



РОССИЙСКАЯ КУЛЬТУРА МОДЕРНА КАК «ПЕРЕКРЕСТОК» ЗАПАДНЫХ И НЕЗАПАДНЫХ УТОПИЧЕСКИХ ТРАДИЦИЙ

УДК 1(091):130.2

<http://doi.org/10.24412/1997-0803-2022-5109-63-74>

А. И. Пигалев

Волгоградский государственный университет, Волгоград, Российская Федерация

e-mail: pigalev@volsu.ru

Аннотация: Статья посвящена анализу соприкосновения и взаимодействия утопий модерна с более ранними утопиями, присущими российской культуре до распространения западных утопических проектов. В общем случае идеология модерна, выйдя за пределы места своего появления, оказывала влияние не только на свои отставшие внутренние области, но и на общества, с которыми соседствовала, которые точно так же считались отсталыми и должны были ждать своей очереди на модернизацию. Подчеркивается, что западные утопические нарративы в качестве сопутствующего элемента модернизации по образцу уже состоявшегося модерна, столкнувшись с незападной утопической традицией, не могли не вызвать реакцию против внешних влияний. Исходя из этого, в первую очередь рассматриваются представления власти при чередовании больших и малых утопических нарративов. Последующее исследование исходит из того, что модернизация в общем виде порождает синкретические утопические образы, которые, однако, часто опираются на архаические чаяния и противостоящие модерну представления. Этот синкретизм, сочетая модерн с традицией на «перекрестках» обществ модерна и премодерна, иногда приобретал привкус дистопии, но чаще он сводился к примирению некоторых противоположностей. Именно инклузивный синкретический утопизм стал средством как отрицания, так и выборочного принятия новых форм культуры. В России такой синкретический утопизм реализовался на короткий срок в промежуточной области между крестьянской и модернизованный культурой и стремился сохранить основные черты изначальной культурной идентичности.

Ключевые слова: утопия, традиция, модерн, российская культура, тождество, различие, диалектика, софиология, синкретизм.

Для цитирования: Пигалев А.И. Российская культура модерна как «перекресток» западных и незападных утопических традиций // Вестник Московского государственного университета культуры и искусств. 2022. №5 (109). С. 63-74. <http://doi.org/10.24412/1997-0803-2022-5109-63-74>

RUSSIAN CULTURE OF MODERN AS A «CROSSROADS» OF WESTERN AND NON-WESTERN UTOPIAN TRADITIONS

ПИГАЛЕВ АЛЕКСАНДР ИВАНОВИЧ – доктор философских наук, профессор, ведущий научный сотрудник кафедры философии и теории права Института права Волгоградского государственного университета
PIGALEV ALEXANDER IVANOVICH – DSc in Philosophy, Professor, Leading Researcher at the Department of Philosophy and Legal Theory of the Institute of Law, Volgograd State University

© Пигалев А.И., 2022



Alexander I. Pigalev

Volgograd State University, Volgograd, Russian Federation
e-mail: pigalev@volstu.ru

Abstract: The paper is devoted to the analysis of the encounter and interaction of utopias of modernity with the earlier utopian tradition that was inherent in Russian culture before the dissemination of western utopian projects. In the general case the ideology of modernity, having exceeded the bounds of its natal place, influenced not only on its own backward inner spheres, but also on neighboring societies which were in exactly the same way considered to be backward and had to queue up for modernization. It is emphasized that the western utopian narratives as an accompanying element of the modernization guided by examples of already established modernity, having encountered with non-Western utopian tradition, could not but trigger a reaction against the extraneous influences. Hence, the representation of power during the alternation of grand and little utopian narratives is analyzed beforehand. The following scrutiny proceeds from the assumption that the modernization in the general case gives rise to the syncretic utopian imagination which, however, often relies on the archaic hopes and anti-modernist apprehensions. That syncretism, having combined modernity with tradition at a “crossroads” of modern and premodern societies, sometimes had dystopian flavor, but more often it boiled down to the reconciliation of certain opposites. Just the inclusive syncretic utopianism became a means of both rejection and selective acceptance of the new forms of culture. In Russia such syncretic utopianism came true for a short while as an existing in a borderland between peasant and modernized cultures and sought to retain the incipient cultural identity.

Keywords: utopia, tradition, modernity, Russian culture, identity, difference, dialectics, sophiology, syncretism.

For citation: Pigalev A.I. Russian culture of modern as a “crossroads” of western and non-western utopian traditions. *The Bulletin of Moscow State University of Culture and Arts (Vestnik MGUKI)*. 2022, no. 5 (109), pp. 63-74. (In Russ.). <http://doi.org/10.24412/1997-0803-2022-5109-63-74>

Даже в своих зрелых формах утопическое сознание обусловливается многими социокультурными факторами и взаимодействует как со своей, породившей его культурой, так и с культурами, которые существенно отличаются от нее, включая присущие именно им утопические традиции, тенденции и проекты. При этом по своему изначальному смыслу термин «утопия» всегда указывает на некоторую область пространства и времени, появление которой лишь иногда неизбежно. Чаще всего, оно становится возможным при наличии особых предпосылок, выполнении определенных условий и целенаправленного приложения усилий. При этом область пространства и времени, предсказываемая утопией, характеризуется не столько содержанием, которое в ней находится, сколько структурой этого содержания.

