

# МЕЖДИСЦИПЛИНАРНЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ В ГУМАНИТАРНЫХ НАУКАХ

УДК 02, УДК 13

В. Г. Ланкин

## ВАРИАНТНОСТЬ СМЫСЛА И ТИПОЛОГИЯ КУЛЬТУР

Статья посвящена проблеме обоснования типологического многообразия культур, анализ которого осуществляется на основе концепции вариантных типов и способов смыслообразования, не сводимых к единому стандарту смысла. На примерах ряда типов культур рассматривается, каким образом облик и характер цивилизаций в целом несет в себе ключевую модель смыслообразования, определяется ею.

**Ключевые слова:** цивилизации, смыслообразование, типологическая систематизация, культурно-смысловые типы.

Цивилизационный подход в историческом познании, в теории и философии культуры развивается около 150 лет. Много это или мало? Этого достаточно, чтобы методологически противопоставить его всеобще-эволюционному подходу, утвердить как равноценный и даже – теперь уже по аргументированному мнению его сторонников – более верный, чем любые другие подходы к истории и современному развитию человечества. Этого достаточно, чтобы выделить круг основных цивилизаций и охарактеризовать этапы и циклы развития цивилизаций – автономных историй, путем выделения которых и обосновывалась идея живого многообразия культур. Поскольку типологией в рамках цивилизационного подхода занимались в основном историки, данный аргумент циклических историй – «зарождений» и «умираний» цивилизаций – и казался наиболее сильным для того, чтобы объяснить их «размножение» – множественность. Но теперь, кажется, этого уже не надо доказывать. Нужно объяснить другое – не то, чем они похожи друг на друга, например, присущим всем им жизненным циклом, а как раз то, в чем они различны, правильнее скажем, на основании чего они различны и образуют не просто *множественность* и *разнообразие*, но качественно определенное многообразие. Почему цивилизации – культуры – качественно различны именно как культуры, а не просто как социальные цивилизационные организмы? Можно ли это как-то систематически объяснить, не ссылаясь только на разность условий их формирования или только на непостижимую индивидуальность души – судьбы – каждой из культур? Надо не просто описывать циклы развития разных культур, но и объяснять качественное различие их именно как типов культуры, не сбиваясь на роковые прихоти их судеб, которое можно явственно

различить и систематически скоординировать на основе некоего единого принципа, причем принципа, адекватного собственной природе предмета – природе культуры.

Этих десятилетий развития цивилизационного подхода, пожалуй, не хватило для систематизации критериев различий и, соответственно, для выявления механизмов порождения разных культурных типов. Хотя целенаправленно или на уровне второстепенных аргументов гипотезы о таких критериях все же высказывались. Проблема же систематической теории в этой области сохранилась до сих пор: ключевой подход к ее решению еще не найден.

Теория тогда становится теоретически полной, когда в ее рамках удастся не только схватить некоторое единство сквозь многообразие и описать это многообразие через призму данного единства, но и объяснить, как многообразие образуется на основе некоего, оказавшегося таким образом действительно глубинно-причинным единства. А этого не достичь, если не выявить в рамках систематического единства некоторой структуры (внутренней многосторонности), изнутри определяющей вариативность его проявлений.

Позволим себе аналогию с теоретической систематизацией в другой области, столь же долго и не прямо пробивавшей себе дорогу, как и систематизация культурных типов. Биология ряд столетий была наукой типологических описаний и схематик. Так было, пока не встал вопрос «о происхождении видов». Здесь возник ряд гипотез, наиболее влиятельной из которых на целое столетие стал дарвинизм, усмотревший природу видообразования в изменчивости, определяемой меняющимися условиями среды. Это была захватывающая гипотеза больше философского, чем строго биологического характера, ведущая к выводам универсального

масштаба, но опирающаяся на внешние по отношению к собственно биологической теории факторы изменчивости среды и приспособляемости к ним всего выживающего живого. Теоретическая же биология в строгом смысле возникла только тогда, когда был найден верный ответ о природе видообразования – открыт воспроизводимый генетический код, структура которого и определяет возможное многообразие видов. Повторим, строга и сильна только та теория, в рамках которой многое объясняется на основе вариантности основополагающего единого принципа, вытекает из него (а не заставляет строить дополнительные теории определяющих обстоятельств). Но это, в свою очередь, возможно, только если рассматривать основополагающее единое структурно и вариативно.

