

На наш взгляд, в этом отношении при анализе механизмов культуры весьма плодотворной оказывается концепция аутопоэзиса, предложенная чилийскими исследователями У. Матураной и Ф. Варелой¹. Согласно этой концепции, основной особенностью аутопоэтических систем является то, что они воспроизводят сами себя, т. е. автореферентны. Внешние воздействия в такой системе выполняют роль толчка, стимулирующего ее структурные изменения, направленные на ее самоподдержание. Система функционально замкнута, поскольку работает только с собственными описаниями.

При этом существенным является то, что аутопоэтические системы свойственны всем уровням жизни, будь то объективный мир, внешняя среда, организм или другая культура. В этом плане отдельная культура может быть представлена как меняющаяся во времени система коллективной деятельности и коммуникации, автоматически управляющая поведением включенных в ее состав индивидов.

Следовательно, для самовоспроизводства культуре не нужен Другой как независимый Другой, поскольку сами культуры взаимодействуют не географически, а экологически, соприкасаясь между собой своими жизненными мирами. Новое экологическое взаимодействие подразумевает, что культуры, имея общие точки соприкосновения, неотделимы друг от друга. Целостность неотличима от различий, поскольку культура сама воспроизводит и поддерживает себя. В этой связи уместно говорить о новой сетевой модели реальности, которая получила распространение в современных когнитивных науках, в частности, в таком малоизученном течении, как радикальный конструктивизм².

¹ См. подробнее: Матурана, У.Р. Древо познания: Биологические корни человеческого понимания / У.Р. Матурана, Ф.Х. Варела. М., 2001; Maturana H.R., Varela F.H. Autopoiesis and Cognition: The Realization of the Living. Boston, 1980.

² См. об этом направлении подробнее: E. von Glasersfeld. Die Unterscheidung des Beobachters. Versuch einer Auslegung // Zur Biologie der Kognition ein Gespräch mit Humberto R. Maturana und Beiträge zur Diskussion seines Werkes / Hrsg. Von Volker Riegas und Christian Vetter. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991.

Учет нелинейного взаимодействия и экологических взаимоотношений между культурами позволяет взглянуть на глобализацию уже не как на универсальную модель культуры, а лишь как на одну из частных версий качественно нового взаимодействия.

Д.Р.ЯВОРСКИЙ
(Волгоград)

СИМВОЛИЧЕСКАЯ РЕПРЕЗЕНТАЦИЯ СОЦИОКУЛЬТУРНОЙ ЦЕЛОСТНОСТИ В СРЕДНЕВЕКОВОМ ТЕОЦЕНТРИЗМЕ

На основе «социологии символа» предложена новая интерпретация средневекового христианского универсализма и теоцентризма. Утверждается связь схоластической философии с обоснованием путем символического моделирования, социокультурной целостности христианской цивилизации.

Изучение средневековой западноевропейской философии в свете «социологии символа»¹ предполагает прояснение социально-культурного контекста ее формирования, развития и заката. Вслед за именитым французским медиевистом Жаком Ле Гоффом, обозначим этот контекст, по крайней мере предварительно, как «цивилизацию средневекового Запада»². Сейчас чрезвычайно трудно дать общую характеристику этой цивилизации так, чтобы удовлетворить всякое критическое внимание. Более того, само существование «цивилизации средневекового Запада» как целостного феномена может быть атаковано эрудированными специалистами в области того или иного краткого исторического периода, той или иной сферы общественной или частной жизни.

¹ Пигалев, А.И. Культура как целостность: (Методологические аспекты) / А.И. Пигалев. Волгоград, 2001. С. 11 – 33; Он же. Призрачная реальность культуры: (Фетишизм и наглядность невидимого) / А.И. Пигалев. Волгоград, 2003.

² Ле Гофф, Ж. Цивилизация средневекового Запада / Ж. Ле Гофф. М., 1992.

