

В. В. Шимов

**ЦИВИЛИЗАЦИОННЫЙ
ПОДХОД
В СОВРЕМЕННОЙ
ПОЛИТИКЕ**

Рекомендовано

Учебно-методическим объединением

по гуманитарному образованию в качестве пособия

для студентов учреждений высшего образования

по специальности «политология (по направлениям)»

МИНСК

БГУ

2022

УДК 32.01(075.8)
ББК 66.0я73-1
Ш61

Рецензенты:
кафедра социально-гуманитарных дисциплин
Белорусского государственного
педагогического университета имени Максима Танка
(заведующий кафедрой кандидат политических наук,
доцент *С. В. Зенченко*);
доктор политических наук, профессор *В. А. Мельник*

Шимов, В. В.

Ш61 Цивилизационный подход в современной политике : пособие / В. В. Шимов. – Минск : БГУ, 2022. – 95 с.
ISBN 978-985-881-191-4.

Анализируется проблема политической субъективности локальных цивилизаций в рамках современной глобальной системы международных отношений. Дается комплексное определение цивилизационного подхода для формирования у студентов глубокого понимания политических процессов, культурно-исторических оснований политических событий и конфликтов.

Для студентов учреждений высшего образования, обучающихся по специальности «политология (по направлениям)».

УДК 32.01(075.8)
ББК 66.0я73-1

ISBN 978-985-881-191-4

© Шимов В. В., 2022
© БГУ, 2022

ПРЕДИСЛОВИЕ

Цивилизационный подход как метод осмысления социальной реальности зародился на рубеже XIX–XX вв. и был основан на утверждении о множественности и альтернативности путей социального развития человечества. Данный подход связан с представлением о локальных цивилизациях – территориально ограниченных культурно маркированных сообществах, обладающих собственной внутренней логикой исторического пути. С точки зрения цивилизационного подхода локальные цивилизации являются относительно замкнутыми социально-историческими системами и основными единицами социального измерения в истории человечества.

Классический цивилизационный подход, связанный с именами Н. Я. Данилевского, О. Шпенглера, А. Тойнби, возник в противовес линейно-универсалистским концепциям социального развития, господствовавшим на Западе в Новое время. В соответствии с этими концепциями цивилизация может быть только одна, и она олицетворяется западным миром, указывающим прогрессивную дорогу развития для всего человечества.

Для XX в. была характерна борьба двух систем, представляющих альтернативные модели универсального социального развития – капиталистическую и коммунистическую.

Новый виток интереса к цивилизационному подходу начался после краха системы мирового социализма, когда С. Хантингтон провозгласил, что на смену конфликту двух глобальных систем грядет «столкновение цивилизаций» – консолидированных на основе культурно-исторической и религиозной общности геополитических блоков. Концепция Хантингтона вызвала волну обсуждений и шквал критики, однако вернула проблему локальных цивилизаций в публичное поле.

Одновременно возрождение интереса к цивилизационному подходу наблюдалось в России, где после краха коммунистической системы шли интенсивные поиски своего нового места в мире. В результате этих поисков многие социальные мыслители обратились к цивилизационному подходу и манифестации особой цивилизационной идентичности России.

Тем не менее в политической науке по-прежнему господствуют универсально-глобалистские концепции. Глобализация рубежа XX–XXI вв., казалось бы, снова сделала проблему локальных цивилиза-

ций неактуальной, предвещаая становление глобального социума в масштабах планеты.

К началу третьего десятилетия XXI в., однако, становится очевидным, что оптимистические глобалистские прогнозы начала тысячелетия оказались как минимум преждевременными, а социокультурные различия по-прежнему играют важную роль в современном мире.

Задача данного пособия – дать целостное представление о цивилизационном подходе и продемонстрировать его эвристический потенциал при изучении современных политических процессов. Анализируется проблема политической субъектности локальных цивилизаций в рамках современной глобальной системы международных отношений.

Пособие включает в себя четыре главы. Первая из них – «Понятие цивилизации. Проблема единства и множественности цивилизационного развития человечества» – посвящена определению понятия цивилизации и его эволюции в общественно-политической мысли Запада Нового времени. Во второй главе «Цивилизационный подход и кризис прогрессистского мировоззрения» анализируется возникновение цивилизационного подхода, утверждающего множественность человеческих цивилизаций и противопоставленного линейно-универсалистским трактовкам цивилизации, господствовавшим в западной общественно-политической мысли Нового времени. Третья глава «Что считать цивилизацией. Проблема границ между цивилизациями» посвящена вопросу идентификации локальных цивилизаций в современном мире, их политической субъектности, в том числе определения границ между локальными цивилизациями. Кроме того, анализируется проблема соотношения между локальными цивилизациями и национальными государствами как основными субъектами современной политики. В четвертой главе «Цивилизационная политика в современном мире. Беларусь в цивилизационной конкуренции России и Европы» рассматривается субъектность цивилизаций в современном глобальном мире, а также цивилизационные процессы на европейском континенте и место Беларуси в этих процессах.

Знание цивилизационного подхода и применение его методов для политического анализа позволит студентам-политологам лучше понять политические процессы, глубинные культурно-исторические основания многих политических событий и конфликтов.

ПОНЯТИЕ ЦИВИЛИЗАЦИИ. ПРОБЛЕМА ЕДИНСТВА И МНОЖЕСТВЕННОСТИ ЦИВИЛИЗАЦИОННОГО РАЗВИТИЯ ЧЕЛОВЕЧЕСТВА

1.1. Цивилизация и линейно-прогрессистское восприятие социальной эволюции

Термин «цивилизация» начал активно использоваться в Западной Европе (прежде всего во Франции) в XVIII в. для обозначения общества, находящегося на наиболее высоком уровне развития с точки зрения технологий, экономического уклада (организации производственных отношений), бытового комфорта, а также морально-нравственных ценностей – идеалов гуманизма, прав человека и Просвещения.

Данный термин отражал принципиально новое мировоззрение, которое возникло на Западе в эпоху Нового времени. Оно было основано на понимании человеческой истории как линейного и прогрессивно развивающегося процесса, т. е. перехода от более примитивных («варварских») к более сложным и продвинутым (в обозначенных выше смысле) формам социальной организации.

Представление о прогрессе как смысле человеческой истории было важной новацией, выделившей Запад Нового времени среди других обществ. Идея прогресса имела под собой вполне объективные основания, связанные с невиданными темпами социальных изменений и преобразований, которые были очевидными даже в масштабах жизни одного поколения. Причем большинство этих изменений воспринималось именно как прогрессивные, т. е. улучшающие человеческую жизнь: новые технологии, новые номенклатуры товаров, ускорение транспортных сообщений, улучшение санитарно-гигиенических и бытовых условий жизни и связанный с этим быстрый рост населения, развитие медицины и избавление от смертельных болезней, на протяжении столетий бывших бичом человечества. Экономический и технологический прогресс сопровождался существенным смягчением нравов и снижением уровня бытового на-

сила, установлением принципа правового равенства как основы социальных отношений.

Изменения, которые принято определять как прогрессивные, шли на протяжении всей предшествующей человеческой истории, однако только в Новое время их влияние на все сферы жизни стало определяющим. До этого темп накопления социальных изменений был таким медленным, что либо оставался незамеченным на протяжении жизни многих поколений, либо эти изменения не воспринимались как прогрессивные. Например, неолитическая революция, воспринимаемая современными людьми как важный скачок в развитии, приведший к появлению новых технологий, усложнению социальных отношений и росту численности людей, имела массу негативных побочных эффектов: увеличение количества, но ухудшение качества питания, скученность, антисанитария и эпидемии, нездоровый малоподвижный образ жизни и т. п. Представления об истории как стреле времени, несущейся от «дикости и варварства» к «цивилизации и прогрессу», не имели оснований в наблюдаемой человеком реальности. Преобладали либо циклические, либо регрессивные (от «золотого века» к всеобщему упадку и разрушению), либо спиральные (повторяющиеся циклы рождений и умираний мира) концепции времени. Они лучше отражали жизненный опыт человека, постоянно имевшего дело или с циклическими процессами (смена дня и ночи, времен года), или с процессами разрушения и умирания (смерть людей и животных, ветшание и разрушение брошенных жилищ, природные процессы эрозии). Подобное восприятие времени было характерно для всех основных языческих культов прошлого, и сегодня по-прежнему сохраняется в индуизме, где время состоит из повторяющихся циклов, каждый из которых завершается калиюгой – временем всеобщего распада и разрушения, заканчивающего один временной цикл и одновременно запускающего новый.

Развитие линейно-прогрессивистских концепций времени в значительной степени стало реакцией на пессимистическую картину мира, которую рождало циклично-регрессивное время. Мир древних религий был населен богами – многочисленными, но не всемогущими и не добрыми, – которые наравне с людьми оказались заложниками нелинейного бега времени. Подобный мир не давал сколько-нибудь серьезной надежды на улучшение жизни.

Первые проблески прогрессивистского восприятия истории можно увидеть в древнегреческом мифе о Прометее. Он олицетворял бунт против злой воли богов, а дарованный людям огонь стал символом

возможных перемен к лучшему, т. е. прогресса. Идеалистические искания философии Платона также отражали зарождавшиеся представления о возможности мира, лучшего по сравнению с актуально существующим.

Однако в эпоху доминирования религиозно-мифологического сознания идеи лучшего мира обретали форму не столько прогресса реально существующих человеческих обществ, сколько переносили этот лучший мир в сверхъестественную вселенную. Это вызвало к жизни целый спектр религий спасения, ориентирующих человека на достижение трансцендентного лучшего мира. Своеобразной разновидностью таких религий можно считать буддизм, который, правда, вместо лучшего мира предлагал избавление от круговорота страданий путем достижения особого состояния нирваны. При этом буддизм не отменял вселенную старых богов и в результате вписался в языческий универсум дальневосточных обществ в качестве одной из духовных практик.

Настоящую революцию осуществили монотеистические религии. Здесь лучший мир отождествляется с фигурой единого Бога. В отличие от языческих богов, новый Бог является не заложником мироздания и его нелинейного времени, но творцом и первопричиной существующего мира. При этом Бог выступает как абсолютный морально-нравственный авторитет, абсолютно доброе, благое начало. Зло, несправедливость и страдания, существующие в этом мире, объясняются «сбоями» в первоначальном божественном замысле, которые связаны либо с деятельностью противостоящего Богу духа зла, либо с самопроизвольным отступлением человека от заповеданных Богом норм и принципов. Идея спасения в рамках монотеистических религий связана с возвращением человека к Богу, что выражается в праведном образе жизни и следовании соответствующим морально-нравственным принципам, отождествляемым с божественной волей. Воздаяние праведникам и грешникам осуществляется уже после физической смерти, поэтому достижение вечного блаженства в раю, т. е. того самого лучшего мира, выносится за пределы реальной человеческой жизни. Именно в рамках монотеистических традиций время становится линейным и начинает течь от сотворения мира к Страшному суду, когда совершится окончательное воздаяние праведникам и грешникам.

Представления о линейности времени и о рае как о месте вечного блаженства, где будут преодолены все страдания и противоречия человеческой жизни, сыграли важную роль в становлении концепции

прогрессивного исторического развития уже в Новое время. На фоне успехов, которые человек совершал в познании окружающего его материального мира, авторитет религии как универсальной объяснительной модели постепенно угасал. В то же время стремительное развитие экономики и технологий, улучшение бытовых и санитарно-гигиенических условий жизни приводили к тому, что идея рая все чаще переносилась из загробной в реальную жизнь – рай небесный превращался в рай земной. Собственно, цивилизация и воспринималась как общество, если и не достигшее этого состояния земного рая, то уверенно к нему идущее. Стрела времени в этой новой картине мира несется уже не к Страшному суду, а к достижению земного рая, т. е. высокоорганизованного и совершенного общества, разрешающего основные социальные противоречия.

Идея прогресса как процесса восходящей эволюции практически сразу столкнулась с проблемой неравномерности развития человеческих обществ. Понятие «цивилизация» изначально возникло в смысловой оппозиции к «варварству», цивилизованные общества сопоставляли и противопоставляли себя варварским.

Само по себе явление неравномерного развития было известно с древности, а слово «варвар» в значении «представитель низкой, неразвитой культуры» появилось задолго до Нового времени. Однако при отсутствии концепции линейного прогрессивного времени эта разница воспринималась как естественная и не осознавалась в качестве проблемы. Кроме того, до промышленной революции, в условиях аграрных социумов при низкой мобильности населения, каждая социокультурная общность, выражаясь словами В. Цымбурского, мнила себя «особым человечеством на особой земле», т. е. была замкнута на саму себя и равнодушна к проблемам внешнего мира, частью которого были любые чужаки, в том числе варвары.

В рамках монотеистических религий проблема варварства была прямо связана с обращением в «истинную веру». Для монотеиста варвар – это в первую очередь тот, кто не поклоняется единственно правильному Богу. Выводы из этого могли следовать разные. В более архаичных версиях монотеизма (иудаизм) поклонники истинного бога оставались равнодушно-враждебными к необращенным варварам и не стремились обратить их в свою веру, т. е. отмежевывали себя от них в качестве «особого человечества». В христианстве уже появляется идея проповеди «истинной веры» среди варваров и того, что путь к спасению потенциально открыт для всех людей независимо от этнического и социального происхождения в соответствии

с известной формулой апостола Павла: «Нет ни Еллина, ни Иудея, ни обрезания, ни необрезания, варвара, Скифа, раба, свободного, но все и во всем Христос». Объясняться это может тем, что, будучи изначально иудейской сектой, отторгнутой собственной средой, ранние христиане были вынуждены проповедовать и искать поддержку среди чужаков. Таким образом, потенциально любой варвар может принять крещение и стать членом христианской общины, сама грань с варварством начинает размываться. Аналогичный путь от изоляционизма к активному проповедничеству и миссионерству проделал и ислам.

Универсализм монотеистических религий открывал дорогу к осознанию всего человечества как единой общности. Показательна в этом плане дискуссия о наличии или отсутствии души у индейцев, которая развернулась в Европе после открытия Америки. Решение католической церкви о том, что душа у них все-таки есть, открыло дорогу для проповеди среди коренного населения Америки, способствуя его интеграции в формирующиеся колониальные социумы и в итоге спасая христианизированных индейцев от массового истребления.

В то же время «неверные», остающиеся за пределами религиозного сообщества, рассматривались монотеистическими культурами как отверженные, которым закрыта дорога в рай. С точки зрения социальных отношений это санкционировало применение к иноверцам разнообразных форм дискриминации и насилия, вплоть до физического уничтожения.

Прогрессивно развивавшиеся общества Запада осмыслили проблему неравномерного развития на качественно новом уровне. Одним из измерений социального прогресса на Западе стала невиданная в истории территориальная экспансия. Несмотря на то что масштабные территориальные экспансии случались и до Нового времени, впервые объектом освоения становился не какой-то отдельный, пусть и обширный, регион, а вся планета в целом. Капиталистическая экономика Нового времени изначально развивалась как глобальная, так или иначе вовлекая в свои связи и отношения весь мир. Развитие этих связей, а также транспортных коммуникаций, приводило к небывалой мобильности населения, ставя ранее изолированные и обособленные сообщества людей перед лицом друг друга.

Такой процесс изначально носил асимметричный характер. В его основе лежало глобальное неравновесие, возникшее между сообществами Запада, стремительно осваивавшими социальные практики капитализма и индустриальные технологии, и всем остальным ми-

ром, по-прежнему пребывавшим на стадии традиционных аграрных, а то и присваивающих укладов. Именно это неравновесие стало в конечном счете базовой предпосылкой для глобального доминирования западных социумов, осуществивших экономический и политический раздел мира в собственных интересах.

В условиях колониализма, в форме которого и реализовывалась первоначальная глобальная экспансия Запада, неравномерности развития становились основой для выстраивания социальных иерархий. Цивилизованные сообщества формируют метрополии колониальных империй, и уже одно это разделение ставит население метрополий и колоний в неравное положение. Внутри колониальных социумов также формируется иерархия, в рамках которой выходцы из цивилизованных метрополий занимают руководящие позиции в администрации, формируют экономическую и интеллектуальную элиту.

Постоянное взаимодействие цивилизованных и нецивилизованных сообществ и выстраивание иерархии неравенства между ними требовали своего осмысления. Главным оказывался вопрос, является это различие неустранимым либо оно неизбежно изживается в рамках логики прогрессивного развития, и тогда в будущем все социальные общности образуют единую человеческую цивилизацию? Ответ требовал выявления природы и причин самого неравномерного развития человеческих групп.

Социально-политическая мысль Запада давала ответы на поставленный вопрос, причем в их рамках могли делаться очень разные и нередко противоречащие друг другу выводы.