Сможет ли теория культуры найти свой «генетический код» или, желая обосновывать разнообразие культур, будет только отсылать к превратностям климата или судьбы, бросающим «вызовы» зависящим от них «культурным организмам»? Очевидно одно – она пока еще находится лишь на подступах к тому состоянию теории, при котором на основе единого основания строго объяснялось бы многообразие как следствие вариантности проявлений этого основания. Впрочем, как увидим при анализе основных культурно-типологических концепций, теория культуры стоит на близких подступах к такому состоянию теории.

С этим связан и другой вопрос: сможет ли цивилизационный подход обрести свою достаточную опору в культурологической теории или он обречен оставаться только подходом в историческом описании? Иными словами, сумеет ли цивилизационный подход перерасти в теорию цивилизаций, обосновывающую не просто фактор множественности, но и логику многообразия культур? Представляется, что данная статья может обозначить важный шаг в этом направлении.

По Н. Я. Данилевскому, в основе развития каждой культуры лежат определенные цели культурного созидания. Направление прогресса не одно, надо «все поле, составляющее поприще исторической деятельности человечества, исходить в разных направлениях», – говорит ученый [1, с. 87]. Но где границы этого поля, где порядок и логика целенаправленных путей? Этого он не говорит.

О. Шпенглер выделял ряд основных культур, характеризуя их как совершенно разные культурные миры, генетически развивающиеся из «пра-символов», «прафеноменов». Такое многообразие философ культуры принимает как данность прихотливой истории, нет, точнее, прихотливой поэзии жизни. По О. Шпенглеру, у каждого из культурных «организмов» «своя собственная идея, собственные страсти, собственная жизнь, желания и чувст-

вования и, наконец, собственная смерть» [2, с. 56]. Это звучит романтически эффектно, но, как видим, к четкому критерию нас отнюдь не подводит.

М. Вебер, строя свою типологию культур на основе выделения вариантов инспирированного религиозной этикой деятельного отношения человека к миру, по сути, выделяет критерий конфигурации ценностей, лежащих в основе идеального целеполагания. Но при этом сама природа аксиологической сердцевины в ее системной конститутивности не рассматривается. М. Вебер видит в соотношении общества и религий только «объяснение по существу необозримого многообразия при помощи целесообразно сконструированных рациональных типов, из данных, вполне определенных предпосылок» [3, с. 308] – набора отношения человека к миру, сконцентрированного в вариантах религиозной этики. Согласимся, нам сегодня вряд ли будет достаточно этой констатации. Мы нуждаемся в таком типе систематизации, в котором бы обосновывались сами культурные истоки обретаемого смысла, устанавливаемого ценностного горизонта, поскольку стремимся вести речь все же о типах культуры, а не просто о сопоставлении социокультурных последствий ценностно-смысловых мотивов.

Аспект религий играет важную роль и в культурно-типологических моделях А. Тойнби и С. Хантингтона. Но ни у того, ни у другого не обосновывается их культурно-смысловая специфика. У С. Хантингтона, в частности, религии выступают в качестве неких супернациональных и супергосударственных коммуникационных начал, объединяющих интегративных инструментов, обеспечивающих возникновение обширных культурных сообществ [4]. В свою очередь различие традиций – это препятствие для коммуникаций. В чем же критерий этих различий? Кроме того, по А. Тойнби, цивилизации различаются своими стилями. Им свойственна склонность к определенному рода деятельности, преобладание ее над другими. Так, стиль эллинской цивилизации – эстетический, даже ее взгляд на жизнь выражается в понятиях эстетического рода. Для индуистской цивилизации, – замечает Тойнби, – характерен стиль, имеющий ярко выраженный религиозный характер. Для западной же цивилизации присуще стремление к машинному производству, конструированию материальных и социальных систем: «Мы теперь не только смутно ощущаем, но вполне ясно осознаем, что это и есть главная линия нашего западного общества», – пишет А. Тойнби [5, с. 239]. Это, пожалуй, наиболее глубокое культурно-типологическое замечание великого английского историка. В его свете можно увидеть именно типы культур, а не просто конфигурации географии и истории – в меру устойчивые и в меру трансформируемые.