Поскольку утопия предлагает определенную модель совершенного человеческого общества, с ней связывается тип созданного

людьми общественного единства, которое в соответствии с теми или иными критериями, обусловленными культурой, признается *совершенным*. При этом следует, однако, учитывать, что совершенство может быть связанным либо с прошлым («золотой век»), которое уже не существует, либо с будущим, которое еще не наступило. В обоих случаях достижение идеального, совершенного состояния общества предполагает, что оно будет достигнуто либо само собой в соответствии с некоторым провиденциальным планом, либо только после приложения целенаправленных усилий людей.

Связь утопии с другими утопиями может описываться и осмысляться по-разному, но в современной философии существует уже достаточно разработанный теоретический аппарат и соответствующая терминология, выражающая эту связь в понятиях. Речь идет о понятии «нарратив» – «повествование»,



«рассказ» (от лат. *narrare* – «рассказывать», «повествовать», «сообщать»). Оно обозначает повествовательные структуры («рассказы»), которые характеризуют динамику смыслов и их системные связи в различные исторические периоды [6]. Общезначимые нарративы позволяют человеку понять окружающий мир и, придавая опыту одинаково понимаемый всеми смысл, делают возможной осмысленную деятельность и коммуникацию.

В общем случае важную роль играет разделение нарративов на большие и малые, причем общезначимыми или универсальными и, следовательно, главными являются именно первые. Иначе говоря, большие нарративы управляют способами репрезентации действительности, которые доступны социальным структурам, производящим и поддерживающим малые нарративы. Не менее существенна и связь нарративов с теми процессами, которые объединяет людей и проявляются в особенностях *социальной связи*. Соответственно, можно констатировать, что в силу своих всемирно-исторических, глобальных притязаний утопия – это потенциально большой, но до своего осуществления малый и альтернативный по отношению к существующему общественному устройству нарратив.

Такой нарратив должен быть отнесен к утопии, потому что, с точки зрения его авторов и сторонников, он еще не был легитимирован и не вступил в силу. С точки зрения противников утопии, она должна считаться лишь ложным, нелегитимным знанием (в форме малого нарратива), которое никогда не может быть легитимировано. Первоначально утопия не может не быть малым нарративом, но лишь до того момента, в который утопии удастся осуществиться. Опираясь на исторический опыт, нельзя не заметить, что реализоваться могут даже те утопии, которые кажутся совершенно нереалистическими сценариями будущего.

Как констатировал Н. А. Бердяев, «утопии гораздо более осуществимы, чем это кажется. Самые крайние утопии оказывались актуальнее и в известном смысле реалистич-

нее, чем умеренно-разумные планы организации человеческих обществ. Средние века в христианском трансформированном виде осуществляли утопию Платона. Нет ничего утопичнее теократии, но теократические общества и теократические цивилизации были осуществлены и на Западе, и на Востоке. Все большие революции доказывают, что именно радикальные утопии реализуются, более же умеренные идеологии, которые казались более реалистическими и практическими, низвергаются и не играют никакой роли» [1, с. 124].

Осуществившись, утопия перестает быть и альтернативным, и малым, и подчиненным нарративом, занимая господствующее положение в качестве уже большого нарратива и становясь новым источником общезначимых смыслов соответствующей культуры. В то же время, знание условий реализации утопии и возможность для носителей господствующего большого нарратива влиять на них контролируемым образом позволяет избежать ее наступления. Это противодействие оказывается особенно эффективным тогда, когда будущее для большей части общества начинает выглядеть уже не как утопия в ее изначальном смысле чаемого будущего, а как пугающая и нежелательная дистопия [9].

Открывающаяся неизбежность (или хотя бы возможность) связанных с такими прогнозами или проектами общественно-исторических катастроф означает еще одно изменение смысла утопии. Стимулом изменения изначального смысла утопии на противоположный является очевидный провал утопических ожиданий, демонстрирующий их неосуществимость, синонимом которой и становится понятие «утопичность» со всеми его отрицательными коннотациями. Утопия после краха связанных с нею ожиданий становится знанием не желаемым, но сомнительным и, в конечном счете, порицаемым и отрицаемым. При этом понятия «утопия» и «утопичность» становятся обозначениями ущербности и неосуществимости соответствующих нарративов в качестве сценариев будущего.



