

ДУХОВНОСТЬ И НОМАДИЗМ В ПЕРСПЕКТИВЕ ДУХОВНОЙ КОЭВОЛЮЦИИ ЧЕЛОВЕЧЕСТВА

Владимир ДУДЧЕНКО

ИВО НАПН Украины, г. Киев

Очерчены истоки и реалии глобального социально-экономического, социокультурного системного кризиса, вызванного духовным упадком человечества. Показано формирование номадического проекта, который отражает одно из культурных противоречий между традиционными и кочевыми (номадическими) цивилизациями. Акцентируется внимание на том, что духовное совершенствование человечества предполагает диалог культур и духовную коэволюцию.

Ключевые слова: *духовность, номадизм, диалог культур, ноосфера, информационные технологии, антропологическая катастрофа, духовная коэволюция, наука.*

SPIRITUALITY AND NOMADISM IN THE SPIRITUAL PERSPECTIVE OF CO-EVOLUTION OF MANKIND

The author outlines the origins and realities of the global socio-economic, socio-cultural system crisis which is caused by the decline of the human spirit. Displaying the formation of the nomadic project, which reflects one of the cultural differences between traditional and nomadic (nomad) civilizations. The attention has been paid to the spiritual development of mankind which involves a dialogue of different cultures and spiritual co-evolution.

Keywords: *Spirituality, nomadism, the dialogue of cultures, the noosphere, information technology, anthropological catastrophe, spiritual co-evolution, science.*

Анализ социокультурной действительности на рубеже XX-XXI веков связан с возрастанием роли мобильности, пластичности, текучести человеческой личности. Это породило потребность раскрыть духовные истоки и современные предпосылки взаимопроникновения культур. С ним связана необходимость активизации разработки парадигмы осмысления духовности. Осмысливая ее природу, философия стимулирует развитие духовного бытия номада. Одновременно происходит обновление форм философского постижения реальности, форм реального существования философии и духовности человека. Такой подход важен для преодоления отчуждения философии и духовности человека.

Э.Морен пишет, что следование процессам очеловечивания, способствующего выживанию человечества в железный век, призывает нас к реформе западной цивилизации, которая в стремлении достичь планетарного уровня распространяется в мире как со всеми своими достижениями, так и со всеми своими бедами. Нет более трудной задачи, чем стремление к лучшему мироустройству. Мечта самореализации каждого – искоренение всех форм эксплуатации и господства, достижение справедливого распределения благ, эффективной солидарности между всеми людьми, счастья для всех и устранение тех, кто хотел навязать использование варварских методов, которые бы помешали нашему продвижению по пути цивилизации. По его глубокому убеждению, цивилизация требует интернациональной коммуникации между традиционными и номадическими культурами и, более того: их органического объединения в масштабе планеты [16].

В эпоху взрывного расширения коммуникаций, когда мгновение сжимается до мельчайших долей секунды, социокультурное пространство теряет своё аксиологическое значение, по крайней мере для тех, кто пронизывает его скоростями современного Интернета. Упразднение пространства превращается в механизм вытеснения на периферию тех, кто остаётся привязан к месту. Оседлость стремительно разрушается. Глобализация отбрасывает местное, которое ассоциируется с периферийностью, маргинальностью, социальной деградацией. Быть местным становится «архаично». Мы наблюдаем торжество номадизма, согласно которому будущее человечества видится не в национально-территориальной целостности, а в свободном передвижении планетарного кочевника. Свободное время превращается в товар, в то, что можно и нужно потреблять. В пустыне современного города центральной фигурой становится «человек прогуливающийся», нацеленный на потребление. Модерн рассматривает бродяг и прогуливающих как маргиналов. В эпоху постмодерна всё становится с ног на голову: бродяг и прогуливающих с их неподчинённостью, внеструктурностью, незафиксированностью,

свободой передвижения и ускользанием от локального контроля становится гораздо больше, чем тех, кто привязан к месту, оседлых. Скитание, бродяжничество из маргинальной стратегии превращается в центральную, былой мир впадает в запустение. Человек становится странником, он не сидит на месте, перемещается по свету, мигрирует с целью отдохнуть, получить работу, образование и т.п. [7].