П. Сорокин ведет речь о социокультурных системах, в основе каждой из них для него – особый феномен сознания. Он видит в нем силу, преобразующую естественность, и именно в действии этой силы усматривает суть культуры, называя ее суперорганической. Этот концепт выражает для него «...специфическую природу культурных или суперорганических явлений и удивительную роль “смысла” в превращении биологических явлений в нечто совершенно отличное от их биологической и физической природы» [6, с. 135]. Главный критерий типологического различия в теории П. Сорокина – представления людей о подлинной реальности. Впрочем, основания появления того или иного модуса онто-гносеологического мироотношения, распространение и смена данных моделей П. Сорокин считает случайными «флуктуациями» на основе колеблющегося соотношения всегда присутствующих в обществе представлений людей о подлинной реальности. Здесь в позиции автора данной концепции сказывается именно социолог: он описывает социокультурную реальность, не ставя перед собой задачу конечного объяснения происхождения данного многообразия как такового. Ученый выделяет типы на основе анализа опыта истории, но не выстраивает дедуктивной теории.

Мы предлагаем исходить из того, что культура – это программа и опыт переосмысления естественного существования человека и общества, сверхнатурального смыслообразования. Такое категориальное обоснование культуры позволит построить систему ее вариантов как вариантов обретения смыслового целого. Культура – это опыт осмысления, а точнее, переосмысления природного существования. В этом значении культура и противостоит природе. Основа опыта переосмысления – смыслообразование. Оно и есть та программа, благодаря которой проявляется смысл и, соответственно, осмысляемые элементы реальности, скажем, все то, что как-то входит в круг нашей жизни, обретает характер значений в свете этого смысла. Жизнь обретает характер осмысленного опыта. Это значения не только ценностного характера, но и постижения бытия, на основе которого строятся знания о том, как сложено бытие само по себе, без соотнесения с ценностными отсылками нашего субъективного опыта. И ценность, и постижение – это разные горизонты смысла как обретаемой целостности осознания.

То, что ценности, на которые сориентированы люди, различны, это теперь стало уже привычным. Но могут ли быть различными представления об объективном бытии, не теряя своей истинности во всех случаях, кроме одного – собственно истинного? Да, и это не просто иные точки зрения на истину, это иные горизонты удостоверения истины,

иные достоверности и подлинности. Но может ли сам смысл быть различным? Как обосновать, как понять вариантность смысла, т. е. увидеть в рамках единства данной категории возможность различий?

Это можно сделать, если принять, что смысл – не просто данность, а событие, конструктивное событие. Смысл есть феномен обретенного целого, явление самого целого в событии осознания. С таким обоснованием категории смысла можно познаться в книге автора статьи «Явление смысла. Эстетизм и логос» (гл. 4, 5) [7]). Если угодно, смысл – эта сама феноменальность целого как она может быть дана в гранях события осознания – смыслообразования – обретения нового целого. Поняв смысл события обретения целостности, можно понять и его активно событийную роль. Эта роль состоит из переосмысления существующего и вариантности смысла, ведь он тогда несет собою грани складывающегося нового осознания, одновременно представляющего и как свое (освоенное), и как другое (в феномене откровения нового смысла, не сводимого ко всему, имевшемуся до этого конструктивного акта), и по-новому связанного (связующего), где *свое* и *другое* как бы взаимопроникают, образуя именно связь. Поняв осознание как многогранно-смыслообразующее событие, можно говорить о трех основных способах осознания и обретения смысла – рациональном, эстетическом и мистическом и трех разных типах смысла как ракурсах и способах данности целого в событии осознания.

Обоснованное таким путем многообразие смысловых направленностей мысли и всей человеческой деятельности сказывается не только в конкуренции смысловых полей, их борьбе за осмысление через свою грань всего бытия, но и в их дополнительности – взаимодействии в жизни сознания и тем более в целостном опыте культуры.