1.2. Универсалистская парадигма становления всемирной цивилизации

Универсалистский ответ, предполагающий устранение различий в уровнях развития между разными человеческими социумами, существует в двух основных вариантах – условно либеральном и коммунистическом. Либеральный, основываясь на апологии капиталистического уклада как высшего достижения социального развития, исходит из того, что устранение несоответствия в уровне развития должно происходить за счет копирования отстающими обществами западных социально-политических институтов и экономических отношений. Проблема отсталости, таким образом, сводится к тому, что одни общества «открыли» прогрессивную модель социальной

организации раньше других, а задача последних – догонять вырвавшихся вперед, копируя их ценности и институты.

В рамках этой парадигмы формировались разнообразные теории догоняющего развития и модернизации. Здесь же получали оправдание и колониальные практики, рассматриваемые как бремя «белого человека», осуществляющего модернизацию отстающих сообществ, готовя их к свободному и равноправному существованию в будущем. На этом же принципе строились и многообразные антиколониальные национально-освободительные движения, которые, выступая против колониального гнета, одновременно копировали основные экономические, политические и социальные институты западных метрополий. Именно поэтому процесс деколонизации обрел формат образования на месте колоний новых национальных государств, которые являются более, а чаще менее удачными институциональными копиями бывших метрополий. В конечном счете это привело к тому, что мир превратился в пеструю мозаику национальных государств, которые стали основной единицей международной политики.

Таким образом, модернизация как общемировой процесс копирования западных институтов, социальных практик и ценностей стала не только теорией, но и вполне определенным фактом реальности. Это дает сторонникам либерального подхода некоторые козыри. В 1989 г. Фрэнсис Фукуяма даже провозгласил «конец истории», знаменующий окончательное торжество западного либерального капитализма по всему миру. Вместе с тем нельзя не признать, что догоняющая модернизация в рамках глобальной капиталистической системы так и не решила фундаментальной проблемы неравномерного развития человечества.

Другой попыткой разрешить данную проблему можно считать возникшие на основе марксизма коммунистические идеи. Марксизм, как и либерализм, был продуктом прогрессистского мировоззрения Нового времени, основанного на оптимистической убежденности в том, что социальная эволюция движется в сторону более совершенных и гуманных форм организации. В отличие от либерализма, рассматривающего капитализм как высшую стадию развития общества, которая уже достигнута в своих принципиальных чертах и будет видоизменяться и улучшаться лишь в деталях, марксисты исходили из того, что в будущем капитализм сменится более прогрессивными социальными формациями, которые снимут основные общественные противоречия в масштабах планеты. Решение проблемы неравномерного развития виделось марксистами не в простом

подтягивании отсталых обществ до уровня развитых капиталистических стран, а результатом качественного перехода к новой модели общественного устройства, принципиально отличного от капиталистического.

Марксизм стал критикой капитализма, парадоксальным образом рожденной самим духом капитализма. Установка на прогресс и исторический оптимизм, вдохновленная зримыми успехами ведущих капиталистических стран, в итоге обернулась против капитализма изобличением его «язв и пороков», будь то классовый антагонизм, империалистическая и колонизаторская политика, национальное угнетение и пр. И если либералы, не отрицая наличия этих изъянов, были склонны видеть в них «болезни роста», преодолимые в рамках самого капитализма, то марксисты считали, что их преодоление возможно только вместе с преодолением самого капитализма.

Отметим, что XX в. во многом прошел под знаком попыток такого преодоления капитализма и построения более прогрессивного общества. Теория и практика социалистического строительства сразу же поставила ряд вопросов, связанных с устранением неравномерного развития. Классический марксизм был ориентирован на анализ социальных процессов в западном мире, при этом марксисты сходились со своими либеральными оппонентами в представлении о Западе как наиболее прогрессивной части человечества. По этой логике переход к социализму и коммунизму должен был первоначально осуществиться именно на Западе, где для этого сложились наиболее благоприятные предпосылки. Переход к новому строю незападных обществ представлялся в духе концепции догоняющего развития, т. е. следования в фарватере наиболее передовых обществ.

Октябрьская революция поставила под сомнение такую схему, так как победа социализма в одной из отсталых стран выглядела аномально. Первоначально противоречие не казалось существенным, поскольку предполагалось, что революция в России станет детонатором для революций на Западе. По мере того как перспектива подобного развития событий становилась все менее очевидной, осмысление новой реальности делалось все более актуальным. Уже к середине 1920-х гг. в большевизме обозначилось размежевание на «троцкистов» и «сталинистов». Если первые делали упор на необходимость скорейшего осуществления мировой революции, то вторые предложили теорию построения социализма в отдельно взятой стране (т. е. СССР), откладывая мировую революцию на неопределенное будущее, когда под влиянием успехов советского социализма

необходимые преобразования начнутся и в остальном мире. Идея построения социализма в отдельно взятой стране, причем стране отсталой, предполагала обоснование возможности ускоренного «перескакивания» в социализм, минуя стадию развитого капитализма. Более того, отсталость могла быть интерпретирована как преимущество для перехода к социализму, поскольку институты развитого капитализма оказывались более устойчивыми к революционным потрясениям, чем институты менее развитых, отсталых обществ. На практике это привело к тому, что СССР сосредоточил свои усилия на продвижении социализма в странах третьего мира и именно там имел наиболее устойчивую поддержку.

Опыт решения проблемы неравномерного развития в рамках «реального социализма» также оказался в итоге неудовлетворительным. Несмотря на впечатляющие достижения в отдельных отраслях (военно-промышленный комплекс (ВПК), энергетика, космонавтика), коммунистическим режимам так и не удалось вырваться из парадигмы периферийного, догоняющего развития и достигнуть уровня развитых стран. В конечном счете это стало одним из ключевых факторов дискредитации радикальных коммунистических идей и краха «реального социализма».

Западный марксизм, развивавшийся в условиях стабилизированного капитализма и относительной политической свободы, эволюционировал в концепцию мир-системного анализа, основанную на убеждении, что неравномерность развития является структурным элементом капитализма как глобальной системы, в рамках которой выделяются центр (наиболее развитые страны – центры накопления капитала) и периферия (зона отсталости, эксплуатируемая в интересах капиталистического центра). «Прозрения» в этом направлении происходили и в рамках классического марксизма (например, в работе В. И. Ленина «Империализм как высшая стадия капитализма»), однако в СССР из-за догматизации и интеллектуального упадка марксизма дальнейшего развития не получили. Мир-системная школа приходила к выводу, что устранение несоответствий в уровне развития в рамках капиталистической системы невозможно, хотя, в отличие от классического марксизма, уже воздерживалась от оптимистических утверждений, что на смену капитализму непременно придет социализм. Сказывалось то, что мир-системный анализ развивался в условиях стабилизации капитализма, происходившей на фоне стагнации и упадка социалистических режимов, а концепция прогресса как смысла человеческой истории к этому времени переживала кризис.

Таким образом, вскрывая и критикуя противоречия капитализма, марксизм оказался не в состоянии предложить ему жизнеспособную альтернативу, во всяком случае, на текущем историческом этапе. Вместе с тем крах социалистических режимов вовсе не знаменовал либерального «конца истории» в духе Фукуямы, оставив человечество один на один с проблемой дисгармоничного и неравномерного развития без внятных перспектив ее решения.

Еще одной проблемой, не получившей в рамках универсалистского дискурса однозначного решения, стала судьба культурно-языкового многообразия при переходе к универсальной общечеловеческой цивилизации. Предполагает ли формирование такой цивилизации сохранение существующего культурного многообразия или его нивелировку и унификацию?

Проблема культурного многообразия здесь связана с тем, что различия в уровнях развития осмысливались через различия культурные, поскольку неравномерности практически всегда сопровождаются выраженной культурной разницей – языковой, этнографической, религиозной и пр. Нередко на культурные накладывались еще и антропологические (расовые) различия, поэтому возникала возможность увидеть в культурных, языковых, этнорасовых различиях одну из главных причин неравномерного развития человеческих сообществ. Та или иная культура становится маркером принадлежности к более или менее развитой общности.

Такой подход предполагал прямо противоположные выводы. С одной стороны, прогрессивное развитие могло рассматриваться как процесс поглощения и ассимиляции развитыми культурами отсталых. Соответственно, выравнивание уровней развития при таком подходе виделось как приобщение отсталых общностей к более развитым и передовым культурам. Подобный подход во многом сформировался под влиянием гегелевской философии истории с ее делением на исторические и неисторические народы. Так, растворение неисторических народов в культурных полях народов исторических виделось как явление прогрессивное.

В прогрессистских концепциях, в основном близких к марксизму, прогрессивным считалось стирание любых культурно-языковых отличий и формирование единой унифицированной культуры в масштабах планеты. Наиболее последовательно это мировоззрение выразилось в концепции безнационализма Эжена Ланти, а также в ряде литературных коммунистических утопий (И. Ефремов, Г. Мартынов). Не чужд этому был и советский большевизм, в рамках которого отдаленная коммунистическая перспектива также рисо-

валась в виде безнационального человечества с единой глобальной культурой и языком. Стремление к нивелировке культурно-языковых различий в этих концепциях мотивировалось представлениями о культурно-языковом многообразии как пережитке первобытной социальной раздробленности, которая формирует коммуникационные барьеры между человеческими сообществами и препятствует их социальному взаимодействию.

С другой стороны, прогрессивное развитие могло видеться не как культурная унификация человечества, а как подтягивание отстающих культур до уровня развитых. Таким представлениям благоприятствовало то, что сам западный мир, задававший образцы прогрессивного развития, представлял не как культурный монолит, а как конгломерат примерно равновеликих культур. Поскольку в Новое время эти культуры приняли национальную форму, то ее копирование стало рассматриваться как рецепт прогрессивного рывка для отстающих. Именно поэтому волна освободительных движений, поднявшаяся против колониальных империй, проходила под лозунгами не только политического самоопределения (в форме национальных государств), но и культурного возрождения, причем одно вытекало из другого. Таким образом, выравнивание диспропорций в развитии разных человеческих сообществ в рамках данного мировоззрения виделось через предоставление этим сообществам политической независимости в формате национальных государств, в рамках которых будут развиваться соответствующие национальные культуры, а «идеальный мир» представляется как сообщество равноправных государств и связанных с ними национальных культур. С этой точки зрения маркером прогресса становились не культурная унификация и ассимиляция, а, напротив, культурное дробление, при котором малые/угнетенные/отстающие культуры будут эмансипироваться от больших/империалистических, становясь с ними вровень. Показательно в этом плане высказывание белорусского поэта Максима Богдановича в его аргументации политических и культурных притязаний белорусского движения начала XX в.: «Приступая к характеристике и описанию белорусского национального движения, определим прежде всего соотношение между ним и общеевропейским прогрессом. Основные линии этого последнего обозначились твердо и ясно: именно они ведут в сторону все более и более увеличивающегося дробления культур вообще и литературы в частности»¹.

¹ *Богданович М.* Белорусское возрождение // Поўны зб. тв. : у 3 т. / рэдкал. : В. В. Зуёнак [і інш.]. Мінск : Навука і тэхніка, 1993. Т. 2. С. 257.

Именно тенденция к национально-культурному дроблению оказалась доминирующей в XX в., для чего были объективные предпосылки. Несмотря на возрастающую экономическую и социальную связанность мира в рамках системы глобального капитализма, глубинные культурные различия и порождаемые ими социальные барьеры между человеческими общностями формировали запрос именно на модернизацию в форме национально-культурного самоопределения, а не космополитической планетарной цивилизации, нивелирующей групповые отличия. Более того, само функциональное разделение капиталистической мир-системы порождало антагонизмы между сообществами центра и периферии, способствуя развитию «освободительных» периферийных национализмов с требованиями не только политической, но и культурной эмансипации от «угнетателей» из метрополий. Все это вело к тому, что радикалы-безнационалисты вроде Эжена Ланти остались в абсолютном меньшинстве, и даже не чуждые космополитизма большевики взяли курс на поддержку национально-освободительных движений, отложив безнациональный мир «без России, без Латвии» на неопределенную историческую перспективу. Кроме того, в рамках концепции социализма в отдельно взятой стране, а также противоборства с троцкизмом возник запрос на советский патриотизм, а «безродный космополитизм» был заклеен официальной идеологией.

Результаты форсированного национального строительства, развернувшегося в XX в., вряд ли можно признать отвечающими этим прогрессистским ожиданиям, поскольку подавляющее большинство новых суверенных государств после освобождения от колониального гнета так и не смогли преодолеть отсталость и сократить разрыв с наиболее развитыми странами. Немногочисленные примеры успеха скорее подтверждают правоту мир-системного анализа с его утверждением, что количество мест в центре капиталистической мир-системы строго ограничено.

Столь же сомнительны и культурные достижения «освобожденных народов», культуры которых остаются в тени культур развитых стран, являясь их подражательными копиями. Весьма деструктивным оказался и принцип отождествления культурных и политических границ, который привел к многочисленным конфликтам, геноцидам и депортациям в процессе национально-политического размежевания.

Многочисленные социальные и моральные издержки попыток привести политические и культурные границы в соответствие, а также активные трудовые миграции, постоянно нарушающие культур-

ную «чистоту» национальных государств, во второй половине XX в. породили концепцию мультикультурализма, задачей которой стало обоснование мирного сосуществования разных культурных общин в рамках общих национальных границ.

Таким образом, национальное, т. е. политическая принадлежность к гражданскому сообществу государства, и культурное перестают быть жестко сопряженными характеристиками. Вместе с тем мультикультурализм, отказавшись от обязательного разведения культурных общностей по отдельным национальным «квартирам», воспроизводит принцип обособленного существования разных культур и их равенства. В рамках постнацистского политкорректного дискурса сами рассуждения о неравенстве культур, прогрессивности одних и отсталости других становятся предосудительными.

Однако замалчивание проблемы не является ее решением. Изолированное и формально равноправное сосуществование разнородных культурных общин не избавляет от конфликтности и затруднений в коммуникации между ними, усугубленных сохраняющимися неравномерностями развития. Следствием кризиса мультикультурализма в начале XXI в. стал подъем новых правых с их требованием возврата к идеалу «культурно чистого» национального государства, жестко ассимилирующего или исключаящего все чужеродные элементы.

Таким образом, в рамках прогрессистско-универсалистской парадигмы, предполагающей интеграцию всего человечества в глобальную цивилизацию, так и не были найдены ответы на вопросы, каким путем будет осуществляться интеграция разных социальных общностей в рамках этой цивилизации и как будет решаться проблема сохраняющихся глубоких разрывов в развитии между человеческими социумами. Несмотря на то что после завершения холодной войны и краха социалистической системы апологетический взгляд на глобализацию в ее либерально-капиталистической версии преобладает, разрешение этих противоречий в рамках данной парадигмы остается открытой проблемой.

1.3. Концепции «избирательного прогресса»: социал-дарвинизм, расизм, нацизм

Вполне закономерно, что глубокие культурные различия и разрывы в уровнях развития между разными частями человечества всегда порождали скепсис относительно возможности выравнивания этих

дисбалансов в рамках единой глобальной цивилизации. Показательно, что такие подходы первоначально развивались в пределах прогрессистской парадигмы, однако это уже был «прогресс не для всех».

Согласно данной модели разрыв между прогрессивными и отсталыми обществами представляется неустранимым и объясняется некими качественными различиями между ними. Уместно вспомнить гегелевское размежевание исторических и неисторических народов, которое нередко превращалось в глазах западных мыслителей в неустранимый фактор, обуславливающий различия в уровнях развития между Западом и остальным миром. Однако то, почему гегелевский «мировой дух» снизошел на одни народы и обошел стороной другие, требовало каких-то рациональных объяснений. И такие объяснения нашлись. Как уже говорилось, внешние различия, культурные и антропологические, издавна воспринимались как одна из главных причин разрыва в уровнях развития.

Научную базу под это объяснение подвело эволюционное учение Дарвина, вернее, его интерпретации, адаптированные к политическим нуждам момента. Дарвинизм вызвал поначалу крайнее неприятие со стороны религиозной общественности. В то же время сразу возник соблазн распространить законы учения Дарвина на социальные отношения. Так появился социал-дарвинизм, стремившийся объяснить социальное расслоение дарвиновским естественным отбором, в результате которого на вершине социальной пирамиды оказываются сильнейшие и лучшие, в то время как эволюционно проигравшие опускаются на социальное дно. Социал-дарвинизм стал удобной идеологией для обоснования естественности и безальтернативности капитализма, в рамках которого рыночная конкуренция превращается в форму эволюционного отбора.

