вв). – М. : Индрик, 1998. – 416 с.
18. Топоров В. Н. О космологических источниках раннеисторических описаний // Мировое дерево: Универсальные знаковые комплексы. – Т. 1. – М. : Рукописные памятники Древней Руси, 2010. – С. 161–205.
19. Топоров В. Н. Святость и святые в русской духовной культуре. – Т. 1. Первый век христианства на Руси. – М. : Гнозис – Школа «Языки русской культуры», 1995. – 875 с.
20. Успенский Б. А. Восприятие истории в Древней Руси и доктрина «Москва – третий Рим» // Избранные труды. Т. I. – Семиотика истории. Семиотика культуры. – 2-е изд., испр. и доп. – М. : Школа «Языки русской культуры», 1996. – С. 83–123.
21. Юрганов А. Л. Категории русской средневековой культуры. – М. : МИРОС, 1998. – 448 с.

Ищенко Нина Сергеевна, аспирант кафедры «Теория искусств и эстетика», Луганская государственная академия культуры и искусств им. М. Матусовского: г. Луганск, Красная площадь, 7.

*Тел.: 3(806-4) 259-02-62
E-mail: niofterna@gmail.com*

RUSSIAN CULTURAL ARCHETYPE AS THE BASIS OF RUSSIAN MODERNITY

Ishchenko Nina Sergeevna, post-graduate student of Theory of Arts and Aesthetics, Lugansk State Academy of Culture and Arts, Lugansk, LPR.

Keywords: *modernity, theory of multiple modernities, intercultural interaction, Russian culture, cultural archetype, cultural theme.*

The unification of the mankind into a single entity began in the era of the great geographical discoveries on the basis of European culture, which offers other peoples the theory and practice of modernity as a subject of communication in the process of intercultural interaction. The classical theory of modernization,

created in the XIX century, was not confirmed by practice in the XX–XXI centuries. The revision of the bases of modernization theory occurs in the theory of multiple modernities, according to which the sociocultural dynamics of intercultural interaction with Western culture is determined by the intracultural characteristics of the communicator culture. As a result, a new version of modernity may arise, preserving the cultural archetypes of the interacting culture and allowing it to implement its own sociocultural strategies in the modern world. This article considers the intracultural foundations of Russian modernity, such as a cultural archetype of the holy kingdom and the marginalization of the cultural theme of eschatological expectations in the 17th century.