Если пытаться вскрыть причину такой неизбежной троякости смыслообразования, то надо отметить, что причина коренится в логике события: одно без другого и третьего просто не может существовать. Ведь все три – это грани события осознания; с какой бы основной смысловой направленностью ни происходило осознание, оно все равно происходит одновременно и в аспекте обретения нового – появления Другого, более высокого, чем все изначально имевшееся, и в аспекте вот сейчас складывающегося озарения-осмысления, и в аспекте регистрации всего события на «твердой», если можно так выразиться, грани события осознания: на грани его свершившегося следа – знания, фиксируемого и хранимого у его идентичного субъекта и кодируемого в форме возвращающейся к себе идентичности субъекта – форме разума. Да,

через какую из граней ни освещалось бы светом смысла событие осознания, он проецируется внутри этого события – «кристалла» на всей грани. Все они присутствуют, все характерные для каждой из них формы взаимодействуют, но смыслообразующий приоритет всего поворота сознания при этом всегда однозначен: есть основная смыслообразующая грань и подчиненные – проективно-вторичные.

То, что разные формы смыслообразования, породившие разные формы деятельности, присутствуют, возможно, в разных соотношениях в разных культурах, в этом нет ничего незнакомого. Хотя есть среди исследователей вопроса о многообразии культурных типов и воззрение о том, что различные сферы культуры, отличаясь по своему содержанию и характеру в разных культурах, в каждой из цивилизаций образуют одну и ту же функционально-созидательную конструкцию. То есть они скреплены таким образом в принципиально одинаковую структурную конфигурацию. Эту идею наиболее настойчиво излагает, например, М. А. Емельянов-Лукьянчиков, опираясь на авторитет Н. Я. Данилевского, К. Н. Леонтьева, А. Тойнби [8, с. 229 и др.]. Мы же обращаем внимание на то, как образуется неповторимый и типологически явно отличимый вектор смыслового преобразования бытия, задаваемый взаимодействием, а точнее, определенным образом согласованным взаимоотношением, связанной конфигурацией ряда смыслообразующих горизонтов, которую, собственно, и можно назвать смысловым космосом той или иной культуры. В разных сферах деятельности и характерных для них достижениях только проявляется смыслообразующая конфигурация: обращаясь к этим проявлениям, можно только подтвердить наличие такого смыслового космоса.

Одно из важных следствий этой теории – дискретный характер многообразия типов культуры: вариантов смыслообразования, организующих культурную деятельность как целостность. Дискретность культурных миров – переосмысляющих и созидательных программ человеческой деятельности – это следствие наличия иерархических комбинаций-систем из ограниченного числа вариантов – типов смыслообразования. Переходных и промежуточных вариантов нет. Отсутствуют и исторически случайные варианты, которые не уложились в тот или иной смысловой тип. Дискретность и качество притягательного магнита (аттрактора) выступают особым фактором их устойчивости и идентичности (наряду со многими другими факторами, упрочивающими их продолжительное существование на уровне средств – носителей культурного смысла, таких, например, как хрестоматийные тексты, традиции, язык и т. п.).

Таким образом, согласно данной модели, если базовых линий мышления мы выделили три, то иерархических зависимостей и смысловых «сплавов», а, соответственно, и логических типов культур может быть не сколь угодно много, а шесть. Именно такие шесть типов мы можем наблюдать в истории культуры; с ними же столкнемся и при анализе современно цивилизационного многообразия:

1. Западноевропейская цивилизация на протяжении динамичной истории, несмотря на все влияния и включения, выстраивает одну и ту же иерархию ценностно-смысловых начал: рациональное – эстетическое – (мистическое).
2. Тот тип культуры, который развивался в Древней Греции, существенно отличен именно в субординативной структуре его смыслового космоса: эстетическое – рациональное – (мистическое).
3. Новый культурный тип родился на востоке Европы с принятием христианства. И для Византии, и затем России иерархия ценностно-смыслового сочетания такова: мистическое – эстетическое – (рациональное).
4. Особый культурный тип являет Ближний Восток. Его смысловая иерархия такова: мистическое – рациональное – (эстетическое). И древнеегипетская культура, и иудаизм, и особенно ислам – смысловые явления именно этого ряда.
5. Китай (и Восточная Азия в целом) развили особый сплав основных ценностно-смысловых ориентиров: эстетическое – мистическое – (рациональное).
6. Индия – это особый культурный континент. Рационализм здесь удивительно сочетается с мистицизмом, отводя эстетизм на задний план. Мистическое созерцание всецело подчинено в индийской культуре всех эпох рациональному по своей природе началу знания и способностей субъективности, которая умеет подчинять себе Другое и действовать на него.