Одним из измерений социал-дарвинизма был расизм, который позволил объяснить не только феномен бедности и богатства внутри отдельных обществ, но и ранжирование этих обществ по степени развитости в масштабах планеты. Это было особенно актуально в условиях колониализма, когда социальная стратификация во многом совпадала с этнорасовыми различиями. Представление о том, что разные этнокультурные группы различаются по своим способностям и интеллектуальному развитию и что между ними устанавливается соответствующая иерархия, на вершине которой находятся наиболее «эволюционно продвинутые» общества, становилось важным элементом оправдания и легитимации колониального порядка. Однако в отличие от универсалистских концепций, рассматривавших коло-

ниализм как инструмент «подтягивания» и «оцивилизовывания» отсталых сообществ, расистский миф не предполагал ничего подобного. Напротив, эксплуатация и угнетение одними сообществами других в данном случае рассматривались как естественное и неизбежное подавление сильными слабых в ходе эволюционного отбора.

Естественно, подобная интерпретация закрывала путь к вершинам цивилизации для отсталых сообществ, оставляя им в удел прозябание на обочине биологической и социальной эволюции. В крайних своих формах расизм превращался в нацизм, санкционирующий не просто эволюционное вытеснение неразвитых групп, а их физическое истребление ради освобождения жизненного пространства для «высшей расы».

Высокий конфликтогенный потенциал теорий, воспевающих межгрупповую эволюционную борьбу, и открытая легитимация геноцидных практик в итоге привели эти концепции к краху. Кроме того, вскрылась научная несостоятельность расовых теорий, связывающих разницу в уровнях социокультурного развития с биологическими различиями между человеческими популяциями. Вместе с тем политические идеи, выросшие на основе социал-дарвинизма, хоть и стали неприемлемыми для идеологического мейнстрима, периодически актуализируются в рамках многочисленных межгрупповых противоречий, сохраняющихся в современном мире.

ЦИВИЛИЗАЦИОННЫЙ ПОДХОД И КРИЗИС ПРОГРЕССИСТСКОГО МИРОВОЗЗРЕНИЯ

Цивилизационный подход является еще одной попыткой опровергнуть возможность выравнивания уровней развития разных обществ в рамках единой универсальной цивилизации. Однако он не связан с представлениями о якобы органической неустранимости различий в уровнях развития между группами людей. Напротив, цивилизационный подход утверждает принципиальное равенство между разными культурно-историческими сообществами, но ставит под сомнение саму идею прогресса как единой линии развития для всего человечества.

Идея цивилизации как прогрессивной стадии развития человечества изначально была евроцентричной. Возникнув на европейской почве, она описывала Европу, или Запад (это понятие, помимо Европы, включает общества Северной Америки, которые стали восприниматься как часть цивилизованного мира на рубеже XIX–XX вв., а к середине XX в. и вовсе превратились в его ядро), как эталон цивилизации, с которым сверялись все прочие человеческие сообщества. Этот подход подразумевает, что цивилизация может быть только одна, и в наибольшей степени стандарты цивилизованного общества воплощены на Западе.

Цивилизационный подход отверг подобное понимание цивилизации. С этой точки зрения прогресса как единого магистрального направления развития человечества не существует, а различные культурно-исторические сообщества эволюционируют каждое своим неповторимым путем. Поскольку универсальная шкала развитости и неразвитости отсутствует, бессмысленно говорить о более или менее прогрессивных, цивилизованных и варварских обществах. То, что воспринимается как «варварство», является лишь результатом непохожести и непонятности вследствие культурных барьеров, существующих между разными обществами. Каждое общество в процессе своей эволюции формирует собственную цивилизацию с присущими ей стандартами и нормами. Таким образом, цивилизация не одна – их много. Утверждение о множественности цивилизаций, а также естественности и непреодолимости этой множественности – главная новация цивилизационного подхода. Цивилизация – это географи-

чески ограниченное (поэтому в рамках цивилизационного подхода говорят не просто о цивилизациях, а о локальных цивилизациях) сообщество, обладающее автономной логикой развития и вырабатывающее в процессе эволюции присущие только ему социальные и культурные формы. Цивилизационный подход делает акцент на автономном и обособленном существовании цивилизаций, хотя и признает наличие культурного и информационного обмена между ними.

Естественно, подобная интерпретация лишает смысла идею линейного прогрессивного развития: история превращается в совокупность слабо связанных жизненных циклов локальных цивилизаций.

Сама по себе идея, что мир за пределами Запада представляет собой не варварские, отставшие от прогресса сообщества, а другие цивилизации, «альтернативные человечества», появилась уже на заре колониализма, когда западный человек впервые вплотную столкнулся с чужими культурами и образом жизни. Это ощущение коротко и емко сформулировано в известной стихотворной фразе Р. Киплинга «Запад есть Запад, Восток есть Восток, и вместе им никогда не сойтись». И хотя сама «Баллада о Востоке и Западе», откуда взята эта расхожая строчка, демонстрирует как раз возможности взаимопонимания между людьми поверх культурных барьеров, однако отталкивается она именно от этого распространенного и укорененного представления об экзистенциальной непреодолимости социокультурных границ.

Тем не менее вплоть до начала XX в. прогрессистские установки, ранжировавшие человечество по степени развитости относительно западного эталона, оставались доминирующими. Чтобы цивилизационный подход, лишаящий Запад прав на эксклюзивную прогрессивность, получил развитие, потребовался кризис самой идеи прогресса, связанный с Первой мировой войной и ее последствиями. Однако задолго до этих событий идеи, которые легли в основу цивилизационного подхода, получили развитие и распространение в России, где данный подход остается одной из доминирующих парадигм и сегодня.

2.1. Цивилизационный подход в России

Востребованность цивилизационного подхода именно в России обусловлена специфическим преломлением в русской культуре понятия «цивилизация», возникшего для обозначения Запада как наиболее прогрессивного сообщества, стоящего в авангарде развития чело-

вечества. Как уже говорилось, эта идея получила ряд интерпретаций, либо предполагающих подтягивание остальных сообществ до уровня авангардной цивилизации, либо в принципе отказывающих им в такой возможности. В любом случае идея прогрессивной цивилизации предполагала ранжирование этнокультурных групп по уровню развитости, а также формировала престижность этой цивилизации не только в ее собственных глазах, но и в глазах отсталых групп. Вот почему даже разнообразные национально-освободительные движения XX в., критиковавшие западный империализм и колониальные практики, тем не менее существовали в логике догоняющего развития и были ориентированы на копирование социальных институтов и культурных парадигм Запада.

Ранжирование обществ на передовые и отсталые неизбежно предполагало определение границ между цивилизацией и варварством: какие группы считать цивилизованными, а какие – отсталыми? В рамках колониальных империй (и тем более после их распада) грань между европейскими метрополиями и колониями достаточно четко маркировалась географическими расстояниями и барьерами, этнокультурными, языковыми и антропологическими (расовыми) отличиями. В понятие «цивилизация» («Запад»), помимо Европы, также вошли зоны преимущественно англосаксонской колонизации в Северной Америке, Австралии и Новой Зеландии, где были воспроизведены жизненные стандарты цивилизованных обществ, а в случае с США произошло выдвигание на ведущие роли в рамках западного мира.

Однако определение границы цивилизации на востоке Европы встретило серьезные трудности. Собственно, определение границ Европы даже в чисто географическом смысле весьма проблематично, так как сами понятия Европы и Азии как отдельных сущностей укоренились в культуре скорее благодаря курьезу. Так называли части света, расположенные соответственно к западу и востоку от Эгейского моря, древние греки, полагавшие, что на всем своем протяжении эти два массива суши разделены водой. Впоследствии, когда выяснилось, что к северу от Азовского моря суша смыкается и никаких естественных границ там нет, разделение на Европу и Азию обрело условный характер, а к Новому времени понятие «Европа» все более обретало не географический, а социокультурный смысл, обозначая сообщество цивилизованных народов. Аналогичную метаморфозу претерпело и понятие Азии, которое, напротив, становилось обозначением для варварских народов, проживающих к востоку от Европы. Однако

определить, где пролегает эта граница между цивилизацией и варварством, Западом и Востоком, Европой и Азией, оказалось задачей столь же трудноразрешимой, как и проведение чисто географической границы между этими условными частями света.

Отсутствие выраженной географической границы усугубляется и отсутствием такой же социокультурной границы между Европой и Азией, где формировалось обширное пространство, чье население как антропологически, так и культурно близко цивилизованному миру на западе Европы, однако в социальном плане несет выраженную печать отсталости и варварства. Процесс осмысления западным цивилизованным миром этого своеобразного региона описан в известной книге Ларри Вульфа «Изобретая Восточную Европу: карта цивилизации в сознании эпохи Просвещения».

В рамках мир-системного подхода отсталость Восточной Европы объясняется тем, что этот регион оказался в зоне периферийного развития капиталистической мир-системы, заняв в ней положение, подчиненное интересам стран ядра. В частности, именно поэтому здесь происходила консервация многих архаичных социальных практик (помещичье землевладение, «второе издание крепостничества»), которые при своем видимом архаизме позволяли центру эффективно извлекать необходимые ему ресурсы. Зависимое положение в мир-системе обернулось и длительной фактически колониальной зависимостью региона: своего рода сухопутной колониальной империей, контролировавшей большую часть Восточной Европы, являлась Австрия, где в ходу была показательная поговорка, что Азия начинается за восточными воротами Вены.

Восточная Европа всегда рассматривалась как первый кандидат на подтягивание до уровня цивилизованного мира и полноценного вхождения в его состав. Этот регион стал одним из первенцев деколонизации и строительства новых национальных государств, а вхождение восточноевропейских стран в Европейский союз (ЕС) стало символом их «возвращения в цивилизацию».

Россия в Новое время оказалась в положении еще более двусмысленном, чем остальная Восточная Европа. С одной стороны, Россия воспринимается как самая восточная, а значит, и самая варварская часть Европы, сама европейскость которой оказывается наиболее спорной. В Средние века границу Европы обычно проводили по Дону или Днепру, и большая часть Московии оказывалась за ее пределами. Неслучайно при Петре I и его преемниках были приложены усилия, чтобы закрепить новое понимание географических границ Европы –

по Уральским горам, которые тогда воспринимались и как восточная граница собственно России.

Россия Нового времени – наиболее крупная, населенная и политически сильная (а в отдельные периоды – единственная независимая) страна Восточной Европы, которая не могла довольствоваться ролью периферии Запада. С точки зрения мир-системного анализа страны, подобные России, определяются как «полупериферийные», т. е. занимающие промежуточное положение между развитыми странами центра и периферией мир-системы, сочетая в себе черты прогрессивного развития и отсталости. Применительно к России этот феномен был рассмотрен в рамках исследования Бориса Кагарлицкого «Периферийная империя».

По Кагарлицкому, в России в Новое время сложилась в целом периферийная, зависимая модель экономики, ориентированная на обслуживание интересов стран «центра» (в первую очередь на поставки сырьевых ресурсов – от зерна и пеньки до нефти и газа в разные эпохи). Однако если классическое встраивание в периферию мир-системы осуществлялось путем колониальных захватов и политического подчинения «встраиваемых» территорий, то в России периферийная модель экономики сочеталась со становлением сильной государственности имперского типа, позволявшей ей претендовать на равный статус с державами центра. Специфика российской модели (как досоветского, так и постсоветского периода) в том, что «колонизацией» в интересах центра здесь занималось свое государство, которое, несмотря на зависимый характер экономики, перманентное технологическое отставание и сохранение черт социальной архаики, одновременно обладало возможностями для территориальной экспансии, колониальных захватов и иных форм выстраивания собственной сферы влияния, конкурируя в этом качестве с державами центра.

Таким образом, Россия Нового времени представляла собой общество, культурно близкое Европе и связанное с ней тесными политическими и экономическими узами, которое вместе с тем не вписывалось по многим параметрам в понятие «европейской цивилизации». Эта двойственность предопределила глубинное внутреннее противоречие русской культуры и политического самосознания.

Так, переживание собственной отсталости от Запада выливалось в своеобразный комплекс неполноценности, широко распространенный среди русской интеллектуальной элиты. Под влиянием этого комплекса сложился целый дискурс, который можно собирательно обозначить как *западничество*. Впервые западники заявили о себе

в первой половине XIX в. в дискуссии со славянофилами, и именно с тех пор понятие «западничество» закрепляется за достаточно устойчивым набором мифологем, описывающих отношение России к западному миру. В рамках этого подхода формируется представление о России как об отсталой европейской стране с отклоняющимся развитием. Причины этого отставания видятся в исторических особенностях, связанных с долгой изоляцией от «цивилизованного» мира и варваризирующим «азиатским» влиянием, которому подверглась Россия. Одной из главных причин российского отставания в рамках западного мифа видится монгольское иго, которое привело к экономическому и культурному отставанию, а также укоренению политических традиций деспотизма и неразвитости демократических институтов.

В некоторых версиях западничества в качестве причин отсталости могут называться и другие особенности русской культуры, отличающие ее от западноевропейской. В частности, после появления работы Макса Вебера «Протестантская этика и дух капитализма» в отставании России стали нередко винить православие, тормозившее, в противовес веберовскому протестантизму, развитие духа предпринимательства и рыночной экономики, которым западный мир обязан своим возвышением.

В западной логике желаемое развитие России видится как догоняющее изживание «азиатчины», направленное на старательное копирование западных социально-политических форм и институтов, что предполагает тесную интеграцию с западным миром. В крайних формах эта идея предполагает частичный отказ России от своего суверенитета в пользу западных структур, которые должны взять на себя функции по «оцивилизации» России.

Одновременно геополитический и демографический вес России в сочетании с ростом мощи и возможностей российского государства формировали запрос на идеи величия и мировой значимости, которые закономерно входили в конфликт с западным дискурсом России как отсталой варварской периферии Европы и самой ситуацией «отсталости», «ученичества», «вторичности» по отношению к Западу. Полупериферийный статус России в мир-системе постоянно генерировал противоречие между зависимым характером экономики и стремлением играть роль самостоятельного и полноценного центра. Можно сказать, что западничество становилось идеологическим выражением периферийного, зависимого тренда в развитии России, поэтому противоположная, условно патриотическая тенден-

ция оказывалась направленной не только против западничества, но и против Запада как такового, который, занимая место «центра» в мир-системе, был заинтересован в сохранении полупериферийного положения России.

Именно в рамках патриотического дискурса и формируется русская версия цивилизационного подхода. Представление о России как об особой цивилизации помогало снять комплекс «вторичности» и «отсталости» по отношению к Западу, а культурные особенности, не вписывающиеся в европейский канон, превращались в маркеры цивилизационных отличий. Постулируя цивилизационную самостоятельность России, русский цивилизационный подход при этом всегда оставался в рамках европейского и западнического контекста. Представления о цивилизационной особости России развивались в полемике с западничеством, а особенности русской цивилизации осознавались в постоянном сопоставлении и противопоставлении с Западом. Этот парадокс легко объясняется той специфической «недоинтеграцией» России в западный мир, речь о которой шла выше. Культурно близкая Западу и экономически связанная с ним, но при этом не находящая в его рамках приемлемого для себя места, Россия провозглашала себя особой цивилизацией, отталкиваясь от Запада как от цивилизационного образца.

Русский цивилизационный подход в XIX–XX вв. проделал существенную эволюцию, отражавшую те геополитические и культурные метаморфозы, которые переживала Россия. В дореволюционной России цивилизационный подход был тесно переплетен с панславизмом. Это было время, когда преимущественно славянские народы восточноевропейской периферии активно добивались политического самоопределения. Россия, являясь крупнейшей страной с преимущественно славянским населением, пыталась использовать эти движения для расширения собственной сферы влияния. Именно в панславистском контексте рождается концепция культурно-исторических типов Н. Данилевского, которую можно считать первой целостной цивилизационной теорией.

Культурно-исторические типы – автономно развивающиеся территориально локализованные этнические сообщества, каждое из которых имеет свой особенный и неповторимый исторический путь. Славяне, по мнению Н. Данилевского, представляют собой отдельный культурно-исторический тип, отличный от романо-германского, т. е. европейского. Подражание Европе («европейничанье»), излишнее политическое сближение с ней губительно для славян, а взаимоотно-

шения двух культурно-исторических типов определяются как остро конкурентные и нередко враждебные. Россия видится Данилевским как ядро славянского культурно-исторического типа, вокруг которого должны будут сплотиться все остальные славянские народы.

Для русского цивилизационного подхода также всегда была характерна апелляция к православию как религиозной традиции, воплощающей цивилизационное своеобразие России. У Н. Данилевского православие представляется не просто русской, а славянской религией. Обращение западных славян в католицизм воспринимается им как результат деструктивного воздействия западной цивилизации, и их возвращение в православие – как одна из ключевых задач цивилизационной миссии России.

Кризис панславистских идей стал заметен еще до революции, когда даже многие православно-консервативные мыслители (например, К. Леонтьев) начали выражать сомнения в цивилизационной общности европейских славян с Россией. Кроме того, освободительный пафос панславизма оборачивался не только против неславянских «угнетателей», но и против самой России, прежде всего в «польском вопросе». Борьба поляков против России также пробудила украинское и белорусское движения, которые бросали вызов не только идеям славянского единства под эгидой России, но и подрывали политическое единство государствообразующего субъекта – русского народа, под которым до революции понималась вся совокупность восточных славян.