Генерализация в условиях высокого информационного насыщения – вообще уязвимая процедура. Однако едва ли уместно и своевременно поддаваться парализующим исследовательскую волю сомнениям. Важно только, чтобы общая характеристика эпохи или культурно-исторической общности охватывала своей объясняющей стратегией как можно больше частных явлений.

Поскольку в рамках «социологии символа» основной считается проблема социального единства, постольку в свете этой проблемы мы и будем рассматривать западноевропейское Средневековье. По нашему мнению, своеобразие «цивилизации средневекового Запада» состоит в разработке и претворении в жизнь особого социально-культурного проекта, состоящего в достижении единства ойкумены под христианскими знаменами, в форме «*Rex Christiana*».

Таким образом, «цивилизация средневекового Запада» может быть поставлена в ряд универсальных социально-культурных проектов, таких как Римская империя, держава Александра Македонского, империя Ахеменидов, выделяющихся на общем историческом фоне трудно исчислимого множества партикулярных проектов племенного, этнического и национального-религиозного характера.

Средневековый западноевропейский универсализм представляет собой синтез римского политического и христианского религиозного универсализмов. Первый выражает себя в комплексе исторических преданий и легендарных повествований, обозначенных исследователями как «римский миф». Его основная идея – божественное предназначение Рима господствовать над всеми народами, неся им мир и порядок. Есть основания полагать, что римский универсализм возник по окончании Пунических войн; о его закреплении в сознании древних римлян свидетельствуют монеты, которые чеканились с 72 года до н. э. На них Рим изображен в виде женщины, стоящей на сфере, символизирующей универсум¹. Идеологическое оформление римский универсализм полу-

чил в эпоху правления Октавиана Августа, которого восхваляли как спасителя мира, явившегося по воле богов на благо всем народам. Целью имперской политики считалось установление мира во всем мире в соответствии с римским порядком (*Pax Romani*).

Хрестоматийной формулой христианского универсализма принято считать известный фрагмент из послания апостола Павла колоссянам, где он призывает верующих облечься в нового человека, «который обновляется в познании по образу Создавшего его, где нет ни Эллина, ни Иудея, ни обрезания, ни необрезания, варвара, Скифа, раба, свободного, но все и во всем Христос» (Кол. 3: 10 – 11). Однако первоначально едва ли эти слова имели какой-либо социально-политический смысл. Знаком паулинистического богословия А. Швейцер категорически отверг распространенное среди некоторых историков раннего христианства мнение, что апостол Павел свободно оперировал идеей всечеловеческого единства как самоочевидной данностью, способной реализоваться в социальной практике христианства. «Представление об однородном человечестве, – писал немецкий историк и философ, – которое в стоической мистике считается самоочевидным, для Павла настолько нетривиально, что прийти к нему он может лишь с помощью мистики бытия во Христе»².

Скорее всего, универсализм первых христиан выражался в победе над узконациональными предрассудками в вопросе о причастности к сообществу избранных, к Церкви. Христиане были равнодушны к имперской, по сути, идее примирения и объединения народов. В конце концов, если мир пребывает под властью «князя мира сего», то никаких посторонних перспектив у человека и человечества нет. Идеалы мира, братства и единства реализуемы только в эсхатологической перспективе и в эсхатологической общине, которая должна потерпеть поражение на Земле, чтобы восторжествовать на Небе. Что же касается социального мира, то для ранних христиан он не цель, а средство для рас-

¹ Dvornik F. Early Christian and Byzantine Political Philosophy. Origins and Background. Vol. II. Washington, 1966. P. 507.

² Швейцер, А. Мистика апостола Павла / А. Швейцер // Жизнь и мысли / А. Швейцер. М., 1996. С. 193.

пространения Благой вести. Так, например, полагал Ориген, отдавая должное языческой Римской империи за создание инфраструктуры, необходимой для христианских проповедников¹.

Новая трактовка христианского универсализма рождается вместе с константиновской эпохой. По всей видимости, ее приверженцами стали христианские вельможи при дворе императора Константина Великого и его преемников. Одним из наиболее ярких идеологов нового христианского универсализма был придворный историограф и церковный историк Евсевий Кесарийский – автор панегириков императору Константину и первой церковной истории.