Этот пока еще довольно декларативный акт выделения типов требует подтверждений. И так, рационализм Запада кажется бесспорным. Но разве на Западе не было ничего другого, кроме рациональности и ее выдающихся достижений? Да, как и в структуре всех других культурных типов, здесь включены все три грани возможного смыслообразующего события. Но они включены именно как дальние, вторичные грани кристаллической смысловой призмы и пронизаны господствующим светом смыслообразования эгоцентристского рационального типа. Поэтому искусство Запада проникнуто индивидуалистическим пафосом, страданием и славой героической индивидуальности и даже абсурдом одиночества (в XX в.). Что же касается мистики, несмотря на возможные возражения, надо признать, что эта сфера – смысловая периферия западной культуры. Об этом свидетельствует не только современное состояние западного обще-

ства, которое порой называют постхристианским. Уже древнеримская религия сильно отличалась от древнегреческой: греки хотя и не имели догматической религии, как, например, египтяне или евреи, но все же склонны были к мистериальной экзатике, хотя и насыщенной доминирующим пафосом эстетизма – феноменальных, а не онтологических обретений, во многом бывшей все же специфической мистикой если не пресуществления, то преобразования. Мистериальная религия играла большую роль в классической Греции. Греки верили в орфическое преобразование, дионисийское бессмертие: они видели в мистике нетривиальный экзистенциальный смысл (хотя этот смысл при внимательном взгляде и особенно при сравнении с религией действительно мистических культур предстает как отражение эстетически космического смысла). Греки преобразались в чудесной, вдохновенной мистериальной связи со своими богами. Почитание у римлян – это добродетельная и священная почтительность, та, что собрана в специфически римском понятии «сакральность». *Благочестие*, по Цицерону, – это и есть исчерпывающее определение понятия *religiosi*.

Мистико-рационалистический характер раннесредневекового латинского христианства предстает как синтез (симбиоз, «псевдоморфоз», если приложить здесь слово О. Шпенглера) рационализма Рима и мистики, идущей с Востока и из Византии. Можно говорить даже о культурной наносности, инородности христианской мистической интуиции для Запада эпохи Средневековья, с III и вплоть, как минимум, до XI вв. находившегося под господствующим влиянием греческого Востока. При этом его пик приходится на V–VIII вв., на период цивилизационного кризиса Запада. Наносность этого влияния была преодолена, заимствование ассимилировано, что и выразилось затем в эпохальном упадке западной религиозности на фоне естественного и оригинального подъема рациональных, а вслед за ними и эстетических мотивов смыслообразования в развитии этого типа культуры.

Ключевыми для западной культуры были и являются два не равнозначных между собой смыслообразующих начала – рациональное и эстетическое. Второе иногда вступает в спор с доминирующим первым, как это произошло в идеях романтиков, ставших влиятельными на почве критики экстремального рационализма Просвещения. Порой кажется, что одновременно реабилитируется и религия. Но то, что пишет, к примеру, в аспекте такой реабилитации Ф. Шлейермахер, – очевидная аберрация понимания: под именем религии он описывает специфику эстетического феномена, противопоставляя его слепому к интуиции и чувствам разуму. «Нет чувств, которые не были бы религи-

озными», – торжественно декларирует он [9, с. 83]. Ф. Шлейермахер – типичный романтик, он чутко слышит эстетическое, и оно для него закрывает собственно религиозную мистику. В аргументах реабилитации религии он уступает Ф. Шеллингу, яркому романтику, эстетическому мистическому. Специфика религии заслоняется в романтизме именно такой особой эстетической мистикой, чтобы защититься от покушений всеразлагающего и всеведящего к себе разума. И такие формы защиты религии от рациональной редукции в духе И. Канта считались многими европейцами убедительными и достаточными, более того, авторитетными до тех пор, когда стали появляться философские идеи феноменальной первичности и тайны Другого, внесенные в XX в. М. Бубером и Э. Левинасом, очевидно, из незападного ментального источника.