Тем не менее панславистские идеи сохраняли популярность и продолжали оказывать влияние на российскую внешнюю политику вплоть до Первой мировой войны и революции 1917 г., которые и знаменовали окончательный крах панславизма. После этого славянский мир оказался раздроблен на множество конфликтующих между собой государств, а в России к власти пришли большевики, далекие и от панславистской проблематики, и от темы локальных цивилизаций как таковой.

Дальнейшее развитие цивилизационного подхода было связано с русской эмиграцией, в которой родилась концепция евразийства. Евразийство стало результатом разочарования в панславизме, о чем писали и сами евразийцы, критикуя панславистские идеи и противопоставляя им собственную концепцию России-Евразии. Образ России как цивилизации у евразийцев сжимается до границ Российской империи и СССР, которые описываются как естественное «месторазвитие» особой цивилизации, в основе которой лежит

русско-тюркский синтез. Евразийцы вывернули наизнанку традиционные идеи русской историографии, представив эпоху монголо-татарского ига как период продуктивного синтеза двух евразийских стихий – леса и степи, славян и тюрков. По их убеждению, именно в этом синтезе ковались основы евразийской цивилизации. Следует отметить, что монголо-татарское иго – один из главных негативных западных мифов о России. Именно с ним западники связывают ее фатальное отставание и отрыв от Европы, так что в этом сюжете снова наглядно видно, в какой тесной связи с западничеством и евроцентризмом развивался дискурс о цивилизационной особенности России. Провозглашая своим идеалом авторитарное идеократическое государство, евразийцы противопоставляют Россию буржуазно-демократическому Западу.

Классическое евразийство, возникнув на рубеже 1920–30-х гг., довольно быстро угасло, однако возродилось вновь, уже в СССР, на излете советской эпохи, и было связано с именем Л. Гумилёва и его концепцией этногенеза. Он рассматривал этносы как естественные биологические популяции, а этничность – как врожденную и неизменяемую характеристику каждого человека. Этносы Гумилёв делит на комплементарные (совместимые) и некомплементарные (несовместимые). Комплементарные формируют суперэтносы – по сути, аналоги локальных цивилизаций. История человечества у Гумилёва предстает как история зарождения, возвышения и упадка отдельных суперэтносов. Поскольку он трактует этносы и суперэтносы в биологизаторских категориях, уподобляя их живым организмам, жизненные циклы суперэтносов в его теории носят жесткий и инвариантный характер, имея продолжительность 1000–1200 лет.

Российский суперэтнос Л. Гумилёв понимает в евразийском духе как соединение комплементарных друг другу славянских и тюркских элементов, при этом Россия описывается как продолжатель и наследник империи Чингиз-Хана, частью которой была Золотая Орда, покорившая северо-восточную Русь. Жесткое авторитарное государство рассматривается как евразийская специфика и «ордынское наследие» и противопоставляется западным моделям либерально-демократического устройства. По мнению евразийцев, только подобное политическое устройство способно связать Евразию воедино и отвечает интересам развития всех евразийских народов.

Концепция Гумилёва имела определенный общественный резонанс на рубеже 1980–90-х гг., когда СССР переживал идеологический кризис, и общество искало новые основания своей идентичности.

Такие понятия, как «суперэтнос» и «пассионарность», вошли во всеобщий обиход и сегодня продолжают активно использоваться независимо от первоисточника. Вместе с тем очевидная научная несостоятельность биологизаторской концепции этносов и суперэтносов ограничила возможности развития евразийства на базе гумилевской теории.

Еще одной вариацией евразийского дискурса стало неоевразийство А. Дугина. Это уже постсоветская концепция, направленная на переосмысление места и роли России в мире после краха коммунистического проекта. А. Дугин попытался соединить евразийство с классическими концепциями западной геополитики, основанными на противостоянии морских и континентальных держав. Россия понимается им как «хартленд», «ось истории», вокруг которой должны сплотиться континентальные силы Евразии в их противостоянии «атлантистам» – морским державам Запада. Дугин порывает с классическим пониманием Евразии как «месторазвития», примерно совпадающего с границами бывшего СССР. Для него Евразия – весь континент, для которого Россия играет роль стержня, несущей конструкции. При этом среди континентальных сил Дугин видит и страны континентальной Европы, в особенности Германию, противопоставляя их атлантическим державам – Великобритании и США.

Евразийские идеи оказали определенное влияние на интеграционные процессы на постсоветском пространстве, в частности на появление Евразийского экономического союза (ЕАЭС). В продвижении евразийских идей, в том числе в гумилевской интерпретации с их акцентом на значимости тюркского элемента, важную роль сыграл Казахстан, очевидно, рассчитывая занять место альтернативного России геополитического центра бывшего СССР. Термин «Евразия», или «постсоветская Евразия», получил также распространение и в западной аналитике. Вместе с тем пока вряд ли можно говорить о чем-то большем, чем заимствование самого концепта «Евразия» для обозначения определенного геополитического пространства, поскольку ЕАЭС позиционируется как сугубо экономическое образование и не имеет внятного идеологического измерения.

Последней современной итерацией цивилизационного подхода в русской политической мысли можно считать концепцию В. Цымбурского. Как евразийство в свое время возникло в результате разочарования в панславизме и в полемике с ним, так и доктрина В. Цымбурского отталкивается и противопоставляет себя предыдущим версиям цивилизационного подхода.

Концепция Цымбурского складывается в начале 1990-х гг. по горячим следам распада СССР, и ее основной задачей становится примирение российского общества с теми новыми границами, в которых оказалась Россия. Вопреки ставшему расхожим убеждению о несправедливости новых границ, исследователь утверждает, что именно они соответствуют естественным геополитическим рубежам российской цивилизационной платформы. По Цымбурскому, Россия – не славянская и не евразийская, а русская цивилизация, т. е. цивилизация, создаваемая русским этносом и определяемая границами его проживания. Россия – геополитический «остров», с севера и востока омываемый океанами, а с запада и юга – окруженный «территориями-проливами», или лимитрофами.

Концепция межцивилизационных лимитрофов играет у В. Цымбурского одну из ключевых ролей. В его трактовке ядра цивилизаций окружены буферными, промежуточными территориями, население и культура которых испытывают перемежающиеся влияния соседних цивилизаций. Как следствие, лимитрофы оказываются «недоинтегрированными» ни в одну цивилизацию и колеблются между соседними цивилизационными ядрами, то присоединяясь, то отслаиваясь от них.

Распад СССР и социалистического лагеря, по Цымбурскому, как раз означал отслаивание территорий-лимитрофов от цивилизационного ядра России. Автор оценивает это положительно, поскольку считает удержание Россией лимитрофов контрпродуктивным и высасывающим ресурсы из основного цивилизационного ядра.

Как и для других русских авторов, для В. Цымбурского важной темой являются взаимоотношения России и Европы. Он видит Россию самостоятельной, но «контекстно связанной» цивилизацией. Это означает, что Россия, будучи молодой и незрелой цивилизацией, оказалась захваченной в поле тяготения более сильной и развитой – западной. Этим объясняются многочисленные заимствования и подражательства (псевдоморфозы), характерные для русской культуры. Отсюда же происходит русское западничество и стремление стать частью западного мира, которые В. Цымбурский определяет как «комплекс похищения Европы». В геополитическом плане это обуславливало стремление России получить прямой доступ к европейскому цивилизационному ядру, что вынуждало ее поглощать и удерживать лимитрофы.

Распад СССР и социалистического блока, по мнению В. Цымбурского, открывал для России шанс избавиться от «комплекса похищения Европы» и сосредоточиться на освоении и обустройстве

собственной цивилизационной платформы. Концепция «острова России» носит выраженный антиимперский и изоляционистский характер. Империя, ориентированная на удержание лимитрофов, обескровливает русское цивилизационное ядро, а «комплекс похищения Европы» принуждает Россию к участию в делах чужой (западной) цивилизации, опять же в ущерб собственным интересам. Именно поэтому в интересах России уйти за Великий Лимитроф (так В. Цымбурский называет всю совокупность огибающих Россию межцивилизационных «территорий-проливов» от Восточной Европы до Центральной Азии), обеспечив гарантии его нейтрального статуса. Нейтральный Лимитроф, по мысли автора, будет играть роль буфера между Россией и Западом и обеспечивать минимальное пересечение их взаимных интересов. Аналогичным образом Россия должна свести к минимуму свое участие в глобализационных процессах под эгидой Запада.

В. Цымбурский оригинально решает вопрос о размежевании русской и западной цивилизаций. Несмотря на западническую псевдоморфозу России, по его мнению, существует набор внешних признаков-классификаторов, который позволяет достаточно четко отделить ядра русской и европейской цивилизаций друг от друга. В. Цымбурский достаточно традиционно для русской геополитической мысли определяет Европу как романо-германский мир. Помимо этого, атрибутами принадлежности к Западу как цивилизации являются латинская письменность, традиционная принадлежность к западному христианству (католицизм, протестантизм), а также распространенность готической архитектуры. Русская цивилизация характеризуется пересечением признаков славянской этничности, кириллического письма и традиционной принадлежности к православию. Соответственно, те регионы Восточной Европы, где эти признаки тем или иным образом оказываются перемешаны (например, славянская этничность в сочетании с католицизмом и латинским письмом, романская этничность в сочетании с православием и т. п.), являются лимитрофными.

За внешними культур-географическими признаками скрываются и более глубокие цивилизационные отличия. В. Цымбурский метафорически определяет цивилизацию как «особое человечество на особой земле». Что же объединяет людей в рамках локальной цивилизации в «особое человечество»? Для объяснения вводится понятие сакральной вертикали, под которой понимается «религия или идеология, соотносящая культуру, социальную практику и гео-

политику группы народов с трансцендентной высшей реальностью»¹. Иными словами, сакральная вертикаль – это идеологический конструкт, позволяющий цивилизационному сообществу осознать себя в качестве особого социального субъекта и выделиться среди иных человеческих сообществ. Как правило, сакральная вертикаль содержит представления о некоей высшей миссии, к которой призвана данная цивилизация. В. Цымбурский не сводит сакральную вертикаль к религии, как это делает С. Хантингтон, и отмечает, что она может обретать как религиозные, так и светские (идеологические) формы или сочетать обе. Более того, сакральная вертикаль эволюционирует вместе с цивилизацией и может подвергаться существенным метаморфозам, вплоть до видимого разрыва с предшествующей традицией. В качестве примера можно привести духовную эволюцию Запада в Новое время, когда на смену религиозному мировоззрению приходят светские концепции, основанные на идеалах прогресса и Просвещения. Аналогичным образом победа большевизма в России также явилась индикатором трансформации ее сакральной вертикали.

Именно с развитием сакральной вертикали, которая позволяет тому или иному территориально локализованному сообществу осознать себя в качестве «особого человечества на особой земле», В. Цымбурский связывает возникновение цивилизации как таковой. Становление сакральной вертикали России он относит к XVI в. и связывает ее с доктриной «Москва – Третий Рим». По мысли Цымбурского, именно в это время Московская Русь выходит из тени Византии и окончательно обретает субъектность в качестве «особого человечества» с собственными смыслами существования. Столь позднее по историческим меркам становление в России собственной сакральной вертикали позволяет автору определить ее как молодую, запаздывающую цивилизацию, объяснить этим ее последующее попадание под влияние Европы и связанную с ним западническую псевдоморфозу, а также «комплекс похищения Европы».

Концепция В. Цымбурского стала свидетельством надлома и усталости от «имперского бремени» после потрясений XX в. и попыткой найти для России новое место в мире вне традиционных парадигм.

¹ *Цымбурский В.* Народы между цивилизациями [Электронный ресурс] // Интелрос. Интеллектуальная Россия. URL: intelros.ru/subject/figures/1075-vadim_cymburskijj_narody_mezhdu_civilizacijami.html (дата обращения: 10.02.2022).

Представляется, что нереалистичность ряда положений была очевидной уже на момент создания, в частности сама возможность уйти в глухую изоляцию и спрятаться от глобального мира за буфером-лимитрофом. Тем не менее концепция является важным шагом в развитии цивилизационного подхода. Заслугой В. Цымбурского можно считать определение понятия сакральной вертикали и разработку концепции «народов между цивилизациями».

2.2. Цивилизационный подход на Западе

На Западе, как уже говорилось, развитие цивилизационного подхода было связано с кризисом прогрессистского мировоззрения, вызванного Первой мировой войной, которая продемонстрировала оборотные, темные стороны прогресса и колоссальную разрушительность технологического потенциала современной цивилизации. Это, в свою очередь, поставило под сомнение оптимистическую картину поступательного прогрессивного развития человечества с Западом в авангарде. Картина универсальной цивилизации, ведущей человечество вперед, начинает восприниматься как излишне самонадеянная, а цивилизационное лидерство Запада – как иллюзия, потерпевшая крах.

Разочарование в идее универсального развития под предводительством Запада приводит к пересмотру места западной цивилизации в истории человечества. Поскольку прогресс в его западном понимании перестает восприниматься как универсальная ценность, под сомнение ставится и весь универсализм истории как процесса, задающего единый вектор движения для всего человечества. Западная модель развития начинает восприниматься не как универсальная, а как одна из возможных, причем в духе апокалиптических настроений после мировой войны, как модель, себя исчерпавшая. Запад из единственно возможной цивилизации, цивилизации в собственном смысле слова, превращается в одну из цивилизаций, которые существовали в прошлом и еще будут существовать в истории человечества. Таким образом, история из единого нарратива превращается в совокупность слабо связанных нарративов отдельных локальных цивилизаций.

В таком духе выдержаны основополагающие для цивилизационного подхода работы Освальда Шпенглера и Арнольда Тойнби. Оба рисуют человеческую историю как мозаику сменяющих друг друга

локальных цивилизаций. При этом Шпенглер рассматривает цивилизации («высокие культуры» в его терминологии) в биологизаторском ключе, подобно живым организмам, имеющим жесткий предзаданный цикл развития (аналогичным образом позднее описывал свои «суперэтноты» Л. Гумилёв).

Подход А. Тойнби более социологичен. Он рассматривает возникновение и развитие цивилизаций как результат реагирования того или иного социума на некие привходящие Вызовы. Успешные Ответы на Вызовы, которые Тойнби в духе популярной тогда теории элит связывает с деятельностью некоего творческого меньшинства, способствуют возвышению и экспансии общества, превращению его в цивилизацию. Соответственно, к закату и гибели цивилизацию приводит сбой в циклах Вызовов-и-Ответов, связанных с деградацией творческого меньшинства, его перерождением в меньшинство правящее, озабоченное исключительно сохранением и удержанием собственной власти. Это приводит к накоплению социальных противоречий, росту внутреннего и внешнего пролетариата, который раньше или позже обрушивает цивилизацию, тем самым завершая ее жизненный цикл. Под пролетариатом Тойнби понимает группы-изгои, слабо интегрированные в социальную структуру цивилизации и не получающие выгод от ее существования. Внешний пролетариат в основном представлен варварскими и получивилизованными народами, концентрирующимися на геополитических окраинах цивилизации, в то время как внутренний представляет собой угнетенные и дискриминируемые группы внутри основного ареала цивилизации. Здесь достаточно очевидна аллюзия с пролетариатом в марксистском понимании этого слова, который, по Тойнби, как раз представлял собой такую группу, которая способна уничтожить привычный порядок западного мира.

Важным для становления цивилизационного подхода стало развитие геополитических учений на Западе. Сама по себе геополитика, оформившаяся как особая отрасль политической мысли в первой половине XX в., выросла из внутренних противоречий западного мира и не была направлена на объяснение отношений между цивилизациями – ее основной задачей была выработка рекомендаций по оптимальному использованию географического пространства теми или иными западными государствами. Вместе с тем геополитика никогда не ограничивалась сугубо практическими рекомендациями и выступала в роли своего рода метафизики географического пространства, которая якобы предопределяет то или иное поведение

и характеристики политических субъектов. Отсюда, в частности, происходит универсальный геополитический сюжет противостояния «морских» и «континентальных» держав, к которому обращались многие представители западной геополитической мысли.

Поскольку цивилизационный подход оперирует понятием цивилизации как географически локализованного сообщества, его не может не интересовать проблема параметров того географического пространства, которое занимает цивилизация, «естественных» границ этого пространства, а также характер воздействия географической среды на эволюцию цивилизации и ее особенности. Локальная цивилизация мыслится и как геополитическое образование, поэтому связь между цивилизационным подходом и геополитикой не могла не возникнуть. И если в работах Шпенглера, Тойнби или Данилевского этот геополитический подход только намечался и еще не ставился во главу угла, то уже в классическом евразийстве очевидно возникает геополитическая концепция «месторазвития» как вмещающего цивилизацию ареала. Неоевразийство А. Дугина целиком строится на дихотомии «морских» и «континентальных» держав, заимствованной из классической западной геополитики. Много внимания геополитическому бытию локальных цивилизаций уделял В. Цымбурский, а его недописанная докторская диссертация полностью посвящена проблеме геополитики русской цивилизации.