Такое изменение смысла утопии существенно понижает ее статус в общей иерархической системе знания: утопический дискурс, обусловленный этим изменением, неотвратимо превращается из большого нарратива в малый нарратив, который, к тому же, считается выражением ложного знания и даже незнания. После изменения смысла понятия утопии она относится к низшим уровням иерархии знаний, либо вообще выводится за ее пределы. В итоге цикл изменения статуса утопических проектов характеризуется переходом от создания утопии в качестве малого нарратива к ее превращению в большой нарратив и, в случае краха, ее возвращением к статусу малого нарратива, который, однако, отягощен дополнительными отрицательными коннотациями.

Идентичность утопии в качестве знания, утратившего свой высший статус, явным образом ставшего «утопическим» («нереалистическим», «неосуществимым») и вследствие этого – подчиненным, определяется не ее устойчивой сущностью, а подвижным различием, отделяющим ее от остального знания. В этом состоянии утопия чаще всего не имеет собственного голоса и не может презентировать себя, используя для этого свой собственный язык. В качестве подчиненного знания она репрезентируется исключительно через посредство господствующего знания, представая именно в виде соседствующего с этим знанием образа подчиненного и безмолвного Другого.

Соответственно, важной задачей исследования такой утопии становится анализ динамики взаимоотношений с ней господствующего знания, истина и высший статус которого до определенного момента не вызывает сомнений. Особый интерес эта динамика имеет тогда, когда знание, противопоставляемое утопии, само – вопреки всем надеждам и ожиданиям – начинает обнаруживать утопические черты. Именно такие превращения происходят при взаимодействии культуры модерна и культур, идентичность которых основывается на традиции, остававшейся неизменной в течение очень долгого времени,

но затем начинает меняться под воздействием процессов модернизации.

В проблеме взаимодействия культур со-прикосновение с модерном культур, преимущественно традиционных, имеет особое значение. Особенностью модерна является то, что он рассматривает себя в качестве универсального проекта, и его идеология изначально понимается как большой нарратив. Поэтому, однажды возникнув, модерн не остается в своих прежних границах и начинает распространяться, активно взаимодействуя с другими культурами. В этом процессе он стремится разрушить традицию и с помощью модернизации реформировать все традиционные культуры по своему образцу, который не слышит утопией именно вследствие приписываемого ему универсализма и уже имевшей место реализации, которая считается удачной.

В этом процессе идеология модерна, соприкоснувшись с традицией, относит все традиционные формы устройства общества к утопиям, разоблаченным ею уже одним фактом своего существования в качестве универсального проекта. Между тем универсализм самого проекта модерна оказывается под вопросом после достижения им состояния «смерти Бога» на поздней стадии своего развития. Это состояние иначе описывается как нигилизм и характеризуется отрицанием абсолютной и поэтому единственной точки зрения на действительность. Именно после достижения этого состояния в качестве начала саморазрушения универсализма модерна появляются первые признаки постмодерна. При этом модерн сталкивается с тенденцией интерпретации своей сущности в качестве теоретического обоснования столь же утопического или, точнее, дистопического проекта, каким он сам считал все предшествовавшие ему проекты.

Это означает, что модерн перестает быть большим нарративом и внутри модернируемой культуры начинает превращаться лишь в один из многих малых нарративов, однако уже *при отсутствии большого нарратива*. В результате модернируемая культура начинает выглядеть как «перекресток» изначаль-



ных, традиционных и привнесенных в процессе модернизации, утопических традиций, ни одна из которых в исторической ретроспективе модернируемой культуры не имела шансов стать господствующей. В этом отношении история модернизации русской культуры не является исключением.

Особого внимания заслуживает тот поздний этап взаимодействия модерна с традицией в российской культуре, который начался в 1917 г. после победы в стране социалистической революции. Эта победа, подавив прочие возможности, привела к неизбежной, опредованной, но выборочной модернизации, проходившей в процессе форсированной индустриализации. Такая модернизация имела результатом лишь частичную вестернизацию, которая, однако, не затрагивала фундаментальные принципы недавно установившейся, особым образом интерпретированной марксистской идеологии, по своему происхождению, бесспорно, западной. Соответствующая модель будущего выступала в качестве продукта науки и не была непосредственно связана с домарксистскими проектами коммунизма, которые уже самими основоположниками марксизма однозначно относились к утопии.

Не менее существенно и то, что в таком анализе не затрагивались разнообразные и многочисленные утопии, которые уже существовали в общественном сознании и народном бессознательном тогдашней России. Если говорить о главных сценариях будущего, то следует указать на народные, крестьянские, по своей сущности принципиально незападные утопии, определяющие отечественную утопическую традицию. Эти опирающиеся на свою культуру утопические ожидания заявили о себе в разных формах, но наиболее выразительно были выражены в творчестве так называемых новокрестьянских поэтов (Н. А. Клюева, С. А. Есенина, С. А. Клычкова и других, в настоящее время менее известных). Таким образом, незападная утопическая традиция была представлена не только теоретически, философски, сколько поэтически, художественно.