По мнению Л.Горбуновой, исследуя нынешний этап в истории современности, желая постигнуть и выразить характер нынешнего момента как переходного, мы, следом за Зигмундом Бауманом, обращаемся к метафорам «текучести», «жидкого состояния», которые наиболее удачно отражают нестабильность, постоянную переменчивость, размывание стойких структур, индивидуализацию, развертывание информационных потоков и становление сетевой организации социальных процессов. Как возможно мышление в ситуации перманентной процессуальности, что выскальзывает, уклоняется не только от анализа, но и от фиксации? Какие образовательные стратегии могут быть релевантными в контексте «выскальзывающего» междубытия? Пытаясь ответить на эти вопросы, «мы обращаемся к проекту номадологии Ж.Делеза и Ф.Гваттари, который содержит богатый смысловой потенциал и эвристическое значение для исследований в области социальной философии» [8, с.45].

«Текущая современность» – именно такую метафору применяет Зигмунт Бауман для характеристики нынешней стадии современной эпохи [3].

В контексте понимания современности как эпохи глобального перехода становятся понятными процессы разрушения устойчивых порядков и структур, обрыва «корня», атомизации и индивидуализации общества, хаотизации процессов и спонтанных флуктуаций, самоорганизации новых локальных порядков, которые характеризуются неустойчивостью, новыми прорывами нелинейной турбулентности и «растеканием» неопределенности по ризоматичным сетям. Так называемый «легкий капитализм» знаменует собой никоим образом не легкие процессы глобализации и становления информационализма (М.Кастельс) как нового способа развития цивилизации [8, с.47].

Зигмунд Бауман в своих работах дает блестящий анализ переходу от эпохи модерна к новому социальному порядку, который качественно отличается от существующего в развитых странах вплоть до середины XX века. Новое состояние общественной жизни является историческим итогом модернизации и дерегулирования социально-экономических и политических отношений. Общественная жизнь начала XXI века характеризуется как стремительным усложнением экономических процессов, так и все более явной фрагментарностью и атомизацией человеческого существования. Противоречие между этими процессами и представляет одну из основных проблем современного общества [3].

Современная социальная философия и философия истории прилагают немало усилий для осмысления духовных ценностей, специфики пространственно-временных представлений, которые типологически характеризуют номадическое понимание современной цивилизации.

К примеру, А.Назарчук, обращаясь к таким философам XX столетия, как «другой», «симулякр», «язык» и т.д., увязывает их со смыслом тех процессов, функций, задач, которые несут в себе коммуникативные технологии. Исходя из философских концепций немецких (К.-О. Апель, Ю.Хабермас), французских (Ф. де Соссюр, К.Леви-Стросс, Ж.Бодрийяр, П.Бурдьё) и англо-американских социальных мыслителей (Э.Гидденс и И.Гофман), автор также очерчивает понятийное поле для построения философского определения коммуникации и уяснения его места в системе основополагающих социальных категорий [18, с.157].

И.Предборская, изучая современные коммуникационные процессы, обращает внимание на антропологическую позицию исследования. «Сущность антропологической позиции заключается в том, что «человеческое в человеке» рассматривается в значении не столько биологического, биосоциального или социально-информационного, сколько психического, ментального и духовного фактора как единственной нелинейной целостности, которая формируется в процессе межкультурного диалога» [19, с.252].

Философия постмодернизма борется за то, чтобы дать самостоятельное место субъектам коммуникации, Я и Ты, Ego и Alter Ego, дать место «многим» как равноправным, предстоящим друг перед другом в своей персоналистической самобытности. Ж.Бодрийяр решительно разоблачал любые схемы, где Ты и Я включены в объединяющее их целое, даже если это целое назвать «коммуникацией». Первична их раздельность, а не единство. И философски отразить радикальность этой идеи чрезвычайно трудно. Сам Бодрийяр, восставая против власти Кода, превращающего коммуницирующие стороны в элементы запрограммированного процесса, в то же время отдает их на откуп обмену,

символическому рынку. Говоря по существу, с точки зрения аксиоматики коммуникации требуется разрушить традиционную связку философских понятий единого и многого. На такую задачу смогли отважиться только свободолюбивые французы, а именно: Ж.Делез и Ф.Гваттари. Хотя вся «философия различия» Делеза являет собой восстание против традиционной философии тождества, для теории коммуникации ясный обобщающий смысл его послания предоставляет работа «Ризома» [Делез, Гваттари 1996].