Цивилизационный подход, вызванный к жизни кризисом прогрессистского мировоззрения в итоге Первой мировой войны, так и остался на уровне академических штудий и не породил политического движения с собственным проектом мирового переустройства. Эту нишу заняли коммунистические идеи, предлагавшие альтернативную модель прогресса через преодоление и слом капитализма, а также нацистские и фашистские версии «прогресса для избранных». Столкновение этих двух сил с преодолевшим кризис и стабилизированным либеральным капитализмом стало основным содержанием последующей истории XX в.

После Второй мировой войны мир погрузился в противостояние двух прогрессистских моделей мирового развития – западной и советской, что сделало цивилизационную проблематику неактуальной. Тем не менее идеи, заложенные цивилизационным подходом, продолжали развиваться. В первую очередь это касается принципа нелинейности и полицентричности развития человеческих социумов: наивные линейные интерпретации прогресса к этому времени постепенно уходят в прошлое. Вместе с тем подвергается критике

идея Шпенглера и Тойнби о том, что развитие локальных цивилизаций представляет собой практически полностью изолированные друг от друга процессы, не имеющие между собой системной связи. Попыткой снять это противоречие стал, к примеру, масштабный исторический нарратив ученика А. Тойнби Уильяма Макнилла, в котором человеческая история представлена как нелинейный и полицентричный, однако внутренне связанный процесс. Очевидно, под влиянием цивилизационного подхода развивался и мир-системный анализ с его идеями «мир-экономик» и «мир-империй» как относительно обособленных и самодостаточных центров экономического, технологического и культурного развития, существовавших до возникновения глобальной мир-системы капитализма.

В целом в эпоху холодной войны вряд ли можно говорить о существовании цивилизационного подхода как целостной парадигмы – скорее о его опосредованном влиянии на те или иные концепции в рамках общественных наук.

Возвращение цивилизационного подхода в политический дискурс произошло после окончания холодной войны, когда крах советской системы знаменовал триумф западного либерального капитализма, однако одновременно становились очевидными противоречия этой модели.

Временем господства оптимистического неолиберального дискурса с его верой в то, что западные ценности и образ жизни постепенно распространятся по всему миру, были 1990–2000-е гг. Манифестом этого мировоззрения стала работа Ф. Фукуямы «Конец истории и последний человек». В этом же ключе развивалась и концепция глобализации, утверждавшая, что растущая экономическая связность мира неизбежно будет способствовать распространению общих ценностных и культурных норм. Второе дыхание получили представления о Западе как «авангарде человечества» и эталоне человеческой цивилизации, а также западный мессианизм, направленный на «экспорт», подчас насильственный, западных ценностей, институтов и образа жизни вовне. В первую очередь объектами такого «экспорта цивилизации» стали бывшие социалистические страны Восточной Европы, которые традиционно рассматриваются на Западе как первые «кандидаты на оцивилизовывание».

В то же время проявлялись издержки и ограничения глобализации по неолиберальным рецептам, которые делали предсказанный Фукуямой «конец истории» все более проблематичным. Глобальная капиталистическая экономика оказалась не в состоянии ликвидировать

дисбалансы и диспропорции развития между странами и регионами, что в свою очередь делало невозможным распространение общих ценностей и мировоззрения, основанных на общем образе жизни. Разрыв между «первым» (развитые страны Запада) и «третьим» (мировая периферия в лице стран Африки, Латинской Америки и значительной части Азии) миром с гибелью «второго», социалистического, мира никуда не исчез. Вместе с тем дисбалансы и диспропорции в сочетании с провозглашаемым в глобальном мире принципом открытости спровоцировали массовый переток людей из «третьего» мира в «первый». Учитывая, что выходцы из бедных стран мирового Юга, прибывая в развитые страны, в массе своей оказываются в социальном гетто и занимают низшие позиции в социальной иерархии принимающих стран, это препятствует их полноценной интеграции и ассимиляции на новом месте. Результатом оказывается конфликт культур в условиях разного социального статуса мигрантов и коренного населения, что дискредитирует идеи мультикультурализма как способа мирного сосуществования носителей разных культурных кодов внутри одного общества. Ситуация усугубляется демографическим дисбалансом между развитыми странами, переживающими старение населения и стагнацию его численности, и сохраняющим высокую фертильность мировым Югом, что также вносит свой вклад в набирающую силу мигрантофобию.

Еще одним ударом по идеологии глобализации стали внутренние противоречия мирового капитализма, обернувшиеся в 2008 г. полномасштабным экономическим кризисом, от которого мир не оправился до сих пор. Идеология и практика глобализации в ее неолиберальном понимании переживает серьезные трудности.

Именно в таком контексте происходит политическая актуализация цивилизационного подхода. Начало этого процесса связано с именем Самюэля Хантингтона, который еще в середине 1990-х гг., когда, как казалось, не было препятствий для успешного разворачивания неолиберальной глобализации, выступил с концепцией «столкновения цивилизаций». По Хантингтону, с окончанием холодной войны на смену противостоянию двух универсалистских версий мироустройства приходит вовсе не неолиберальный «конец истории», а столкновение геополитических блоков, консолидированных по принципу цивилизационной общности, которую он сводит к общности религиозной. Хантингтон скептически оценивает перспективу распространения на весь мир универсальной обще-

человеческой идентичности, основанной на западных ценностях и нормах, и полагает, что Западу следует отказаться от мессианского экспансионизма и проводить более эгоистичную и изоляционистскую политику отстаивания собственных интересов против всего остального мира (пресловутая формула «The West and the Rest», т. е. «Запад и остальные»).

Столь пессимистический настрой был связан с тем, что Хантингтону уже были ясны те противоречия и ограничения неолиберальной глобализации, речь о которых шла выше. Он полагал продолжение глобализации затратным и вредным для Запада, ведущим его к экономическому истощению, утрате и размыванию собственной цивилизационной идентичности (именно в таком ракурсе рассматривалась им проблема массовой миграции из стран мирового Юга). Отказ от излишних внешних обязательств, максимальная закрытость по отношению к чужеродным элементам видятся ему в качестве условий успешного противостояния Запада набирающим силу иным цивилизационным блокам.

С подачи Хантингтона на Западе начинает муссироваться тема мусульманской угрозы – именно исламский мир он считал главным антагонистом Запада в предстоящем конфликте цивилизаций. Очевидно, во многом это связано с тем, что мусульмане традиционно играют роль главного цивилизационного *инога* в сознании (пост)христианского Запада. Начиная со Средних веков, европейцы активно взаимодействовали и конфликтовали с мусульманами в бассейне Средиземного моря и на Ближнем Востоке. Исламский мир всегда был наиболее близким Западу как географически, так и культурно («альтернативное человечество»), именно с ним в первую очередь западная культура ассоциирует образ чужака. Сегодня это подкрепляется еще и тем, что большая доля мигрантов в странах Запада – выходцы из мусульманского мира, поэтому «назначение» Хантингтоном в качестве главной враждебной цивилизации именно мусульманского мира не должно вызывать удивления.

Последующие события – теракты 11 сентября 2001 г. и всплеск исламского терроризма в Европе, появление ИГИЛ, казалось бы, подтвердили правоту Хантингтона о столкновении цивилизаций и начавшемся противоборстве Запада и исламского мира. В то же время критики концепции Хантингтона указывают на экономическую слабость, политическую раздробленность и конфликтность внутри исламского мира, что не позволяет классифицировать его в качестве целостного субъекта, осознанно противостоящего Западу.

Подобно Шпенглеру и Тойнби в текстах Хантингтона прослеживается тема заката и упадка западной цивилизации, которые связаны как с внутренними факторами (разрушение традиционных ценностей и институтов, упадок религии и т. п.), так и с деструктивным воздействием со стороны внешнего (переходящего во внутренний) пролетариата в лице мигрантов-мусульман, латиносов и т. п. Однако если Шпенглер и Тойнби не предлагали какой-то внятной политической программы, направленной на преодоление упадка, то у Хантингтона она есть – закрытие, изоляция Запада от внешних чуждых влияний и переход от либерального мессианизма к противостоянию с иными цивилизациями. В аналогичном ключе выдержаны сочинения другого консервативного американского мыслителя П. Бьюкенена, а также программы так называемых новых правых, громко заявивших о себе в западной политике в 2010-е гг.

Таким образом, появление цивилизационного подхода в политической мысли Запада всегда было связано с разочарованием в идее прогресса и универсальности собственных ценностей, усталостью от своей глобальной цивилизационной миссии и осознанием уязвимости перед внешними угрозами.

2.3. Антропологический подход Джаред Даймонда

Проблема неравномерности развития человеческих социумов является сквозной темой работ американского исследователя Джаред Даймонда. Его подход можно охарактеризовать как антропологический: для объяснения природы неравномерного развития он анализирует особенности человека как биологического вида и многообразии природно-климатических, географических и ресурсных факторов, которые приводили разные человеческие социумы к различным результатам.

Дж. Даймонд обращается к истокам человеческой социальности – первобытным общинам охотников и собирателей, и задается вопросом, почему одни сообщества людей проделали путь к современной цивилизации и высокотехнологичным сложноорганизованным социумам, в то время как другие вплоть до настоящего времени практически не смогли подняться выше изначального стартового уровня.

Ответ на этот вопрос – в неравномерности природно-климатических условий и ресурсной базы, оказавшейся в распоряжении разных человеческих сообществ. Переход от малочисленных и простых сооб-

ществ охотников и собирателей к сложноорганизованным крупным общностям происходил через технологический скачок – аграрную революцию. Способность или неспособность преодолеть этот рубеж, а также скорость его прохождения, по Даймонду, и предопределила ту неравномерность в развитии человечества, которая наблюдалась в прошлом и сохраняется поныне.

Действительно, аграрная революция была фундаментальным событием в социальной истории человечества, ведь переход от охотничье-собирательских технологий к технологиям производства продуктов питания позволил избавиться от тех экологических ограничений, которые налагала на численность человеческих популяций экономика присваивающего хозяйства. Численность охотничье-собирательских обществ регулируется количеством пищевых ресурсов, которые они могут «присвоить» у дикой природы, причем в конкуренции с другими биологическими видами. Напротив, целенаправленное культивирование и разведение пород растений и животных, представляющих пищевую ценность для человека, а также видоизменение их свойств в сторону большей продуктивности путем селекции серьезно расширило «кормовую базу» человеческих обществ, что привело к существенному росту численности населения и способствовало формированию более крупных и сложноустроенных сообществ, требовавших специализированных механизмов управления и организации.

Излишек пищевых ресурсов, возникавший в аграрных обществах, позволял освободить часть населения от процессов непосредственного производства продуктов питания. Это способствовало развитию новых сфер занятости – ремесел (а значит, и технологий), военного дела, торговли, управленческой деятельности, религии, искусств и пр. Таким образом, аграрные общества получали как количественный (численность населения), так и качественный (уровень технологического развития, сложная высокоорганизованная культура) перевес над обществами, не преодолевшими рубикон аграрной революции. Со временем аграрные общества Европы станут основой для следующего качественного технологического рывка – промышленной революции.

Причины неравномерности развития человечества, по Даймонду, кроются в неравномерности распространения достижений аграрной революции, для которой был необходим комплекс природно-климатических факторов, доступных лишь в определенных регионах планеты.

В первую очередь это касается видов растений и пород животных, подлежащих одомашниванию. Наиболее благоприятными зонами оказался регион «благодатного полумесяца» – Китай и Индия, которые и стали основными очагами аграрной революции. В гораздо менее выигрышной ситуации оказались коренные сообщества Америки, где набор подлежащих окультуриванию животных и растительных видов был гораздо более скудным. В Австралии и на изолированных островах таких видов не оказалось вовсе, что и предопределило их консервацию в каменном веке вплоть до прибытия европейцев.

Еще одним фактором, усугубившим неравномерность социального и технологического прогресса у разных сообществ, стала географическая ориентация континентов – горизонтальная или вертикальная. Горизонтальная ориентация материка вдоль широты создавала вытянутые пояса природно-климатических зон, внутри которых было возможно свободное распространение адаптированных к ним окультуренных растений и животных, благодаря чему между обществами шел интенсивный культурный и технологический обмен, благоприятствовавший общему прогрессивному развитию. Напротив, на вертикально ориентированных (вытянутых вдоль долготы с севера на юг) материках человеческие социумы оказывались запертыми внутри коротких природно-климатических поясов. Распространение же растительных и животных культур и связанных с ними новаций по вертикали делалось невозможным из-за сменяющихся по долготе природно-климатических зон. В результате растительные и животные культуры, а также связанные с ними новации, возникшие в одной природно-климатической зоне, не могли передаваться социумам других природно-климатических зон из-за неподходящих условий.

В наиболее выгодном положении оказались сообщества Евразии и примыкающей к ней Северной Африки, где благодаря горизонтальной вытянутости осуществлялся интенсивный перенос культурных и технологических достижений. Таким образом, наличие полного спектра природно-климатических и ресурсных предпосылок обусловило быстрый в масштабах исторического времени аграрный переход и последующее опережающее развитие североафриканских и евразийских сообществ. В Америке с ее вертикальной ориентацией и дефицитом подлежащих одомашниванию растений и животных становление аграрных цивилизаций оказалось сильно заторможенным, в то время как социумы других регионов и вовсе застряли на охотничье-собирательской стадии или на ранних (догосударственных) этапах аграрной революции.

В рамках аграрных цивилизаций Евразии шло накопление социальных и технологических изменений, которые обусловили следующую глобальную революцию в истории человечества – индустриальную. Особенности развития этих аграрных сообществ привели к тому, что новый фазовый переход первоначально произошел только в одном из них (европейском), обеспечив ему длительное и устойчивое преобладание над всеми остальными, которое в значительной степени сохраняется и по сей день.

Сам Даймонд в рамках своей модели практически не оперирует понятиями цивилизационного подхода и локальных цивилизаций. Тем не менее его концепция позволяет структурировать представления о локальных цивилизациях как социальных феноменах, а также лучше понимать логику их развития, избегая при этом мистически-философских построений, которыми грешат многие представители классического цивилизационного подхода.

Итак, локальные цивилизации представляют собой продукт аграрной революции, которая была полицентричным процессом, что обусловило множественность очагов возникновения и освоения аграрных технологий. Хотя в основе возникновения этих очагов лежал один и тот же процесс прогрессивного освоения новых технологий, открывающих другие социальные возможности, сама их множественность, а также относительная обособленность обуславливала культурную маркированность этих очагов и выраженные различия между ними.

Таким образом, аграрные цивилизации представляли собой сравнительно обособленные и культурно маркированные социальные системы, используя выражение В. Цымбурского, «особые человечества на особой земле». Несмотря на то что Даймонд указывает на культурный и технологический обмен между локальными цивилизациями как на важнейший фактор их развития, очевидно, что интенсивность связей между цивилизациями всегда была гораздо слабее социальных связей внутри них, поэтому модель локальных цивилизаций как «особых человечеств» выглядит вполне рабочей.

Модель Даймонда также решает проблему цивилизации и варварства, т. е. неравномерности развития человеческих социумов, указывая на то, что природно-климатические особенности разных регионов планеты накладывали серьезные ограничения на возможности развития человеческих обществ, а предпосылки для аграрного перехода и становления локальных цивилизаций существовали лишь в Северной Африке, Евразии и в гораздо меньшей степени – Америке.

Этим объясняются глобальная экспансия евразийских (в первую очередь европейских) обществ и крах «запаздывающих» индейских цивилизаций Америки. Внутри Евразии неравномерность природно-климатических условий также обуславливала неравномерность появления и развития локальных цивилизаций.

Локальные цивилизации – вполне реальные феномены социально-исторического развития, связанные с аграрной революцией. Появление локальных цивилизаций отражало общую тенденцию прогрессивного развития человеческих обществ, связанную с освоением новых технологий и основанных на этих технологиях социальных отношений. Однако реализовывалась эта тенденция не линейно, а полицентрично, в виде «ветвящихся троп», порождая варианты и альтернативы, запуская конкуренцию и эволюционный отбор между цивилизациями, приводя одни общества к тупику и краху, а другие – выводя на новый виток развития.

В рамках этого конкурентного эволюционного процесса одна из локальных цивилизаций, западноевропейская, смогла совершить новый качественный технологический скачок – промышленную революцию, что обеспечило ей невиданный перевес не только над варварскими сообществами, но и над другими цивилизациями.

Более того, субъектность локальных цивилизаций в новом глобализованном мире, возникшем в результате промышленной революции и мировой экспансии Запада, оказалась под вопросом. Доктрины «конца истории», будь то либерализм или коммунизм, постулировали фактическое отмирание локальных цивилизаций как социальной архаики, которая должна уступить место унифицированным общечеловеческим ценностям и образу жизни в масштабах планеты.