В то же время было бы ошибкой думать, что крестьянское утопическое сознание в России было чисто языческим или сектантским. Оно было, скорее, синcretическим, совмещающим различные элементы, включая в себя и христианские представления. Известные из истории отечественной культуры социальные утопии, как пишет С. Д. Домников, «<...> отражают тип своего рода “народно-христианского” мировоззрения, в котором языческие и христианские мотивы неразрывно переплетены в едином мировоззренческом комплексе. Причем каждому из религиозных направлений отведена определенная ниша: крестьянская жизнь как естественно-природный процесс осмысливается преимущественно в категориях языческого сознания, социальные же характеристики развития крестьянского общества оказываются сферой постепенного “освоения” христианством» [3, с. 431].

В то же время принадлежность этих представлений к утопической традиции, а не к истории религиозного сознания или истории идеологии, обуславливается теми ожиданиями или чаяниями, которые с ними неразрывно связаны и делают их сценариями, которые, как предполагается, должны осуществляться в истории. При этом процессы модернизации имели свои особенности в зависимости от того, происходит ли модернизация в государствах с небольшими или обширными территориями. Во втором случае, соответствующем России, из-за наличия огромных пространств имеются возможности для экспансивного развития, которое достаточно эффективно защищает традицию от разрушительных внешних воздействий и приводит к обособлению общественных групп. В результате появляются многочисленные культурные разрывы, которые с ходом модернизации не только не сужаются, но, напротив, обнаруживают тенденцию к прогрессирующему увеличению [3, с. 447–450].

Иными словами, речь идет о появлении предпосылок выражения главных смыслов народного бессознательного посредством нескольких малых утопических нарративов.



Однако это не представляло опасности в условиях утверждавшегося большого марксистского нарратива. Крестьянская утопическая традиция стала опасной отнюдь не тогда, когда ее сущность была впервые артикулирована в качестве различных малых нарративов. Парадокс заключается в том, что в попытках легализации своего понимания культурной идентичности эти нарративы вынуждены были признать отсутствие у малых нарративов собственного голоса. Необходимо было использовать если не язык ставшего господствующим большого нарратива (в рассматриваемом случае – марксизма), то язык, через посредство которого язык марксизма более или менее явным образом подразумевался бы.

В то же время, несмотря на все свои различия, многообразные формы крестьянского утопического сознания опирались на общую для всех них традицию. В сущности, незападная утопическая традиция в России представляла собой понимание желаемой совершенной культурной идентичности как некое будущее состояние, которое еще должно состояться (Китеж-град, Беловодье), но которое при этом сохраняло бы некое смысловое ядро традиции неизменным. В этой связи примечательно, что один из наиболее ярких выразителей крестьянского утопического сознания Н. А. Клюев посвятил В. И. Ленину не одно или несколько отдельных стихотворений, а целый цикл. Клюев обнаруживает у Ленина, в частности, «керженский дух» и «игуменский окрик в декретах» [5, с. 377]. Поэт сближает Ленина со старообрядчеством и находит основания для признания сходства крестьянского сознания с идеологией совершившейся социалистической революции.

Клюев славит «Красного Бога» [5, с. 379] и веру в него называет «львиной красной верой» [5, с. 379], призывает в нее креститься и, осознавая свою посредническую функцию, называет себя «послом от медведя к пурпурно-горящему Льву» [5, с. 408]. Наконец, он говорит об ощущении «<...> революции как величайшей красоты, мировой мистерии, как возношения чаши с солнечной

кровью во здравие кровной связи и гармонии со всеми мирами» [4, с. 146]. Между тем симпатии крестьянского утопического сознания к марксизму, довольно быстро становившемуся в России большим нарративом, могли основываться только на кажущемся совпадении главных интуиций (на самом деле, ошибочных или, скорее, обманчивых), которые касались будущего состояния человечества. Скорее всего, оснований для этих симпатий было больше, но сценарий достижения будущего совершенного состояния («гармонии») играет главную роль.

Марксистский коммунизм – как бесклассовое общество с общенародной собственностью на средства производства и полным социальным равенством – казался наиболее привлекательным для крестьянского утопического сознания и, вероятно, выглядел истинным и желанным царством свободы. Однако сближение крестьянского утопизма с марксизмом не было исключительно субъективным заблуждением и пониманием желаемого как действительного. Это сближение могло однаково восприниматься (и действительно воспринималось) как объективный факт с разных идеологических позиций. Об этом свидетельствует, в частности, замечание такого тонкого и чуткого по отношению к нюансам наблюдателя, каким был немецкий писатель Томас Манн, хорошо знавший русскую культуру и проявлявший к ней неподдельный интерес.