Судьба восточноевропейского православного смыслового типа тоже не проста. Он распространяется как своего рода прививка в эллинистическом мире, реорганизуя весь его смысловой строй. Смысловой «кристалл» греческой цивилизации эстетичен – таковы все мировоззрение, мифология, таково назначение человека – микрокосмоса: прекрасно-доброе, калокагатия. Разум, как это ни парадоксально прозвучит для сторонников выводить европейскую рациональность из греческой философии, – вторичная грань в этом кристалле. Основные концепты Платона и Аристотеля – *идея* и *форма* – не что иное как данность космического совершенства в причастном ему человеческом уме. Идея у греков это именно видимое, а не отвлеченность, не абстракция; форма – слаженная целостность, а не формальность.

Генезис же того типа культуры, который мы назвали православным, восточноевропейским, лучше всего раскрывается в его первоисточнике – Евангелие. Иисус Христос полемизирует с мистическим рационализмом иудеев. Он вместо их законнического расчета сообщает откровение Божественной жизни, вместо заповеди как строго остражающего запрета дает новую заповедь Любви, в которой умещается весь закон и все пророки, в которой уже не онтологическая замкнутость Божества, а его творческая открытость и спасительная доступность – чудесная связь с восхитительно преображаемым миром. Рационально истолкованная мистика превращается в мистику предчувствуемо-открытую. Трансцендентное выходит на грань имманентного. За мистикой теперь уже следует не разум и не он выявляет тайну Божества, а вдохновенное чувство-событие, чувство, способное вступить в саму Жизнь Ведомого Бога.

Этот новый смысловой тип гаснет, не приживается в ближневосточной культурной среде, настроенной на рациональное раскрытие высшего рели-

гиозно-мистического смысла. Становление же этого нового – христианского – культурного типа даже в наиболее благоприятной для этого эллинистической среде – долгий и сложный процесс. Но он более краток для культуры Руси, сразу формировавшейся как именно такой культурно-смысловой тип. Возможно даже, что, как указывают М. Н. Кокаревич и Ю. А. Кучерук, «определяющим фактором принятия славянами-русичами православия является относительное тождество православия ментальным установкам славянской культуры» [10, с. 80]. Вглядимся: специфические и неповторимые свершения цивилизации этого культурного типа – в духовно религиозной сфере. Искусство и эстетика пронизаны символизмом, так как грань смыслового «кристалла» видна по преимуществу через интуицию высшего, мистического начала. Рациональность же в православном смысловом типе, увы, – на низшей из трех возможных ступеней значения и ценности. Аутентичные достижения в области науки, техники, философии в Византии заметно останавливаются от столетия к столетию, философские школы упраздняются (VI в.), а в России всегда чувствуется отсталость от Запада и требуются заимствования в этой, в общем-то, весьма важной для развития цивилизации области. М. В. Ломоносов – родной русский, но его наука немецкая. Д. И. Менделеев – гений химии, но при этом носитель немецкой образованности и методичности. Там же, где главный успех зависит не от метода, а от искусства, не от расчета, а от интуиции и хитрости, например в войне, русские всегда бивали немцев. Здесь удача парадоксальна и совсем не равна выгоде. Иван-дурак как герой аксиологически выше умных братьев: счастье сбывается чудесным образом и не является прямым результатом мелкой суеты и медленного упорства. Исток счастья – чудо, а его собственная ипостась – радость праздника жизни; разум здесь третьестепенен.

Нетрудно увидеть и в культуре советского времени структурные черты того же смыслообразующего типа-«кристалла» Впрочем, в свете сказанного понятно, что советская культура – это феномен деградации чистого культурного типа, форма перевода его к состоянию, квалифицируемому уже в иной типологической плоскости – массовой культуры, которую, чем дальше она развивается, тем правильнее называть просто социальной технологией.

На примере двух наиболее близких для нас и вместе с этим сложных в перипетиях исторического развития культур – западной и восточноевропейской (православной) мы показали, что противоречия истории культуры вторичны в сравнении с логикой культурно-смысловых типов, основанных на вариантности смыслообразующего события как такового. Это можно продемонстрировать и при

рассмотрении других цивилизаций в их типологически-смысловом сопоставлении. Более подробно данная аргументация представлена автором, в книге «Смысловый космос России» [11].