Вдохновленные концом эры мученичества, христиане допустили возможность земной проекции Небесного Иерусалима – христианской империи, собирающей под своими знаменами всю ойкумену. Правда, не все приняли эту версию Царства Божьего на земле. Сомнения не только в возможности осуществления этого проекта, но и в доброкачественности самого замысла вызвали к жизни монашеское движение, зарождение и активный рост которого четко совпадают с началом строительства христианской империи². Знакам церковной истории хорошо известно, с какой неохотой авторитетные подвижники и богословы принимали на себя административные обязанности за пределами монастыря: бегство церковного администратора со своего поста в родной монастырь – распространенный сюжет житий и церковных историй³. Само монашество стало безмолвным напоминанием о неотмирном характере изначального христианства, о подлинных целях христианина,

лежащих по ту сторону земной жизни и истории, какой бы славной она ни была и каких бы успехов на ниве гуманизации социальных отношений ни достигал человек.

Более глубокий отклик идея христианского универсализма нашла на западе христианского мира. Первоначально она приняла формы движения каролингов и их последователей из саксонской династии за восстановление Римской империи. О. Розеншток-Хюсси писал: «В мире рассыпавшихся по континенту племен, живших в окружении негостеприимных океанов, под угрозой со стороны викингов, пиратов и мусульман, взгляд на старую Римскую империю, раскинувшуюся по берегам Средиземного моря, изменился. Империя стала воспоминанием и мечтой»⁴. Однако императоры раннего Средневековья уже не могли взять на себя все полномочия верховных жрецов – к тому времени этот формальный титул (*pontifex maximus*) был закреплен за епископом Рима. Поэтому их власть была немыслима без религиозной поддержки Папы Римского. Империя могла возродиться только как христианская.

Впрочем, новое вино нельзя влить в старые мехи. Поэтому на стыке раннего и зрелого Средневековья императора в качестве инициатора и созидателя универсальной христианской цивилизации сменяет Папа Римский, на службе которого состояли не феодалы, озабоченные, скорее, собственными, чем имперскими интересами, а самоотверженная армия клириков – идеальных клерков, у которых не могло быть даже семьи, равнодушных к частному праву и частным правам вообще⁵. И если императоры могли рассчитывать только на мечи своих вассалов, папы четко понимали, что универсалистский проект должен быть оснащен всесторон-

¹ Dvornik F. *Early Christian and Byzantine Political Philosophy*... P. 604.

² См. об этом подробнее: Флоровский, Г. Империя и пустыня. Антиномии христианской истории / Г. Флоровский // *Догмат и история* / Г. Флоровский. М., 1998. С. 256 – 292.

³ Яркой иллюстрацией этого утверждения является судьба Григория Богослова (Назианзина). Исследователь его жизни и творений иеромонах Илларион (Алфеев) пишет: «Епископская хиротония Григория – один из самых тяжелых эпизодов его жизни, о котором он не мог вспомнить без глубокого сожаления» (иеромонах Илларион (Алфеев). *Жизнь и учение Св. Григория Богослова / иеромонах Илларион (Алфеев)*. М., 1998. С. 53).

⁴ Розеншток-Хюсси, О. Великие революции. Автобиография западного человека / О. Розеншток-Хюсси. М., 2002. С. 401.

⁵ Водоразделом между имперским и папским универсализмом Запада можно считать эпоху григорианской реформы или «папской революции» конца XI в. Именно тогда сложилась католическая церковь как интегрированная общеевропейская корпорация, способная собственное единство спроецировать на политическое пространство Европы, а в мыслимой перспективе – всего мира. См. об этом подробнее: Берман, Г. Дж. *Западная традиция права: эпоха формирования* / Г. Дж. Берман. М., 1998; Розеншток-Хюсси, О. Указ. соч.