При этом Томас Манн, описывая западную точку зрения на суть социалистической революции в России, выразил, как представляется, не только свое личное мнение. В 1922 г. он обратил внимание на то, что «западно-марксистский чекан, озаривший ясным светом великий переворот в стране Толстого (подобно всякому свету, озаряющему покров вещей), не мешает нам усмотреть в большевистском перевороте конец Петровской эпохи – западно-либеральствующей европейской эпохи в истории России, которая с этой революцией снова поворачивается лицом к Востоку. Отнюдь не европейски-прогрессистская идея уничтожила царя Николая. В нем уничто-



жили Петра Великого, и его падение расчистило перед русским народом путь не на Запад, а возвратный путь в Азию» [7, с. 598].

На уровне теории предпосылкой возможности сближения марксистской концепции коммунизма с крестьянским утопическим сознанием (и даже утопическим бессознательным) было и марксистское понимание связи нового со старым в процессе развития. Эта связь, как известно, описывается законом отрицания отрицания и предполагает повторение на высшей стадии развития свойств и черт низшей. При этом в марксистской диалектике считается, что старое повторяется лишь в новом и, таким образом, измененном виде. Однако при поверхностном понимании может возникнуть впечатление возможности возвращения именно к исходному состоянию. Это означает, что, допуская существование в прошлом некоторого «первобытного коммунизма», можно понимать его как прототип совершенного общественного устройства, которое должно быть восстановлено волевым усилием или возвратиться в неизменном виде в соответствии с законами истории.

Главное в так понимаемом утопическом совершенстве, предлагающем возвращение к архаике – гармоничное и, прежде всего, ненасильственное единение человеческого общества в качестве особенности социальной связи. На языке теории это предполагает указание на особую структуру межчеловеческих отношений, обеспечивающую культурное единство и, таким образом, культурную идентичность. В свою очередь, культурная идентичность невозможна без определенного решения общего вопроса об отношении к Другому – другому субъекту, другой культуре, чуждости вообще. В современной критике культуры модерна это предполагает однозначное понимание сущности различия и противоречия и, соответственно, способа соединения противоположностей в качестве бинарных оппозиций [10, с. 45–65].

Рассудочность бинаризма, его строгое следование логическим законам тождества и исключенного третьего означает безуслов-

ное отрицание даже частичной автономии Другого как противоположной стороны. Это указывает на неспособность увидеть идентичность Другого, либо, в лучшем случае, на тенденцию превращения Другого в копию Тождественного (как это описано в диалектике господина и раба у Гегеля). Именно осознание или, точнее, предчувствие неизбежности этого состояния в качестве результата исторического развития вызвало в России, как крестьянской стране, ожидаемую и устойчивую реакцию. Поэтому состояние «перекрестка» утопических традиций в России сначала ожидалио выражалось в противостоянии крестьянского утопического сознания процессам модернизации и вестернизации.

Неприемлемыми в этих процессах считались социальный атомизм, индивидуализм, субъективизм, номинализм и материализм. Главное, что отторгалось с самого начала, причем, скорее всего, бессознательно – именно опора на бинарные оппозиции в понимании Другого и, следовательно, культурной идентичности. Однако марксистский коммунизм был вполне способен создать впечатление, что будущее общественное устройство должно основываться на непротиворечивых, инклюзивных способах ненасильственного объединения людей, которые выходят за рамки западной социально-политической и экономической традиции. В этом главная причина того, что после социалистической революции крестьянское утопическое сознание начинает парадоксальным образом сближаться с марксистской идеологией и тем самым – с западной социально-политической и экономической традицией в целом.

Это сближение не менее парадоксально проявилось в ярко выраженной активизации незападных утопических нарративов, которые исходили не из бинаризма, а из традиционного, мифологического, инклюзивного способа понимания различия и соединения противоположностей. Эта активизация и могла восприниматься как поворот «лицом к Востоку», с которым традиционно связываются инклюзивные формы единства (см.



о дискуссионных проблемах современных подходов к этой проблеме, в частности, в [11], [14], [15], [17], [18]). Сохраняя и подчеркивая эту тенденцию, крестьянское утопическое сознание не только не отвергло марксистскую идеологию, но и в течение некоторого времени демонстрировало стремление к слиянию с ней и тем самым – с западной традицией в целом.

Особенность такого образа будущего при понимании единства противоположностей в качестве небинарного (и тем самым инклузивного) заключается в том, что Другому позволяет быть рядом с Тождественным в качестве автономного, сосуществовать с ним. Это радикально отличается от того, что рассудочно-логический подход западных утопических традиций резко отделяет с помощью бинарных оппозиций. В результате соответствующее воображаемое общество будущего, не исключающее Другого, но позволяющее ему сосуществовать рядом в качестве автономного, могло выглядеть ненасильственным и тем самым совершенным – в соответствии с критериями крестьянского утопического сознания. Обманувшись поверхностным сходством с марксистским идеалом, крестьянский утопизм властно заявил о себе, попытавшись поставить себя рядом.