В полемике с большими философами – представителями классической традиции – Делез отдает внимание другой, «номадической» линии философствования, сочетая ее с философией постсовременности. К представителям этого направления принадлежат Лукреций, Юм, Спиноза, Ницше, Бергсон. Между ними нет прямой преемственности, но все они находятся в оппозиции к государственной философии. Между ними существует «скрытая связь, основанная на критике негативизма, культивировании радости, осуждении власти, ненависти ко всему внутреннему, способности направлять силы и связи наружу» [9, с.20].

Попытки построить открытое свободное пространство мышления делались в истории философии и раньше. У Спинозы такая философия называлась «этикой», у Ницше – «веселой наукой», у Арто – «коронованной анархией», у Хайдеггера – «преодолением метафизики». Морис Бланшо называл такое мышление «пространством литературы», а Мишель Фуко – «внешним мышлением». «Номадическое мышление» Делеза в этом перечне есть одна из самых плодотворных эмансипаторских попыток, которая имеет практическое значение в современном контексте сетей коммуникации. Логика выстраивания новых смыслов «номадической» философии проходит линией критики и противопоставления традиционной классической, так называемой «государственной философии».

Номадизм зародился ещё в те времена, когда люди занимались собирательством, охотой и им приходилось часто перемещаться, чтобы найти более плодородные почвы, более богатые дичью леса, спастись от засухи. Но со временем формы и сущность номадизма менялись.

История категории концепта начинается с идеи Бл. Августина. В трактате «О диалектике» (397 г.) содержится разграничение предмета, мысли о нем (смысл, который переживается) и языкового выражения. Сама идея концепта была теоретически разработана в средние века П.Абеляром и развита в разнообразных школах XIII столетия (Томы Аквинского, Иоанна Дунса Скота и др.). Идея понимания, на которую сориентирована средневековая философия, требовала полноты смыслового выражения в целостном процессе вещания. Абеляр рассматривал концепт как форму «схватывания» смысла, как собрание понятий, закрытых в душе, которая воспринимает вещание как приведение высказываний к одной точке зрения на тот или иной предмет при определяющей роли разума.

До конца XIX – начала XX века вопрос номадизма отдельно не рассматривался. Если кочевые народы и получили на тот момент своё отражение в научной литературе, то, как правило, рассматривались они в контексте изложения истории их контактов и взаимоотношений с оседлыми народами и государствами.

Современная философская наука предполагает разные методологические подходы к пониманию оседлой и номадической культур. В этой связи следует отметить, что, по мнению большинства европейских (и не только) историков и теоретиков культуры, кочевой тип культуры характеризуется именно как отличающийся отсутствием исторического сознания у носителей этой культуры. Культурологи исходят при этом из того аксиоматически принятого ими положения, что история, историческое сознание является феноменом оседлой, а конкретнее, городской культуры [1, с.42].

К.Альжан пишет о том, что постулируемая внеисторичность культурного сознания номадов логически неизбежно ведет если не к отрицанию наличия у кочевников культуры как таковой, то, во всяком случае, к признанию некоторой ущербности этого типа культуры, ее «неполного соответствия» понятию культуры в западной традиции, или культуре как таковой, культуре в собственном смысле слова. Рассуждение при этом строится примерно таким образом: слово «культура» уже этимологически означает возделанность, обработанность, искусственность, а потому культурно-историческая реальность есть нечто, выделенное из естественно-природного бытия, принципиально отличное от него. Напротив, непосредственная близость человека к природе, духовное и эмоциональное единство с ней определяли особенности ценностно-нормативных комплексов социальных взаимодействий в рамках кочевого общества. Именно город есть территория выделенности человека и социума из мира природы, а потому не только история, но и культура в собственном смысле слова всегда зарождалась

в городских условиях. При таком подходе культура фактически отождествляется с цивилизацией, т. е. с системой материальных и духовных ценностей, вырабатываемых в условиях жизни по законам сообщества граждан города-государства (греч. polis, лат. civitas). Например, Цицерон противопоставлял совершенствующего свои гражданские добродетели римлянина как «человечного человека», homo humanus, «варварскому человеку», homo barbarus. За периметром городских стен простиралась территория «варварской периферии», территория природной стихии или внеполитического образа жизни в условиях природной «дикости», представляющей постоянный источник опасности, угроз для существования социально-политических институтов, ценностей, норм, морально-правовых устоев городской цивилизации. Рассуждал, что номад не подчиняется законам города, в кочевом пространстве политическая власть цивилизации неэффективна. А. Тойнби называл древние империи кочевников «эфмерными» [1].