не: помимо крестоносной армии, нужна армия интеллектуалов, способная подвести идеологическую и юридическую базу под колоссальный замысел католической церкви, чем и занялись теологи и канонисты. Собственно, средневековая философия – схоластика – была исторически призвана обосновать необходимость и возможность этого проекта.

Идея сущностного единства человечества имплицитно присутствует уже в ветхозаветных текстах. Древнееврейские пророки неоднократно высказывали мысль о том, что все народы, в конечном счете, находятся во власти одного Бога, и история человечества – собиравание всех людей к Его престолу: «И будет в последние дни, гора дома Господня будет поставлена во главу гор и возвысится над холмами, и все народы потекут к ней. И многие народы пойдут и скажут: придите, и взойдем на гору Господню, в дом Бога Иакова, и Он научит нас Своим путям и будем ходить по Его путям; ибо от Сиона выйдет закон, и слово Господне – из Иерусалима. И Он будет судить народы, и обличит многие племена; и перекуют свои мечи на орала, и свои копья – на серпы: народ не поднимет меча на народ, и не будут более учиться воевать» (Ис. 2: 2 – 4). В иудейской литературе эпохи Второго храма напрямую заявляется о фальшивости языческих богов. Иными словами, боги народов – это не реально существующие и действующие силы, направляющие их локальные истории, они – плод заблуждения или корыстной манипуляции легковверными людьми (Дан. 14: 3 – 22).

Не менее важную роль в закреплении представлений о единстве рода человеческого играет и библейская антропология. Принципиально важно в ней то обстоятельство, что прародитель всех людей и родоначальник народа – носителя мифа, евреев – не одно и то же лицо. От Адама ведут свою родословную все народы, таким образом, еврейский народ осознавал себя ветвью на общем древе человечества. Более того, разделение единого человечества трактуется библейской мифологией как отступление от заведенного Богом порядка, отступление, санкционированное Богом, но спровоцированное людьми. Речь идет о т. н. «вавилонском столпотворении», в повествовании о котором смешение на-

родов и языков выводится как наказание за непомерную гордыню людей.

Христианство одновременно усиливает универсалистские тенденции древнееврейской религии и ослабляет ее националистические вкрапления. Таким образом закрепляется универсалистская модель социокультурной целостности. Принципиальным вопросом христианского богословия становится проблема природы Христа и трактовка Его искупительной смерти. Догмат о богочеловеческой природе Иисуса Христа имеет и социокультурный подтекст. Бог-Сын принимает, согласно церковной догматике, всю полноту человеческой природы, в которой нет различия рас и наций. Следовательно, подвигом Христа искуплено все человечество, Его смерть и воскресение имеют универсальное значение.

Разумеется, некоторые положения христианского богословия сложились под сильным влиянием античной философии, в частности философии стоицизма, в которой уже был осуществлен универсалистский прорыв. Однако стоики, как правило, делали из универсалистских посылок не социологические, а этические выводы, связанные с идеалом атараксии, блокирующим какую бы то ни было активность, направленную к созиданию нового типа сообщества. Впрочем, как уже было сказано, позиция ранних христиан мало отличалась в этом вопросе от позиции стоиков. Универсалистские коды оказались востребованными позднее, они были положены в основу идеологии и социально-политической практики католицизма.

Отправной точкой этой практики была ситуация феодального общества, представляющего собой совокупность политических и экономических единиц, весьма слабо связанных друг с другом и зачастую конфликтовавших. Предполагалось, что преодолеть эту раздробленность путем самоорганизации строптивые части не смогут, необходимо вмешательство трансцендентной по отношению к этому порядку инстанции, непрерывно излучающей интегрирующие импульсы. Такой инстанцией провозглашалась Церковь, понимаемая не только и даже не столько как сакральное сообщество, мистическое Тело Христово, сколько как социальный институт, корпорация, построенная на централистских принципах. Залогом единства этой корпорации выступает фигура пон-

тифика – Папы Римского, преемника апостола Петра на епископской кафедре Рима и наместника Христа в качестве главы Церкви.