Из положений раскрываемой теории следует, что количество культурно-смысловых типов ограничено. Но почему же они практически все представлены в мире вот уже несколько тысячелетий? На этот вопрос ответить можно пока, видимо, только гипотетически. Культурно-смысловые типы не возникали повсеместно и сразу в большом количестве. Прежде чем смысл иерархически кристаллизуется, должен пройти долгий процесс дискурсивной борьбы между смысловыми полюсами культуры за смыслообразующую доминанту и иерархическую цельность всей системы. Именно дискурс и конкуренция моделей смыслообразования внутри культурного организма выводят этот организм из состояния мифологической традиционности и формируют тот тип, который, вслед за К. Ясперсом, принято называть «осевым».

Развитие конкурирующих форм культуры – искусства, религии, философии или некоторого квазифилософского рационального дискурса – довольно долгое время должно было идти параллельно, иначе бы они не развились как возможные грани цельного смыслообразования. Но успех становления культурного типа как взаимодействия смыслообразующих начал зависел еще и от его распространения до масштабов целой цивилизации. Собственно, крупные цивилизации и могли развиваться только на основе «сильных» иерархических смыслообразующих синтезов, само их существование в качестве реализации особых программ культурного преобразования мира и человека могло стать устойчивым только в качестве полного и гармоничного смыслового космоса культуры. При этом эти цивилизации могли бы быть крупнее: каждая смыслообразующая перспектива имеет, по сути, универсальную возможность стать основой культурной глобализации. Поэтому удивительно не то, что таких суперцивилизаций не больше, чем возможных смысловых типов, а то, что их не меньше.

Но возможен ли один смысловой тип для всего человечества? Именно так выглядит в свете всего сказанного тезис глобализации. Если мы действительно увидим, что спектр типов культуры ограничен и к тому же дискретен, то тезис пресловутого мультикультурализма предстанет как поверхностный камуфляж. Глобализация предстанет ничем иным, как противостоянием идеи одного конкретно направленного пути развития в противовес другим направлениям. Окажется, что проблема современного мира – это не проблема плюральности и единства. Это проблема направлений, где одно оспаривает верность и значимость всех других.

### Список литературы

1. Данилевский Н. Я. Россия и Европа. М.: Книга, 1991. 574 с.
2. Шпенглер О. Закат Европы. Новосибирск: ВО «Наука». Сибирская издат. фирма, 1993. 592 с.
3. Вебер М. Избранные произведения. М.: Прогресс, 1990. 808 с.
4. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. М.: Изд-во «АСТ», 2003. 603 с.
5. Тойнби А. Дж. Постигание истории: сборник. М., 1996. 736 с.
6. Сорокин П. А. Человек. Цивилизация. Общество. М.: Политиздат, 1992. 316 с.
7. Ланкин В. Г. Явление смысла. Эстезис и логос. Томск, 2003. 323 с.
8. Емельянов-Лукьянчиков М. А. Иерархия радуги. Русская цивилизация в наследии К. Н. Леонтьева, Н. Я. Данилевского, О. А. Шпенглера, А. Дж. Тойнби. М.: Русский Мир, 2008. 704 с.
9. Шлейермахер Ф. Д. Речи о религии к образованным людям, ее презирающим. Монологи. СПб.: Алетейя, 1994. 340 с.
10. Кокаревич М. Н., Кучерук Ю. А. Основные культурообразующие доминанты русской культуры. // Вестн. Томского гос. пед. ун-та (Tomsk State Pedagogical University Bulletin). 2006. Вып. 7 (58). С. 79–83.
11. Ланкин В. Г. Смысловой космос России: координаты устойчивости и перспективы развития культуры. Томск: Изд-во «Стар», 2010. 134 с.

Ланкин В. Г., доктор философских наук, доцент, профессор.

**Томский политехнический университет.**

Пр. Ленина, 30, Томск, Россия, 634050.

E-mail: lankinvg@mail.ru

*Материал поступил в редакцию 07.06.2011.*

*V. G. Lankin*

### THE VARIABLE SENSE AND THE TYPOLOGY OF CULTURES

The article is devoted to the study of typological diversity of cultures or civilizations. The analysis of this variety is based on the conception of variable types and sense-formation models which could not be explained by a single sense standard. With the help of examples of some types of cultures the issue shows us how the appearance and the character of civilizations bring specific models of sense-formation and how the life of culture is determined with these models.

**Key words:** *civilizations, sense-formations, typological systematization, culture-sense types.*

**Tomsk Polytechnic University.**

Pr. Lenina, 30, Tomsk, Russia, 634050.

E-mail: lankinvg@mail.ru