Ситуация кажется более понятной, если рассмотреть ее с другой стороны и принять во внимание близость смягчающего резкие противоречия, инклузивного единства крестьянских утопий со значительно более проработанными концепциями тогдашней отечественной философии, находившейся на раннем этапе своего развития. Ее смысловое ядро было явно ориентировано на концепцию соборности, «цветущей сложности», всеединства, что, в сущности, характеризует именно особое отношение к Другому. Это отношение переосмыслилось и обобщалось в софиологии как проекте инклузивного единства. Софиология в отечественной философской традиции наиболее последовательно противостояла попыткам опереться на то, что В. С. Соловьев называл «отвлечеными

началами», принципиально важными для бинаризма философской традиции модерна.

Как писал С. Н. Булгаков, уделявший, наряду с П. А. Флоренским, особое внимание разработке концепций Софии и софийного единства, «“чистый разум” преходящ, а его природа условна и относительна, – она связана с ограниченностью и условностью нашего восприятия мира вещей взаимно отталкивающихся, многое, которое не становится единым, а только объединяется и связывается. Разум и есть орудие такого объединения. Логическое единство разума соответствует внешнему, механическому единству мира. “Разум” философии не только не составляет высшего достижения в области софийного постижения мира, он есть вообще преходящая ступень. Он относителен, а не абсолютен, ибо мышление не есть Логос, а только логика, логика же преодолевается на высших ступенях проникновения в софийность мира» [2, с. 204–205].

Более того, Булгаков утверждал, что «логическое мышление соответствует лишь теперешнему, греховному, раздробленному состоянию мира и человечества, оно есть болезнь или порождение несовершеннолетия. Достоевский в “Сне Смешного Человека”, произведении, поразительном по своему ясновидению, намекает на это металогическое мышление, свойственное безгрешному человеку» [2, с. 205]. Поскольку приведенные высказывания представляют собой выражение определенной позиции в связи с проблемами тождества, различия, противоречия и целостности, следует отметить, что у Булгакова, как, впрочем, и у В. С. Соловьева, Логос не противопоставляется Софии, не является полюсом бинарной оппозиции, а некоторым образом сочетается с нею.

Анализ в таком контексте позволяет сделать некоторые общие выводы, касающиеся взаимодействия утопических проектов в ходе соприкосновения традиционных культур с культурами состоявшегося модерна. При этом следует обратить внимание на характерную установку модернизируемой культуры, согласно которой бинаризм, предполагающий



напряженные отношения между полюсами бинарной оппозиции, не принимается безоговорочно. Бинаризм определенным образом переосмысливается, адаптируется и смягчается, в результате чего отдельные элементы традиционной культуры сохраняются.

Тогда, очевидно, появляется потребность в теоретическом обосновании возможности небинарного и тем самым, предположительно, ненасильственного соединения противоположностей. В этой связи нельзя не заметить, что именно с появлением острой необходимости в адаптации культуры уже состоявшегося модерна и ее компромиссного, возможно, даже синкретического сочетания с принципами традиционной культуры начинается резкая критика формальной логики, прежде немыслимая. Она проходит в атмосфере резко усилившегося интереса к новым формам диалектики, основные принципы которой возникли, как известно, очень давно, практически одновременно с философией.

В новоевропейской философии средством преодоления бинаризма культуры модерна стала именно переосмыщенная диалектика, и особенно выразительными эти процессы были в Германии. Ее модернизация началась уже после того, как в Англии и Франции основные цели преодоления традиционной культуры были достигнуты, и она происходила под влиянием этих уже модернизированных культур. Что касается отечественной философской традиции, то можно утверждать, что, хотя русская философия также чаще всего противостояла бинаризму модерна, видящего повсюду резкие различия и противоречия, она также не отрицала эту культуру полностью. Однако в качестве альтернативы бинаризму отечественная философия, за редкими исключениями, обращается отнюдь не к диалектике в ее новоевропейских разновидностях.

Исходя из православного контекста, отечественная философия стремилась создать учение о слабо дифференцированном, невыразимом в строгих понятиях, софийном единстве, в котором, как и в диалектике, противоположности должны были разрешаться и при-

миряться. По сути, этим она артикулировала и выражала, в частности, интуицию ненасильственной социальной связи – совершенного общественного устройства, что было характерно для крестьянского утопического сознания. Этот сценарий будущего противостоял социальному атомизму, неустранимой розни и жесткой конкуренции в качестве проявлений бинаризма. В этом смысле софиология пытается решать ту же задачу преодоления господства бинарных оппозиций, которую в западной философии решали новые формы диалектики.