Глядя с позиции «социологии символа», следует признать, что такого рода политическая «теория» невозможна без теологической, онтологической и антропологической поддержки. Иными словами, если исходить из того, что единство человечества должно строиться на конфессиональных принципах христианства, а точнее, западной его версии, то необходимо описать в конфессиональных терминах устройство мироздания, сформулировать конфессионально ориентированную онтологию. Эту задачу решает теологическая парадигма, которую можно обозначить как *теоцентризм*. В научной литературе термин «теоцентризм» не имеет строгого значения. Как правило, его используют для того, чтобы оттенить специфику антропоцентризма ренессансной философии¹. Поэтому мы считаем возможным внести собственное уточнение в содержание этого понятия.

В нашем понимании, *теоцентризм* – доктрина, согласно которой сущее само по себе не является целостным, выступает как совокупность разрозненных частей, взаимодействие которых не скоординировано имманентными гармонизирующими факторами. Импульсы гармонизации исходят от трансцендентной по отношению к сущему инстанции – от Бога. Именно Бог пресуществляет совокупность разрозненных вещей в целостность – универсум. Бог – высшее единство, Его нельзя включить в целостность более высокого порядка. Поэтому нет такого родового понятия, которое могло бы логически включить в себя понятие Бога². По этой причине Бога даже нельзя назвать сущим. Конечно, этот зап-

рет имеет высший теологический смысл и не имеет ничего общего с отрицанием существования Бога. Если Бога без предварительных оговорок поименовать «сущим» и даже «высшим сущим», тогда он окажется логически включен в более общую целостность, целостность сущего.

Однако между Богом и сущим помещается опосредующее звено, иначе вмешательство Бога в порядок сущего по видимости не отличалось бы от самоорганизации. В социально-политической проекции роль посредника выполняет Церковь в лице Папы Римского, который, опираясь на интеллектуальную поддержку образованных клириков и военную мощь своих феодалов³, транслирует на негармоничный мир феодальной Европы импульсы единства, исходящие от Бога.

В качестве альтернативной парадигмы распознавалось всякое учение, которое настаивало на имманентном единстве сущего или из которого можно было сделать такой вывод. В рамках такой онтологической концепции конфессионально организованное сообщество могло без особого ущерба для судьбы человечества рассматриваться как часть более обширного целого, наряду с другими иначе организованными частями. В свете этого положения не вызывает удивления то, что большинство средневековых ересей имело пантеистическую «подкладку». Понятно также, почему католическая церковь такое пристальное и суровое внимание обращала на эти движения.

Таким образом, в истории средневековой философии можно выявить две основные конкурирующие линии. Одна, связанная с католической церковью, защищала плюралистическую концепцию сущего, настаивая на трансцендентном характере единства (плюралистически-трансценденталистская парадигма *теоцентризма*). Другая отстаивала монистическую концепцию сущего, коррелирующую с тезисом об имманентном характере этого единства (монистически-имманентистская парадигма).

¹ См., напр.: Соколов, В.В. Европейская философия XV – XVII вв. / В.В. Соколов. М., 1996. С. 19 – 24.

² Логико-грамматические выводы этой позиции ярко иллюстрирует анекдот из жизни средневековой школы, приведенный В.Л. Рабиновичем. На вопрос учителя «Dominus quae pars?» (какой частью (речи) является (слово) Бог?) благочестивый ученик отвечает: «Dominus non est pars, sed est totum» (Бог – не часть, но целое). – Рабинович, В. Исповедь книгочея, который учил букве, а укреплял дух / В. Рабинович. М., 1991. С. 10.

³ Есть основания полагать, что история «папской теократии» как альтернативы имперской теократии потомков Оттона начинается с того момента, как в 1060 г. норманнский правитель Сицилии Робер Жискар принес присягу папе, положив начало компании папских вассалов. Розенток-Хюсси, О. Указ. соч. С. 422 – 423.