Сегодня очевидно, что эти сценарии оказались как минимум преждевременными, хотя отрицать существование глобализационных тенденций, взламывающих и размывающих миры старых локальных цивилизаций, невозможно.

Вместе с тем говорить о смерти локальных цивилизаций пока преждевременно. Мир остается фрагментированным и неоднородным, и старые социокультурные границы не только сохраняют свою актуальность, но и нередко обретают новые измерения в условиях глобализации, а значит, можно говорить и о современной цивилизационной политике.

В связи с этим возникают вопросы о границах локальных цивилизаций, их политической субъектности, а также роли цивилизационных отличий в современном мире.

ЧТО СЧИТАТЬ ЦИВИЛИЗАЦИЕЙ? ПРОБЛЕМА ГРАНИЦ МЕЖДУ ЦИВИЛИЗАЦИЯМИ

Можно ли считать локальную цивилизацию политическим субъектом, т. е. субъектом, осознающим себя и свои интересы и готовым действовать, реализуя их? Иными словами, обладают ли локальные цивилизации идентичностью, способны ли они выделять себя в качестве обособленной целостности, противопоставленной другим социальным общностям?

Цивилизационный подход всегда стремился давать утвердительный ответ на эти вопросы и сталкивался с серьезными затруднениями. Что считать цивилизацией и как прочерчивать границы локальных цивилизаций? Единых критериев нет, и разные авторы определяют локальные цивилизации и прочерчивают их границы весьма произвольно. Это – главная ахиллесова пята цивилизационного подхода и основная мишень для его критиков.

Если политическая субъектность цивилизаций существует, в каких формах она себя проявляет и как ее можно «разглядеть» в современном мире, покрытом унифицированной сетью национальных государств, которые и претендуют на политическую субъектность высшего порядка?

3.1. Цивилизации и границы между ними

В основе цивилизационного подхода лежит идея выделенности цивилизаций из окружающего пространства. Эта выделенность подразумевает не просто наличие неких объективных отличительных признаков, но и их осмысленность. Иными словами, существует цивилизационная идентичность, цивилизация осознает свои пределы и отличает себя от сообществ, не входящих в ее состав. Как иронично отметил В. Цымбурский, локальные цивилизации – это «трайбализм высшего уровня». Как же такое утверждение сочетается с описанной выше размытостью и неопределенностью цивилизаций?

Чтобы ответить на этот вопрос, нужно вспомнить, как и почему возникают цивилизации. Как было показано в предыдущей главе,

локальные цивилизации возникают в результате одного из важнейших технологических скачков в истории человечества – аграрной революции. Освоение аграрных технологий и сделало возможным появление крупных и сложно устроенных обществ с высокой письменной культурой, а полицентризм очагов аграрной революции и неравномерность распространения аграрных технологий обусловили множественность возникающих цивилизаций.

Сама возможность, а также глубина освоения новых технологий, лежавших в основе аграрных цивилизаций, как убедительно показал Дж. Даймонд, обуславливалась объективными природно-климатическими ограничениями. Именно поэтому основной ареной развития локальных цивилизаций оказалась Евразия, где имелся наиболее оптимальный для аграрной революции набор условий, а также примыкающий к ней регион Северной Африки. В Америке, где также началось цивилизационное развитие, условия оказались гораздо хуже, что привело к запаздывающему и замедленному развитию коренных американских цивилизаций, которые в итоге смела европейская экспансия.

Таким образом, цивилизация может быть определена как территориально локализованное сообщество, освоившее наиболее «продвинутые» для своего времени и географического региона технологии, и именно эта «продвинутость» в конечном счете определяет выделение цивилизации из континуума окружающих народов и культур. На экономико-технологический базис надстраивается высокая культура, которая завершает оформление особой идентичности локальной цивилизации и определяет ее характерные стилевые особенности.

Первые цивилизации были локальными в строгом смысле слова, т. е. представляли собой островные, изолированные образования, окруженные «варварским морем», т. е. обществами, находящимися на доцивилизационной стадии. Собственно, в этом размежевании уже закладывался описанный В. Цымбурским архетип цивилизации как «особого человечества на особой земле».

Самобытность локальных цивилизаций (то, что В. Цымбурский называл сакральной вертикалью) играла двоякую роль. С одной стороны, она отграничивала цивилизацию от внешнего окружения, с другой – служила ее внутренней консолидации. В основе бытия локальных цивилизаций всегда лежало размежевание на своих и чужих, характерное и для более раннего (родоплеменного) этапа человеческой социальности. Именно поэтому В. Цымбурский и говорил о локальных цивилизациях как о «трайбализме высшего уровня».

Первичная социальность людей представляла в виде малых групп (от нескольких десятков до нескольких сотен человек), конкурировавших за территории и ресурсы. В таком мире деление на своих и чужих приобретало особый смысл, а в качестве маркеров использовались любые культурно-языковые и антропологические различия, даже минимальные (классический пример – описанная в Библии история с произношением слова «шиболет», служившего опознавательным знаком в отношениях между еврейскими племенами). Локальные цивилизации воспроизвели этот трайбализм с его разделением на своих и чужих на более высоком уровне, противопоставляя себя в качестве «особого человечества» внешнему окружению.

В то же время внутри своего периметра цивилизации были вынуждены бороться с первичным трайбализмом и преодолевать его. Они как бы надстраивались над первичными малыми социальными образованиями, «естественная» ксенофобия и взаимная вражда которых постоянно угрожали центробежными тенденциями и дезинтеграцией. Ксенофобия усугублялась культурно-языковыми барьерами, поддерживающими замкнутость и взаимную враждебность племен и этносов. Распыление ресурсов в межгрупповой вражде, а также информационные барьеры, обусловленные культурно-языковой раздробленностью, были серьезным препятствием для становления локальных цивилизаций. Красноречивой иллюстрацией этой проблемы, с которой столкнулись первые цивилизации, может считаться миф о вавилонском столпотворении, представляющий этноязыковую раздробленность как небесную кару.

Формирование локальных цивилизаций всегда сопровождалось интенсивными процессами культурно-языковой ассимиляции и унификации, а также появлением универсальных языков, позволявших преодолеть первичный трайбализм и сгладить ксенофобию и враждебность между составлявшими цивилизацию группами, снять культурно-языковые барьеры и обеспечить единое информационное пространство внутри цивилизации. Этому служили и цивилизационные сакральные вертикали, которые представляли образующие цивилизацию сообщества в качестве единого «особого человечества». По этой же причине в политическом плане цивилизации тяготели к оформлению в виде универсальной империи с едиными механизмами управления.

Конечно, в рамках аграрных цивилизаций названные тенденции никогда не реализовывались в полной мере. Аграрные общества

были вертикально стратифицированными, с жесткими перегородками между сословиями, и основная масса аграрного населения, принадлежавшего к низшему сословию, была слабо интегрирована в высокую культуру цивилизации, остававшуюся достоянием преимущественно высших классов, в то время как на низовом уровне успешно сохранялись и воспроизводились архаичные этноязыковые различия. Что касается универсальных империй, то их строительство также регулярно наталкивалось на конкуренцию и противодействие региональных центров, поэтому пребывание локальных цивилизаций в раздробленном состоянии «воюющих царств» также не является чем-то необычным.

Отношения аграрных цивилизаций с внешней периферией были двоякими. С одной стороны, как было показано выше, цивилизация стремилась отграничить себя от внешнего варварского окружения, с другой – эта граница имела тенденцию постоянно размываться и сдвигаться. Соседствующие с цивилизацией варвары так или иначе подвергались «облучению» с ее стороны и втягивались в ее внутренние дела, постепенно интегрируясь и ассимилируясь. Развитие цивилизаций регулярно требовало дополнительной ресурсной подпитки и подталкивало к территориальной экспансии, вовлекая в их орбиту новые сообщества. Таким образом, грань между внешним и внутренним, своим и чужим оказывалась подвижной, и цивилизации становились открытыми для расширения территориальных пределов и включения в свой состав вчерашних чужаков.

Кроме того, импульсы, испускаемые первыми цивилизациями в варварское окружение, могли способствовать образованию там новых цивилизаций. Подмеченная Дж. Даймондом горизонтальная ориентация Евразии способствовала достаточно быстрому распространению этих цивилизационных импульсов по варварским перифериям, запуская там генезис новых цивилизованных «человечеств».

И если Китай и Индия вплоть до Нового времени осваивали свои достаточно изолированные географические ареалы, то вокруг «плодородного полумесяца» сформировался целый «куст» локальных цивилизаций, охвативших обширный регион Ближнего и Среднего Востока от Средиземного моря до Персии.

Здесь складывается своего рода *ойкумена*, где локальные цивилизации оказываются сцепленными, связанными в систему. Между ними формируются обширные контактные переходные зоны (проливы-лимитрофы, описанные В. Цымбурским), происходит интенсивный

культурный и технологический обмен, а также взаимопроникновение этнических групп, принадлежащих к разным цивилизационным традициям (классические примеры – греческие наемники на службе у персов или рассеяние иудейских общин по всей ойкумене).

Сцепляясь в единую систему, локальные цивилизации начинают конкурировать за доминирование в рамках общей ойкумены. В результате может появляться цивилизация-гегемон, распространяющая свое культурное и политическое влияние далеко за пределы собственной геополитической платформы, не только на варварские периферии, но и на другие входящие в ойкумену цивилизации. Классическим примером может служить эллинизация всей этой обширной ойкумены после походов Александра Македонского, которая стала своего рода глобализацией древнего мира, во многом аналогичной той, что происходит сейчас, уже в подлинно мировых масштабах и на новой технологической ступени.

Опыт эллинской и современной глобализации вскрывает тенденцию к формированию более масштабных социальных структур, чем локальные цивилизации. Как локальные цивилизации стремятся взламывать свои внутренние барьеры, интегрировать и ассимилировать входящие в них группы, так аналогичному процессу подвергаются уже сами локальные цивилизации в рамках формирующейся глобальной ойкумены. Размывание цивилизационных границ, перемешивание этнических групп и культурных традиций – все это характерные признаки любого глобального «Вавилона», в рамках которого на базе этого социокультурного «винегрета» постепенно кристаллизуются новое глобальное информационно-культурное поле и универсальная космополитическая идентичность.

Разумеется, ни современная, ни тем более эллинская глобализация не смогли реализовать эти тенденции в полной мере. Глобализационные тенденции, будь то в рамках локальных цивилизаций или надцивилизационной ойкумены, постоянно сталкиваются с противодействием трайбализма, восходящего к первобытной социальности малых групп, в рамках которых формировался человек. Именно поэтому восходящий процесс глобализации носит нелинейный характер, сопровождается регулярными откатами и обрушениями глобальных и цивилизационных структур.

Кульминацией ближневосточной глобализации стали арабомусульманские завоевания, практически полностью размывшие старые цивилизационные центры Египта и Месопотамии и обеспечившие высокую степень унификации региона в рамках новой языковой и религиозной традиций.

В то же время дальняя средиземноморская (Греция и Рим) периферия этой ойкумены, которая долгое время играла роль ближневосточного цивилизационного гегемона, откалывается и геополитически разворачивается на север, в сторону Европы и северной Евразии.

Греко-римское Средиземноморье стало оплотом христианского монотеизма, который не смог закрепиться на остальной части Ближнего и Среднего Востока и был вытеснен альтернативной, мусульманской версией монотеизма. Напротив, греческое и латинское христианство хорошо распространялось среди варваров Европы и северной Евразии, втягивая их в круг цивилизованных народов. Чему способствовало и то, что развитие аграрных технологий к этому времени позволяло формировать устойчивые сложно устроенные цивилизованные сообщества в зонах с более суровым климатом – движение христианства на север означало экспансию локальных цивилизаций в пространства, где они раньше были невозможны.

В. Цымбурский подчеркивал, что религии не следует отождествлять с сакральными вертикалями локальных цивилизаций. Однако в генезисе локальных цивилизаций и цивилизационных ойкумен религии сыграли значимую роль.

Экспансия монотеизма явилась во многом продуктом той глобализации, которая разворачивалась на Ближнем и Среднем Востоке. Это универсальные, глобальные, «всечеловечные» религии, которые могли возникнуть только в обстановке размывания более узких и локальных идентичностей в рамках формирующегося глобального универсума. Показательно (В. Цымбурский также обращал внимание на этот факт), что монотеизм не возник в Китае и Индии, которые так и остались сугубо локальными цивилизациями, обособленными «человечествами на своей земле».

И христианство, и ислам – агрессивные миссионерские религии, апеллирующие к единому и универсальному Богу и в пределе стремящиеся к обращению в «истинную веру» всего человечества. В то же время они устанавливают крайне жесткий и трудно проницаемый барьер между верующими и неверными (или «еретиками»). Именно поэтому конкуренция христианства и ислама в конце концов привела к цивилизационному размежеванию сообществ, последовавших за той или иной религией.

Конкурентные монотеистические религии формировали каждая собственную ойкумену со своими культурными маркерами, смыслами и символами. Вместе с тем внутри этих ойкумен продолжали существовать или складывались новые локальные цивилизации, каждая

из которых формировала сакральную вертикаль как представление о своей «избранности» в рамках данной универсальной религии. Универсализм христианства и ислама сталкивался с традиционным человеческим трайбализмом, и каждая локальная цивилизация, восприняв универсальную религию, видоизменяла и адаптировала ее для обоснования собственной уникальности и для противопоставления другим сообществам, пусть и в рамках той же религиозной традиции. Так, древняя персидская цивилизация сохранила в рамках исламского мира не только свою культурно-языковую обособленность, но и стала оплотом шиитского ислама, противопоставленного преобладающему в арабском мире суннизму. Аналогичным образом мифологема Третьего Рима позволяла России выступить в роли хранительницы «истинного» христианства, в противовес «еретическому» католицизму или протестантизму западного мира.

Таким образом, экспансия монотеистических «надцивилизационных» культов сформировала в Евразии две цивилизационные ойкумены – исламскую и христианскую, внутри которых складывались отдельные локальные цивилизации, чьи сакральные вертикали основывались на разном прочтении «божественного откровения».

С этой точки зрения Россию и Европу можно рассматривать как две локальные цивилизации, сложившиеся в рамках христианской ойкумены. Они более схожи между собой, чем с цивилизациями исламского мира или цивилизациями вне монотеистической традиции. Россия и западный мир образуют систему цивилизаций, которые объединены тесными культурными, экономическими и политическими связями, однако не сливаются воедино, сохраняя обособленную логику развития. Более того, как известно, особенно острая конкуренция разворачивается именно между близкородственными видами.

3.2. Промышленная революция, новая глобальная ойкумена и жизненные циклы цивилизаций

Становление капитализма и промышленная революция на Западе стали новыми вехами в цивилизационном развитии человечества. Новая система социальной организации и индустриальные технологии обеспечили одной из локальных цивилизаций колоссальное превосходство, которое в значительной степени сохраняется по сей день.

В. Цымбурский связывал взрывной рост Запада с феноменом «городской революции» – универсальной стадии в развитии любой локальной цивилизации.

Традиционные аграрные цивилизации представляли собой общества, основанные на доминировании землевладельческой аристократии над крестьянской массой. Социальная иерархия, культура и «сакральная вертикаль» этих цивилизаций служили легитимации и стабилизации такого порядка. Однако в недрах аграрных цивилизаций всегда возникали анклавные, не связанные с сельскохозяйственной деятельностью, – города, которые становились центрами торговли, ремесел и, как следствие, технологического роста. Именно с развитием и усилением городов В. Цымбурский связывал феномен «городской революции».

Усиление городского класса нарушало стабильность иерархии аграрной цивилизации, приводя к ожесточенной социальной борьбе и перестройке «сакральной вертикали» согласно интересам и потребностям нового класса-лидера. Итогом успешной городской революции становился хозяйственный, технологический и культурный расцвет, «золотой век» цивилизации.

В. Цымбурский, придерживавшийся модели Шпенглера, в соответствии с которой все цивилизации проходят жестко заданные жизненные циклы, считал, что вслед за «золотым веком» городской революции неизбежно наступают надлом и закат цивилизации, когда она либо разрушается и сходит с исторической арены, либо переходит в состояние «постцивилизации», т. е. стагнирует, утрачивает способность к инновационному развитию, замыкаясь в рамках сложившихся в предыдущие эпохи социокультурных моделей.

В чем причины этих жестко заданных циклов, которые Шпенглер и Цымбурский заметили и описали, но не объяснили? Думается, в том, что все предыдущие «городские революции» так и не смогли выйти за рамки аграрных технологий. Даже самые «урбанизированные» цивилизации прошлого оставались сословными обществами с абсолютным преобладанием крестьянского населения. Потолок возможностей, задаваемый аграрными технологиями, приводил к тому, что любая «городская революция» рано или поздно захлебывалась, а цивилизация либо обрушивалась под давлением внутренних противоречий и внешних угроз, либо впадала в «постцивилизационный» застой, будучи способной лишь на реактивные ответы на внешние вызовы и стимулы.