Похожую точку зрения высказывает С. Климова, делая акцент на том, что собственно цивилизованная социальность предполагает, прежде всего, оседлость, высокую культуру освоенного пространства. Противоположной фундаментальной стратегией социума выступает номадизм, в системе которого основополагающим архетипом является Дорога. Внедомашнее существование следует приписать и так называемым маргиналам, тем, кто существует на границе, «на краю» (маргинал – от лат. margo – край) (сам этот термин говорит не в пользу Дома, а в пользу номадного перехода границ). Эти люди не ощущают себя частицей какого-либо места или сообщества. Им чуждо чувство Дома, равно как и ответственность перед другими. Они предпочитают расширяющееся пространство своего движения месту, с которым отождествляли бы себя, и людям, за которых несли бы ответственность [14].

Противоположную позицию декларирует Э. Карабаев, подчеркивая, что номадическую культуру всегда характеризовали взаимодополняемость и взаимообогащение народов, которые возможны только в рамках духовного диалога. Ибо кочевой принцип бытия предполагает разнокачественное сочетание людей, культур и традиций в одном обществе. Номады создали новый тип цивилизации – цивилизацию пространства, для которой априори приоритет не история, а эстетика. Эстетика духа, эстетика возможностей.

В этой цивилизации цементирующими понятиями являются народ, государственность, культура [13].

Тесные взаимодействия кочевых и оседлых сообществ, наличие промежуточных между ними хозяйственно-экономических укладов свидетельствуют о том, что кочевая и оседлая культуры, хотя и выступали часто в качестве протагонистов всемирно-исторической драмы, в качестве противоборствующих сторон мирового культурного и цивилизационного процесса развития, не только ограничивают, но и дополняют друг друга, развивают свои витальные, творческие, созидательные потенции во взаимообогащающем сотрудничестве, в равноправном диалоге.

Тем не менее, целый ряд исследователей более сдержанно относятся к номадологическому проекту. В частности, С. Бородин совершенно исключает межкультурный диалог цивилизаций. Он считает, что общемировая цивилизация «новых кочевников», вырастая буквально из всех существующих в современном мире классических земных цивилизаций, оставляет от их цивилизационных форм только сухую кожуру, поскольку полностью высасывает из них все жизненные соки [4]. Он пишет, что номадическая цивилизация, паразитарная по отношению ко всем общественным образованиям, как национальным, так и наднациональным, к сегодняшним дням уже де-факто стала крупнейшим игроком на подиуме мировой политики. Чтобы сохранить предками завещанную национальную самобытность и не позволить новым кочевникам вытоптать плодородные нивы земли дедов и отцов, всем народам мирового сообщества наций требуется досконально знать, с чем они столкнулись в лице агрессивной номадической цивилизации, чтобы не оказаться однажды вдруг отсечёнными от свободы своего национального развития красными флажками, за линией которых идёт смертельная охота на национальную самоидентификацию [6]. По его мнению, цивилизация новых номадов с каждым днём усиливает своё влияние повсеместно на планете. «Там, где имеется хотя бы одно средство массовой информации, прорастает росток номадического отношения к жизни. Именно прорастает, поскольку экспансия номадов в корне отличается от внешних захватнических действий, с помощью которых различные цивилизации в прошлом устанавливали своё господство» [5, с.42].

Мы разделяем взгляды Э. Карабаева в том, что после падения биполярной системы начал свое превращение в реальность номадологический проект. Именно логика смысла определяет номадическую

активность современного мира, современных международных отношений. Эта же логика положена в основу мировой дипломатии, которую по праву можно называть номадической.

На современном этапе основная задача – сохранить стабильный мир, не допустить появления так называемых «новых номадов», забывших свою культуру и свой дом. Важно не допустить самого термина «идеология номадизма», в который закладываются отторжение духовного богатства своего народа, отсутствие условностей и потребительство. Номадизм – это не идеология. Это – духовность. Точно также есть только одни номады – те, кто видят решение всех спорных вопросов в рамках мирного диалога культур [13].