Бинаризм присутствовал и в западной утопической традиции, в которой именно модерн выступал в качестве последней инстанции, решавшей, является ли то или иное социально-политическое (или экономическое) учение утопическим. Главным препятствием, поставившим под вопрос сохранение этой традиции в неизменном виде, стали первоначально осторожные, а затем все более настойчивые указания на возможность исчерпания самого проекта модерна. Они высказывались на фоне не подтверждавшихся и не подтвердившихся до сих пор прогнозов «конца истории». Заявление об исчерпании проекта модерна, выраженное как признание наступления эпохи постмодерна [16], закономерно ведет к предположению об утопичности того проекта, которому постмодерн пришел на смену.

В то же время заявления о возможной утопичности долгое время осуществлявшееся, но остающегося незавершенным проекта модерна [8], могут способствовать допущению возможности множества его разновидностей [12]. При этом все их следует считать равнозначными. Такой итог является следствием того, что прежний дискурс западного модерна оказывается под угрозой утраты статуса большого нарратива не только в России. Он превращается лишь в один из дискурсов в неупорядоченном единстве малых нарративов в качестве «перекрестка». Таким образом, идеология постмодерна, на позднем этапе своего развития поставив под вопрос саму



возможность дальнейшего существования большого нарратива модерна, стерла границу между утопиями и проектами, которые считаются осуществимыми, включая сам модерн.

Особенность новой ситуации в культуре заключается в том, что философия постмодернизма выступает против бинаризма (наиболее выразительно в концепции деконструкции) точно так же, как и многие традиционные культуры в процессе взаимодействия с культурой модерна [13]. В обоих случаях это происходит путем размытия тождеств

и признание самодостаточности Другого. Однако такая инклузивность, как считается, была присуща, в первую очередь, культурам, предшествовавшим модерну и еще не знавшим сложных механизмов дифференциации и опосредования. Вопрос заключается в том, всегда ли результатом преодоления бинаризма становится утопия возвращения к архаике с ее изначальной непосредственностью, или теоретически возможны и другие варианты. Это, очевидно, указывает на новые условия существования утопии.

Список литературы

1. Бердяев Н.А. О рабстве и свободе человека: Опыт персоналистической философии // Бердяев Н.А. Царство Духа и Царство Кесаря / Составл. и послесл. П.В. Алексеева; Подгот. текста и прим. Р.К. Медведевой. Москва: Республика. 1995. С. 3–162.
2. Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения // Первообраз и образ: сочинения в двух томах. Т. 1 / Подг. текста, вступ. статья И.Б. Роднянской, comment. В.В. Сапова, И.Б. Роднянской. Санкт-Петербург: ООО «ИНАПРЕСС»; Москва: Искусство. 1999. 416 с.
3. Домников С.Д. Мать-Земля и Царь-Город. Россия как традиционное общество. Москва: Алетейя. 2002. 672 с.
4. Клюев Н.А. Порванный невод // Клюев Н.А. Словесное древо. Проза / вступ. ст. А.И. Михайлова; сост., подготов. текста и примеч. В.П. Гарнина. Санкт-Петербург: ООО «Издательство “Росток”». 2003. С. 145–150.
5. Клюев Н.А. Сердце Единорога. Стихотворения и поэмы / Предисл. Н.Н. Скатова, вступ. ст. А.И. Михайлова; сост., подготов. текста и примеч. В.П. Гарнина. Санкт-Петербург: РХГИ. 1999. 1072 с.
6. Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна / Пер. с фр. Н.А. Шматко. Москва: Институт экспериментальной психологии; Санкт-Петербург: Алетейя. 1998. 160 с.
7. Манн Т. Гете и Толстой. Фрагменты к проблеме гуманизма // Манн Т. Собрание сочинений. Т. 9 / Пер. с нем. Москва: Художественная литература. 1960. С. 487–606.
8. Хабермас Ю. Модерн – незавершенный проект // Хабермас Ю. Политические работы. Сост. А.В. Денежкин. Пер. с нем. Б.М. Скуратова. Москва: Практис. 2005. С. 7–31.
9. Claeys G. Dystopia: A Natural History: A Study of Modern Despotism, Its Antecedents, and Its Literary Diffractions. Oxford, UK: Oxford University Press, 2017. XII, 556 p.
10. Currie M. Difference. London; New York: Routledge. 2004. X, 145 p.
11. Dörter K. Can Different Cultures Think the Same Thoughts?: A Comparative Study in Metaphysics and Ethics. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2018. X, 276 p.
12. Eisenstadt S.N. Comparative Civilizations and Multiple Modernities. Leiden; Boston, MA: Brill. 2003. Part I–II. Part I. XII, 488 p. Part II. VIII, 489–1055 p.
13. McCourt D. Going beyond the Pairs: The Coincidence of Opposites in German Romanticism, Zen, and Deconstruction. Albany, NY: The SUNY Press. 2001. X, 224 p.
14. Nisbett R.E. The Geography of Thought: How Asians and Westerners Think Differently . . . and Why. London; Boston, MA: Nicholas Brealey Publishing. 2005. XXIV, 263 p.