По мнению В. Цымбурского, установлению глобальной гегемонии западного мира в Новое время способствовало также то, что в этот

период Запад оказался единственной цивилизацией, находившейся в стадии городской революции. Другие локальные цивилизации либо уже перешли в постцивилизационную стадию (Китай, Индия, арабомусульманский мир), либо, напротив, еще «не дозрели» до своей городской революции или вступили в нее с опозданием относительно Запада и были вынуждены подстраивать свой внутренний ритм под глобальный вызов западной гегемонии (например, Россия и Япония, которые Цымбурский в связи с этим определяет как контекстно связанные цивилизации).

Следует также учитывать, что городская революция Запада принципиально отличалась от всех предыдущих, знаменуя технологический прорыв на новый, индустриальный уровень. Во многом это обуславливалось своеобразным накопительным эффектом – Запад, изначально зародившийся в рамках ближневосточно-средиземноморской ойкумены, активно пользовался опытом и достижениями других цивилизаций, однако именно на западной почве этот накопленный человечеством опыт породил кумулятивный эффект, обеспечивший переход на новый уровень технологий. По своим последствиям эта городская революция оказалась гораздо более радикальной как для самого Запада, так и для всего остального мира. Ни одна из предыдущих городских революций не смогла изменить сословной структуры цивилизаций, основанных на абсолютном преобладании аграрного труда. На Западе это впервые удалось. Старые сословные иерархии и социальные связи рухнули, население пришло в небывалое движение, перетекая в города и осваивая новые трудовые ниши, не связанные с сельским хозяйством, доля которого в общественном производстве стремительно сократилась. Впервые возникает общество, где в сельском хозяйстве занято абсолютное меньшинство населения. Новая цивилизация получила не только иные возможности для развития, но и требовала все возрастающего объема ресурсов для поддержания своей жизнедеятельности, что неизбежно толкало ее к экспансии. Все прочие локальные цивилизации оказались поставлены перед невиданным раньше вызовом.

Модернизированный Запад организовал вокруг себя новую ойкумену, которая впервые в человеческой истории оказалась подлинно глобальной, т. е. охватывающей весь земной шар. Новая высокотехнологичная и ресурсоемкая цивилизация в невиданных ранее масштабах стала осваивать окружающее пространство для обеспечения себя всеми необходимыми ресурсами.

Возникшее между Западом и остальным миром различие в уровне жизни и технологий позволило западному миру претендовать на роль единственной цивилизации (в собственном смысле слова), рассматривая остальной мир как отсталую варварскую периферию.

Отношение к внешней периферии могло быть двояким. С одной стороны, это эгоистическая эксплуатация ее ресурсов в интересах Запада. Именно в результате цивилизационной экспансии западного мира в XVII–XX вв. сложилась мир-система, где Запад играл роль ядра, а все остальное человечество – периферии и полупериферии, встроенной в производственные и технологические цепочки цивилизации-гегемона на условиях подчинения и эксплуатации. С другой стороны, возникает комплекс мессианских мифов, в соответствии с которыми западные стандарты и образ жизни являются универсальными и со временем могут быть распространены на весь остальной мир, таким образом приведя к складыванию единой глобальной цивилизации. Эти идеи развивались как в рамках либерализма, ставшего доминирующим мировоззрением Запада Нового времени, так и его антагониста и конкурента – утопического коммунизма.

Несмотря на универсалистский и глобалистский пафос западных идеологий, избавиться от мир-системной логики с ее делением на центр и периферию так и не получилось, поскольку «подтягивание» незападных обществ до уровня цивилизации-лидера потребовало бы существенного перераспределения ресурсов и благ в их пользу, в чем не заинтересованы ни элиты западных обществ, ни сами эти общества в целом. Ограниченность ресурсов в условиях растущих потребностей неизбежно приводит к борьбе и конкуренции между разными социумами, а значит, сохраняются деление на своих и чужих и маркирующие это деление признаки в виде многообразных культурных, языковых и прочих отличий.

Новый глобальный мир представляет собой не единую планетарную цивилизацию, а именно ойкумену, т. е. систему сцепленных локальных цивилизаций, которые сами по себе не исчезают и не растворяются в рамках глобального униполюса (выражение В. Цымбарского).

Для аграрных цивилизаций, существовавших на Евразийском материке к моменту глобальной экспансии Запада, встраивание в капиталистическую мир-систему было болезненным и противоречивым процессом. Традиционные аграрные структуры деформировались и разрушались под давлением Запада, многие старые цивилизационные платформы (Индия, арабо-исламский мир) под-

верглись колониальному разделу. Но происходило и неизбежное освоение незападными обществами новых технологий и общественных отношений, поэтому абсолютное и сокрушительное превосходство Запада над другими цивилизациями начало постепенно нивелироваться.

Во второй половине XX – начале XXI в. стало очевидным образование еще одного мир-системного ядра в дальневосточном цивилизационном ареале (Япония, Корея, Китай). При этом западная цивилизация, все еще остающаяся основным средоточием мирового развития и технологий, вступила в полосу демографического спада (низкая рождаемость, старение населения, наплыв «внешнего пролетариата» с мировой периферии), который может являться маркером глубокого цивилизационного кризиса, подобного тем, что переживали старые аграрные цивилизации на склоне своей городской революции.

В. Цымбурский связывал стремительный взлет Японии в XX в. с тем, что эта цивилизация также вступила в эпоху своей городской революции и смогла творчески заимствовать и использовать западные технологии в интересах собственного роста. После краха попытки построения колониальной империи по западным образцам Япония, по выражению исследователя, создала «наведенную империю», став привилегированным сателлитом – союзником США, и благодаря этому получила доступ к рынкам и ресурсам глобального мира. Напротив, подъем Китая Цымбурский оценивал скептически, считая, что это старая «постцивилизация», способная исключительно к реактивным ответам на внешние вызовы.

Однако первые 20 лет XXI в., казалось бы, опровергают Цымбурского. Стремительный экономический и технологический рост Китая выводит его в ранг второй сверхдержавы, в то время как «японское чудо» клонится к закату. Возможности роста японской «наведенной империи», запертой на тесных островах, зависимой от американского «суверена» и не имеющей собственной ресурсной базы, оказались ограниченными.

Стремительный взлет Китая ставит вопрос о том, что промышленная революция смогла сломать жесткую предопределенность шпенглеровских жизненных циклов локальных цивилизаций и дала шанс старым «постцивилизациям» обрести новую жизнь. Воспользоваться этим шансом смогли не все – достаточно сравнить Китай с Индией или арабо-мусульманским миром, которые ведут себя в точности так, как должны вести себя описанные В. Цымбурским

«постцивилизации», оставаясь частью глобальной периферии. Впрочем, нельзя исключать и правоты замечания исследователя о том, что рост Китая есть лишь результат реакции этой постцивилизации на внешние «раздражители» со стороны Запада. Иными словами, подъем Китая обусловлен не столько внутренним развитием этой цивилизации, сколько логикой капиталистической мир-системы, созданной Западом, где Китай смог найти выгодную для себя функциональную нишу. Если это так, то в случае цивилизационного коллапса западного мира, который уже не кажется чем-то невероятным, следует ожидать разрушения и технологической пирамиды Китая.

Таким образом, современный мир представляет собой не единую глобальную цивилизацию, а ойкумену, по-прежнему разделенную на отдельные человечества, конкурирующие за доступ к ограниченным ресурсам, технологиям и благам. Иными словами, модель «столкновения цивилизаций» С. Хантингтона, несмотря на излишнюю прямолинейность и упрощенность, в своей основе является правильной.

3.3. Цивилизации и нации

В рамках проблематики локальных цивилизаций в современном мире следует обсудить еще один вопрос: как субъектность локальных цивилизаций соотносится с национальным государством, которое является универсальным политическим институтом современности, претендующим на абсолютное, насколько это возможно, верховенство власти? Мозаика национальных государств, покрывающих сегодня планету, слабо соотносится с локальными цивилизациями и, как следствие, подавляет и заглушает цивилизационную идентичность, затрудняя политический анализ с позиций цивилизационного подхода.

Цивилизационное и политическое всегда соотносились достаточно опосредованно. Как уже говорилось, аграрные цивилизации могли пребывать либо в состоянии политической раздробленности («воюющих царств»), либо объединяться в империи, которые редко удерживались в границах опорной цивилизационной платформы, выплескиваясь на варварские периферии и лимитрофы и нередко охватывая значительную часть ойкумены, если не ее всю. При этом эпохи «воюющих царств» и универсальных империй в истории одной цивилизации могут неоднократно сменять друг друга.

Таким образом, несмотря на то что политические и цивилизационные границы никогда не совпадали, различные формы политической организации всегда были порождением и отражением жизненных циклов тех или иных локальных цивилизаций. Появление национального государства (нации), а также его утверждение в качестве универсального политического принципа также стало результатом жизнедеятельности западной цивилизации и порожденной этой цивилизацией глобальной ойкумены.

Формирование национальных государств в Европе, а затем и по всему миру вполне укладывается в одну из описанных выше моделей политического бытия цивилизаций, а именно модель «воюющих царств». Международная система национальных государств стала институциональным оформлением этого принципа в Новое время, знаменуя собой торжество политической и социокультурной раздробленности над имперским универсализмом в рамках существующего миропорядка. Почему так произошло?

Тяготение к политической раздробленности и социокультурной фрагментации изначально было отличительной чертой европейской цивилизации. Европа как новая цивилизационная общность возникала на руинах старой античной цивилизации и по сути была продуктом распада западной Римской империи. В этническом плане здесь складывался пестрый конгломерат романских, германских и славянских народностей и племен. При этом латинизация населения, происходившая в рамках Римской империи, затормозилась после ее распада, позволив германским и славянским варварам, не затронутым романизацией, сохранить свои языки и диалекты, а вульгарная латынь, на которой говорило романизированное население, начала распадаться на обособленные диалекты, закладывавшие основу будущим романским языкам. В политическом плане средневековый феодализм представлял собой зыбкую, внутренне конфликтную «конфедерацию» мелких образований – княжеств, королевств, городов-государств и т. п.

Память об имперском единстве оставалась жива, и феодальный конгломерат был стянут системой «глобальных» имперских институтов, которые вели свою родословную от Рима и претендовали на наследование ему (католическая церковь и Священная Римская империя), а высокая культура, правовая система и богословие оставались преимущественно латиноязычными.

Такая фрагментированная и одновременно внутренне связанная система находилась в состоянии перманентной борьбы за гегемонию.

Католическая церковь и Священная Римская империя стремились к восстановлению имперского единства континента (первая – в форме теократии, вторая – в форме светской монархии), однако, ослабляя друг друга во взаимной конкуренции, достичь этого не смогли. Слабость имперских структур вела к усилению субимперских центров силы (королевств – «воюющих царств»), которые не претендовали на гегемонию в континентальных масштабах, но способны были установить ее в рамках отдельных регионов.

Королевства противодействовали центрбежным тенденциям феодальной раздробленности, объединяя вокруг себя мелкие разрозненные образования. Одновременно они сопротивлялись имперским структурам, ослабляя их влияние на свои внутренние дела. В конечном счете это вело к тому, что королевства становились суверенами высшего уровня, над которыми не возвышались властные структуры более высокого порядка (или власть этих структур обретала сугубо формальный характер). Эти суверенные королевства и были основой национальных государств, именно они становились ареной капиталистических преобразований, в ходе которых новые буржуазные элиты постепенно перехватывали рычаги управления у старых аристократий.

Противостояние королевств имперским структурам имело и культурно-языковое измерение. Стремясь закрепить свою власть в региональных масштабах и противодействуя имперскому универсализму, королевства делали ставку на местное своеобразие, используя это как способ консолидации местного общества и его одновременного обособления от имперского культурного универсума на основе латинского языка, а также от населения других королевств.

Как правило, на базе диалектов королевских доменов создаются новые стандартизированные языки, которые по мере консолидации и интеграции новых государств распространяются на всю их территорию, вытесняя региональные диалекты и наречия. Этому в немалой степени способствуют создание системы всеобщего образования, размывание сословных перегородок и общий рост мобильности населения.

Впервые в истории возникает принцип совпадения политических и культурно-языковых границ – «воюющие царства» Европы возводят между собой не только политические, но и коммуникационные барьеры. Конечно, это соблюдалось не повсеместно: в Европе оставались малые государства – осколки феодализма, которые, переходя на тот или иной национальный язык, сохраняли политический суверенитет,

не интегрируясь в состав соответствующей языковой нации. Таковы карликовые образования: Лихтенштейн, Монако, Сан-Марино. В ряде случаев на стыках национально-языковых сообществ возникали государства, включавшие в себя периферийные ареалы сразу двух или более языков (например, Швейцария или Бельгия). В целом принцип «одна нация – один язык» стал универсальной европейской моделью. Укрепление языковых барьеров между «воюющими царствами» Европы стало залогом их устойчивости.

Раскол Европы на национальные «воюющие царства» стал значимым фактором европейской глобальной экспансии. Новая капиталистическая экономика требовала возрастающего количества ресурсов, и потребности в результате промышленной революции только увеличивались. Ресурсная база Европы, достаточно ограниченная сама по себе, оказывалась раздробленной между «воюющими царствами», обуславливая их невероятную агрессивность и перманентную конфликтность европейской политической системы вплоть до середины XX в.

Ограниченность ресурсной базы европейских государств и их неспособность взять под контроль ресурсы всей Европы (хотя попытки предпринимались – от Наполеона до Гитлера) подталкивали их к экспансии. Если предположить, что европейская цивилизация развивалась бы по модели универсальной империи, которая консолидировала ресурсную базу континента в рамках единого управленческого механизма, то европейское расширение влияния на внешний мир могло и не обрести таких масштабов. Как известно, практически параллельно с европейцами Китай также начинал масштабные морские походы, однако довольно быстро отказался от этого, сочтя затратным и ненужным: империя, целиком контролирующая свою геополитическую платформу, была самодостаточна и не испытывала потребности в освоении далеких варварских периферий.

Напротив, европейские государства, зажатые на тесном субконтиненте и подпирающие друг друга, бросились осваивать и захватывать внешний мир, в результате чего в XVIII–XX вв. образовались обширные колониальные морские империи, взявшие под контроль большую часть глобальной ойкумены (собственно, о глобальной ойкумене и можно говорить вследствие образования колониальных империй). Колониальные империи были по своей сути расширенными версиями европейских «воюющих царств», однако их создание и последующий распад запустили процесс образования новых

национальных государств по всему миру, что превратило этот тип политического устройства в универсальный.

В процессе заселения европейцами обширных пространств Америки и Австралии здесь складывались новые, европейские по культуре, сообщества, которые довольно быстро осознали собственные интересы и вступили в конфликт с метрополиями. Таким образом, модель «воюющих царств» переносилась и на новые земли, которые становились интегральной частью уже не узко европейской, но западной цивилизации. Новые колониальные нации были чисто политическими, они не противопоставляли себя европейским метрополиям в этнокультурном плане, разговаривая на европейских языках – английском, испанском, португальском, французском. На колониальной почве принцип «одна нация – один язык» больше не работал, многие европейские языки стали транснациональными, охватывая как имперские метрополии, так и новые нации, возникшие на месте бывших колоний. Это в конечном счете внесло немалую путаницу в понимание того, что такое нация, и привело к ставшему стереотипным выделению «гражданских» и «этнических» наций.

Со временем нации начали складываться и в колониях, где коренные этносы и племена оставались основой населения, а европейцы образовывали лишь господствующее меньшинство. В этих регионах, где у населения отсутствовали навыки европейской социальной организации, процессы образования наций шли более медленно и противоречиво. Тем не менее под европеизирующим влиянием колониальной администрации здесь также складывались местные элиты, ориентированные на построение собственных национальных государств и освобождение от колониального гнета. Политическую независимость эти новые нации обрели в результате краха колониализма и всей системы «воюющих царств» в Европе.

К началу XX в. колониальный раздел мира был практически завершен. Система достигла пределов роста, сбрасывать политическое напряжение во внешнюю экспансию стало невозможно. Результатом этого явились две мировые войны, бывшие по сути войнами за передел мира, т. е. перераспределение баланса сил между империями в рамках игры с нулевой суммой.

Итогом двух мировых войн стало крайнее взаимное истощение империй, утративших возможность контролировать свои многочисленные колонии и противостоять набиравшим там силу национально-освободительным движениям. Распад империй привел к резкому

увеличению числа национальных государств, в которые превратились бывшие колонии. Так система «воюющих царств», изначально бывшая формой политического структурирования Запада, обрела глобальный масштаб и стала универсальной.