Подводя итог и задумываясь о духовной коэволюции, мы понимаем, что имеем дело с феноменом и понятием, заряженным поистине философским значением. С понятием, способным оказаться в фокусе самых разнообразных подходов, вобрать в себя целый комплекс интересных концепций. Для социальной мысли важно, что понятие духовной коммуникации может становиться базовым началом социальной теории, идет ли речь об истолковании жизни общества в понятиях системного функционализма, как у Н.Лумана, или о структурировании общества на основе социальных практик, как у Э.Гидденса. При этом сам круг вопросов о духовной коммуникации, диалоге традиционных и номадических культур, начиная с проблемы Другого и заканчивая проблемой медиареальности, говорит о том, что размах и смелость новых концепций проистекает вовсе не из оригинальности обращающихся к нему мыслителей, а из нового понимания социокультурной реальности.

Библиография:

1. АЛЬЖАН, К.У. Мировоззренческие и концептуально-методологические основания интерпретации феномена номадизма. В: *Вопросы философии*, 2013, №3, с.39-49.
2. АТТАЛИ, Ж. *На пороге нового тысячелетия*. Москва: «Международные отношения», 1993. 67 с.
3. БАУМАН, З. *Текущая современность* / Пер. с англ., под ред. Ю.В. Асочакова. СПб.: Питер, 2008. 240 с.
4. БОРОДИН, С. *Грядущая цивилизация «новых кочевников»* [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.rau.su/observer/N04_01/4_04.HTM
5. БОРОДИН, С.А. Клич за Русь Ведическую! В.: *Национальная безопасность и геополитика России*. Москва, 2010. 120 с.
6. БОРОДИН, С. *Религиозно-духовные отправления номадизма* [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://staretz.narod.ru/Rounu/religya_nomadov.htm
7. ВОЛКОВ, В.В. *Туризм в эпоху постмодерна* [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://publishing-vak.ru/file/archive-philosophy-2012-1/5-volkov.pdf>
8. ГОРБУНОВА, Л. Номадизм як спосіб мислення та освітня стратегія. Онтологічні засади номадичного мислення. В: *Філософія освіти*, 2008, №1-2(7), с.45-61.
9. ГОРБУНОВА, Л. Номадизм як спосіб мислення та освітня стратегія. Концепти та метафори. В: *Філософія освіти*, 2010, №1-2(9), с.103-115.
10. ДЕЛЁЗ, Ж., ГВАТТАРИ, Ф. *Тысяча плато. Капитализм и шизофрения*. Москва: Астрель, 2010. 895 с.
11. DELEUZE Gilles, GUATTARI Felix. *Capitalism et Schizophrenic*, tome 2: Mille Plateaux (Relie), Editions de Minuit, 1980. 645 p.
12. КАЛИМОВА, С.Х. *Номадическое сознание и кочевая культура кыргызов* [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://todo.selyam.net/docs/78/index-82476.html>
13. КАРАБАЕВ, Э. *Мир номадизма: прошлое и будущее* [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.mfa.kg/articles/>
14. КЛИМОВА, С.В. *Социально-философские аспекты анализа архетипических функций дома* [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://anthropology.ru/ru/texts/klimova/function.html>
15. ЛИОТАР, Ж.-Ф. *Состояние постмодерна*. СПб.: Алетейя, 1998. 160 с.
16. МОРЕН, Э. *Антрополитика. От политики к антрополитике* [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.vestnikvoprosy.ru/all-articles/category/585760656553>
17. МОРЕН, Э. *Метод. Природа Природы*. Москва: Прогресс – Традиция, 2005. 464 с.
18. НАЗАРЧУК, А.В. Идея коммуникации и новые философские понятия XX века. В: *Вопросы философии*, 2011, №5, с.157-166.
19. ПРЕДБОРСЬКА, І.М. Про «людське в людині» з позицій психосинергетики або про філософсько-освітній потенціал монографії І.Єршової-Бабенко. В: *Філософія освіти*, 2006, №1(3), с.251-255.
20. САКС, Дж. Границы секуляризма. В: *Вопросы философии*, 2013, №4, с.20-28.

Prezentat la 14.05.2013