15. Seaford R. The Origins of Philosophy in Ancient Greece and Ancient India: A Historical Comparison. Cambridge, UK: Cambridge University Press. 2020. XIV. 369 p.
16. Sim S. The End of Modernity: What the Financial and the Environmental Crisis is Really Telling Us. Edinburgh: Edinburgh University Press. 2010. XII. 220 p.
17. The Psychological and Cultural Foundations of East Asian Cognition: Contradiction, Change, and Holism / Ed. by J. Spencer-Rodgers, Kaiping Peng. New York: Oxford University Press. 2018. XXII. 638 p.
18. Worldviews and Cultures: Philosophical Reflections from an Intercultural Perspective / Ed. by M. Note et al. Berlin et al.: Springer. 2009. VI. 211 p.

References

1. Berdyaev N.A. On Slavery and Freedom of Man: An Essay in Personalistic Philosophy. In: Berdyaev N.A. The Realm of Spirit and the Realm of Caesar. Compil. and afterword by P.V. Alekseyev, prepress and annotations by R.K Medvedeva. Moscow, Respublika Publishers, 1995. Pp. 3–162. (In Russ.)
2. Bulgakov S.N. The unfading light: contemplations and speculations. In: Bulgakov S.N. Preimage and image, works in 2 vols, vol 1, prepress and intro. by I.B. Rodnyanskaya, annotations by V.V. Sapov and I.B. Rodnyanskaya, St. Petersburg, Inapress Publishers Ltd., Moscow, Iskusstvo Publishers, 1999. 416 p. (In Russ.)
3. Domnikov S.D. Mother earth and Tsar-city: Russia as a traditional society, Moscow, Aleteia Publishers, 2002. 672 p. (In Russ.)
4. Klyuev N.A. The torn seine. In: Klyuev N.A. The word tree. The prose, intro. by A.I. Mikhailov, compil., prepress and annotations by V.P. Garnin. St. Petersburg, Rostok Publishers Ltd., 2003. Pp. 143–150. (In Russ.)
5. Klyuev N.A. The heart of the Unicorn: rhymes and poems, foreword by N.A Skatov, intro. by A.I. Mikhailov, compil., prepress and annotations by V.P. Garnin. St. Petersburg, Publishing House of the Russian Christian Academy for the Humanities, 1999. 1072 p. (In Russ.).
6. Lyotard J.-F. The Postmodern condition. Translated from French by N.A. Shmatko. Moscow, Publishing House of the Institute for the Experimental Psychology, St. Petersburg, Aleteia Publishers, 1998. 160 p. (In Russ.)
7. Mann T. Goethe and Tolstoy. The fragments on the problem of humanism, in: Mann T. Collected works, vol. 9. Translated from German. Moscow, Khudozhestvennaya literatura, 1960. Pp. 487–606. (In Russ.)
8. Habermas J. Modernity: an unfinished project, in: Habermas J. Political works, compil. by A.V. Denezhkin, translation from German by B.M. Skuratov. Moscow, Praksis Publishers, 2005. Pp. 7–31. (In Russ.)
9. Claeys G. Dystopia: A Natural History: A Study of Modern Despotism, Its Antecedents, and Its Literary Diffractions. Oxford, UK, Oxford University Press, 2017. XII, 556 p.
10. Currie M. Difference. London, New York, Routledge, 2004. X, 145 p.
11. Dorter K. Can Different Cultures Think the Same Thoughts?: A Comparative Study in Metaphysics and Ethics. Notre Dame, IN, University of Notre Dame Press, 2018. X, 276 p.
12. Eisenstadt S.N. Comparative Civilizations and Multiple Modernities. Leiden, Boston, MA, Brill, 2003. Part I-II. Part I. XII, 488 p. Part II. VIII, 489–1055 p.
13. McCort D. Going beyond the Pairs: The Coincidence of Opposites in German Romanticism, Zen, and Deconstruction. Albany, NY, The SUNY Press, 2001. X, 224 p.
14. Nisbett R.E. The Geography of Thought: How Asians and Westerners Think Differently . . . and Why. London, Boston, MA, Nicholas Brealey Publishing, 2005. XXIV, 263 p.
15. Seaford R. The Origins of Philosophy in Ancient Greece and Ancient India: A Historical Comparison. Cambridge, UK, Cambridge University Press, 2020. XIV, 369 p.
16. Sim S. The End of Modernity: What the Financial and the Environmental Crisis is Really Telling Us. Edinburgh, Edinburgh University Press, 2010. XII, 220 p.



17. The Psychological and Cultural Foundations of East Asian Cognition: Contradiction, Change, and Holism, ed. by J. Spencer-Rodgers, Kaiping Peng. New York, Oxford University Press, 2018. XXII, 638 p.
18. Worldviews and Cultures: Philosophical Reflections from an Intercultural Perspective, Ed. by M. Note et al. Berlin et al., Springer, 2009. VI, 211 p.

*

Поступила в редакцию 28.08.2022