Однако торжество принципа «национального самоопределения» одновременно стало и началом его заката. Распад колониальных империй запустил процесс политической консолидации западного мира и постепенного изживания системы «воюющих царств». Этому способствовал ряд обстоятельств. К сплочению и преодолению внутрицивилизационных дрязг Запад побуждала «коммунистическая угроза» и холодная война. Кроме того, слабость и несамодостаточность, которую обнаружили бывшие имперские метрополии Европы, лишившись геополитической и ресурсной «подушки» своих колоний, делала прежнюю политику конкуренции и конфронтации бессмысленной и даже вредной, способной окончательно похоронить мировую гегемонию Запада в рамках глобальной ойкумены. Система «воюющих царств» сложилась в условиях подавляющего технологического превосходства Запада над всем остальным миром, когда внутренние расколы и войны не угрожали его цивилизационному лидерству. В условиях подъема новых центров силы в лице СССР и цивилизаций Азиатско-Тихоокеанского региона «воюющие царства» Запада были вынуждены становиться на путь объединения.

Все это сделало возможной консолидацию ослабевших европейских метрополий вокруг нового лидера – США, а также появление параллельно с национальными государствами новых наднациональных структур регулирования и управления – НАТО, ЕС и т. п. Вторая половина XX – начало XXI в. прошли в разговорах о глобализации, которая означает не что иное, как превращение ранее политически раздробленного Запада в «империю», осуществляющую коллективную гегемонию над остальным миром. На смену колониализму приходит неоколониализм. Большинство новых государств, возникших на месте колоний, сохраняя черты технологической отсталости и социальной архаики, не смогли создать противовеса Западу, оставаясь в роли сырьевой периферии, демографического резервуара дешевой рабочей силы, а также источника нарастающих социальных проблем. Логика «центр – периферия» осталась неизменной, хотя политически она теперь была оформлена по-другому.

Глобализированная ойкумена, возникшая после краха колониальных империй, во многом напоминает новую версию европейского феодализма, где «суверенные» государства находятся под нараста-

ющим давлением новых глобальных «имперских» структур (транснациональные корпорации, международные организации, интеграционные союзы), а массы людей сравнительно свободно мигрируют «поверх» политических границ, в основном с перенаселенной бедной периферии в богатые страны центра, вступившие в полосу демографического застоя и старения населения.

Национальное государство как форма политической организации сыграло неоднозначную роль в судьбе незападных локальных цивилизаций. Удачно эту модель смогли использовать дальневосточные цивилизации – Япония и Китай. Здесь национальное государство явилось новым политическим воплощением старых империй, причем стремление к культурно-языковой унификации, нивелировка сословных и региональных отличий позволили этим цивилизациям создать гораздо более консолидированные социумы, чем это было возможно в рамках старых аграрных империй. Благодаря этому нации-империи, возникшие на базе старых цивилизационных платформ, смогли претендовать либо на почетное место в глобальной мир-системе под эгидой Запада (Япония), либо попытаться стать альтернативным мир-системным центром (Китай).

В Индии также удалось создать национальное государство, охватившее большую часть старой цивилизационной платформы, однако оно остается рыхлым, с многочисленными архаичными пережитками кастовой системы и глубокими региональными отличиями, тем самым очень напоминая аграрную империю прошлого.

Наконец, мусульманский мир, где долгое время господствовали сильные аграрные империи, оказался раздробленным на большое количество государств, воспроизведя модель «воюющих царств» в ее худшем виде, когда политическая фрагментация усугублена экономическим упадком (за исключением нефтяных королевств Персидского залива).

С проблемой адаптации формата государства-нации для нужд цивилизационного строительства столкнулась и Россия. Примеры Китая и Японии красноречиво свидетельствуют, что сильное национальное государство, являющееся современным воплощением старой аграрной империи, может позволить локальной цивилизации преодолеть логику периферийного развития в рамках сформированной Западом глобальной ойкумены.

ЦИВИЛИЗАЦИОННАЯ ПОЛИТИКА В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ. БЕЛАРУСЬ В ЦИВИЛИЗАЦИОННОЙ КОНКУРЕНЦИИ РОССИИ И ЕВРОПЫ

4.1. Глобальная ойкумена и субъектность локальных цивилизаций

Рассмотрев эволюцию глобальной ойкумены, возникшей под эгидой Запада в Новое время, можно попытаться ответить на вопрос о политической субъектности локальных цивилизаций в ее рамках.

Исторически локальные цивилизации представляли собой относительно обособленные, географически локализованные зоны освоения аграрных технологий и были связаны в первую очередь с евразийским континентом, при этом география локальных цивилизаций оказалась достаточно стабильной и в основных своих чертах сохраняется до наших времен.

Цивилизационная география включает в себя Китай и Индию – две очень древние цивилизационные платформы, обширную исламскую ойкумену со своими конкурирующими цивилизационными центрами (Иран, Турция, Саудовская Аравия), а также (пост)христианскую ойкумену, в которую входят Европа и Россия. За пределами Евразии западная цивилизация породила свои «отпочкования» в Северной Америке, Австралии и Новой Зеландии.

Африка к югу от Сахары не породила собственных локальных цивилизаций. В Средние века сюда начали проникать исламское и индийское влияния, а затем регион был включен в глобальную западную ойкумену.

Отдельной проблемой можно считать цивилизационный статус стран Латинской Америки. По мнению В. Цымбурского, здесь складывается новая локальная цивилизация на основе синтеза культурных традиций европейских колонизаторов, потомков африканских рабов, и коренных индейских народностей. Формирование экзотической «вуду-католической» цивилизации в этом регионе представил российский писатель-фантаст Вадим Панов в цикле

романов «Анклавы» (2000-е гг.). Однако о такой новой цивилизации можно говорить лишь как о потенциальной возможности. Сегодня Латинская Америка представляет собой скорее одну из «варварских» периферий глобальной западной ойкумены.

Какова же субъектность тех сообществ, которые можно определить как локальные цивилизации, в рамках глобальной ойкумены?

Прежде всего следует напомнить, что сам феномен ойкумен, представляющих собой системы «сцепленных», интенсивно взаимодействующих локальных цивилизаций, не нов и возник еще на аграрной стадии. Классический пример – ближневосточно-средиземноморская ойкумена, где вокруг так называемого благодатного полумесяца, одного из очагов зарождения аграрных технологий, сложилось несколько локальных цивилизаций.

С этой точки зрения формирование глобальной ойкумены не является чем-то принципиально новым. Отличаются лишь масштабы и технологический базис. «Старые» аграрные ойкумены оставались географически ограниченными, включая лишь определенные, пусть и обширные, регионы. Современная ойкумена является подлинно глобальной, охватывает весь земной шар и включает локальные цивилизации, региональные ойкумены и «варварские» периферии. Соответственно, поведение локальных цивилизаций внутри этой глобальной ойкумены во многом аналогично тому, что наблюдалось на аграрной стадии.

Ойкумена представляет собой более высокую по сравнению с локальной цивилизацией стадию социальной глобализации. Любая социальная глобализация, в свою очередь, предполагает размывание социокультурных барьеров и ту или иную степень унификации и ассимиляции социальных групп, входящих в формирующуюся глобальную структуру. Это связано с тем, что социокультурные различия маркируют своих и чужих и создают питательную среду для межгрупповой вражды и ксенофобии, являющихся препятствием на пути социальной интеграции. Кроме того, культурные, особенно языковые, различия формируют информационные барьеры, которые также оказываются препятствием на пути объединения разнородных человеческих сообществ в единую социальную структуру.

Языковую задачу решали локальные цивилизации, формируя универсальные имперские структуры управления, которые опирались на высокие письменные культуры, основанные на универсальных языках. Эти языки становились *lingua franca* в масштабах цивили-

зации и в той или иной степени подавляли и ассимилировали другие языки и наречия. Наконец, сакральная вертикаль формировала идентичность цивилизации как «особого человечества», объединяя входящие в нее группы и противопоставляя их другим сообществам.

Ойкумена – по сути, еще более масштабное «человечество», частями которого должны стать уже «человечества» локальных цивилизаций. В рамках ойкумены границы между цивилизациями начинают размываться, появляются межцивилизационные зоны-лимитрофы, происходят интенсивное взаимодействие и перемешивание носителей разных цивилизационных идентичностей.

В рамках ойкумен неизбежно возникают и разного рода общечеловеческие идеи, призванные интегрировать входящие в ойкумену цивилизации и народы в единую общность. Иными словами, в пределе ойкумена стремится сама трансформироваться в цивилизацию (или суперцивилизацию, учитывая масштабы) с регулярными механизмами управления, общим культурно-информационным пространством и сакральной вертикалью.

Подобные тенденции наблюдались в эпоху эллинизма в средиземноморско-ближневосточной ойкумене, а затем – в эпоху арабо-мусульманских завоеваний – произошло подлинное становление новой суперцивилизации, занявшей большую часть этой древней ойкумены. В результате арабизации и исламизации местного населения были растворены две древнейшие локальные цивилизации – Египет и Месопотамия, ставшие составными частями арабо-мусульманского мира. Арабский язык приобрел статус базиса высокой культуры, объединившей обширное пространство, а Халифат надолго обеспечил политико-экономическую целостность.

В то же время трансформировать ойкумену в новую суперцивилизацию не так просто, и образующие ее локальные цивилизации обычно активно и небезуспешно сопротивляются этому процессу.

Любая локальная цивилизация – социокультурный комплекс со своим экономическим и технологическим укладом, основанном на контроле над ресурсами и территорией. Именно это и делает такую цивилизацию «особым человечеством». Сцепление локальных цивилизаций в ойкумену порождает неизбежную конкуренцию между этими «человечествами» за ресурсы и территории в ставшем тесным географическом пространстве. Соответственно, преобразование ойкумены в суперцивилизацию будет означать формирование единого экономического и технологического комплекса, в который будут включены старые локальные цивилизации.

Однако формирование подобного комплекса, как правило, затруднено, поскольку ресурсы так или иначе ограничены, и каждое «человечество» пытается тянуть ресурсное и технологическое одеяло на себя, стремясь извлекать из контроля над ойкуменой максимальные выгоды. Неизбежно возникает конфликт интересов, который, в свою очередь, подпитывает идентичность локальных цивилизаций, не давая им слиться.

Трансформация ойкумены в суперцивилизацию обычно происходит, если между образующими ойкумену цивилизациями возникает дисбаланс, т. е. одна из цивилизаций по каким-то причинам оказывается существенно сильнее своих соседей (не исключено, по причине их собственного упадка). Тогда такая цивилизация-гегемон получает возможность устанавливать свои правила игры в ойкумене и трансформировать ее в единый социокультурный и технологический комплекс.

Исходя из вышесказанного, рассмотрим положение дел в современной глобальной ойкумене. Возникновение этой ойкумены – результат колоссального дисбаланса, технологического, экономического, военного, который возник между западной цивилизацией и всем остальным миром.

Глобальная ойкумена реализовалась в форме мир-системы и изначально выступала формой эксплуатации планетарных ресурсов в интересах господствующей цивилизации. Это находило отражение и в идентичности западного мира, который противопоставил себя в качестве единственной цивилизации всем остальным «варварским» и «отсталым» расам и народам.

Вместе с тем оборотной стороной такой идентичности Запада оказывалась тенденция к ее универсализации и глобализации. Западные ценности и образ жизни начинали восприниматься как общечеловеческие, т. е. предполагалось, что со временем они будут распространены на все человечество, которое в конечном счете образует единую планетарную цивилизацию. Собственно, говорить о «человечестве» как о совокупности всех людей, объединенных в единую социальную систему, стало возможным только с появлением глобальной ойкумены.

Порождениями этого глобалистского мировоззрения стали либерализм и коммунизм, каждый из которых по-своему обосновывал движение к единой планетарной цивилизации.

Названные тенденции не остались сугубо внутризпадным явлением, и сегодня сторонников «глобального человечества» можно

встретить практически в любой части планеты. Это объясняется тем, что социальная интеграция мира в рамках глобальной ойкумены является объективным фактом, западный образ жизни, социальные и технологические стандарты распространяются повсеместно, а сам Запад по-прежнему сохраняет обаяние мирового «авангарда прогресса».

Однако коммунистический глобализм в XX в. потерпел поражение, а возможности либеральной глобализации оказались ограниченными. Несмотря на то что на смену системе колониальных империй пришла система формально равноправных национальных государств, которая внешне выглядит более справедливой и открывающей равные возможности для всех человеческих обществ, глобальная ойкумена продолжает функционировать как капиталистическая мир-система с ее глубоким дисбалансом между центром и периферией.

Глобальная ойкумена породила ситуацию, когда все ресурсы планеты задействованы в рамках единой мирохозяйственной системы. При этом «прожорливость» мировой экономики в сочетании с ограниченностью доступных для ее функционирования ресурсов неизбежно порождает ситуацию, когда мировые центры «объедают» сообщества периферии и полупериферии, обрекая их на вечное отставание и худшее качество жизни. Мир стал «тесным», неосвоенных ресурсов для экстенсивного роста в нем практически не осталось, и борьба за эти ресурсы все больше обретает характер игры с нулевой суммой.

Именно осмысление глобальной реальности и подтолкнуло С. Хантингтона к мысли, что с крахом коммунистической системы на смену двухполярному миру идет вовсе не универсальная всемирная цивилизация, основанная на общечеловеческих ценностях, а мир «столкновения цивилизаций», где конкурирующие «человечества» сталкиваются в борьбе за ресурсы и влияние.

С. Хантингтон посчитал, что обращение к цивилизационным корням является наиболее естественной реакцией на кризис глобальной ойкумены. На первый взгляд, локальные цивилизации с их глубоко укоренившимися внутренними социальными связями, культурными стереотипами и системами опознания «свой – чужой» действительно представляют готовую матрицу для борьбы за место под солнцем в рамках «тесной» и ресурсно дефицитной ойкумены. Однако модель «столкновения цивилизаций» не учитывает того, что в рамках глобальной ойкумены последние находятся в очень разном состоянии и имеют неравные возможности для мобилизации.

Как уже говорилось, само появление глобальной ойкумены явилось результатом колоссального неравновесия между западным миром и остальным человечеством. Соответственно, чтобы преодолеть этот разрыв и вступить в «столкновение цивилизаций» с Западом другие «человечества» так или иначе вынуждены модернизироваться, т. е. осваивать западные технологии и социальные институты.

Следует отметить, что способность к заимствованию, адаптации и развитию западных институтов и технологий у разных локальных цивилизаций в силу различных обстоятельств оказалась неодинаковой. Как уже было показано выше, наиболее успешны в этом плане дальневосточные цивилизации – Китай и Япония, которые сумели трансформировать свои традиционные аграрные империи в современные национальные государства, а также выстроить высокотехнологичные экономики. При этом стратегии встраивания в глобальную ойкумену у Китая и Японии разные. Япония превратилась в цивилизацию – спутник Запада, в то время как Китай претендует на роль альтернативного глобального центра, и в этом смысле его отношения с Западом действительно напоминают хантингтоновское «столкновение цивилизаций».

Мусульманский мир, который был опознан Хантингтоном в качестве основной цивилизации-антагониста и главной экзистенциальной угрозы для Запада, сегодня представляет, скорее, варваризированную «постцивилизацию». Безусловно, и в таком состоянии мусульманский мир способен представлять угрозу, становясь источником хаоса, терроризма и потока мигрантов, способных в перспективе «затопить» переживающий демографический застой Запад. Однако в данном случае речь идет не о «столкновении цивилизаций», а о взаимодействии мир-системного ядра с варваризированной периферией. Причем в роли такой периферии по отношению к Западу выступает не только мусульманский мир, но и Латинская Америка, которая, по мнению В. Цымбурского, со временем имеет шансы превратиться в новую локальную цивилизацию.

Впрочем, внутри мусульманского мира существуют свои очаги модернизации (Турция, королевства Персидского залива, Иран), которые в перспективе могут побороться за гегемонию в рамках этого цивилизационного пространства или его части.

Наконец, сам Запад по-прежнему остается цивилизацией-лидером в масштабах глобальной ойкумены. Он структурирован в своего рода сетевую империю, которая во второй половине XX в. пришла

на смену системе «воюющих царств». В основе этой сетевой империи по-прежнему лежат национальные государства, т. е. те самые «воюющие царства», которые оплетены плотной сетью связей и взаимозависимостей, а также наднациональных структур и транснациональных корпораций.

Таким образом, в современной глобальной ойкумене уместно говорить не о «столкновении цивилизаций» как лобовой конфронтации геополитических блоков, консолидированных на цивилизационной основе, а о конкуренции цивилизационных центров, окруженных обширными хаотизированными и варваризированными перифериями.

Субъектность самих локальных цивилизаций реализуется по-разному. Это может быть сетевая империя, выросшая из взаимной интеграции бывших «воюющих царств» (Запад), модернизированные аграрные империи, принявшие форму национальных государств (Япония, Китай, в значительной степени Индия), или хаотизированное пространство, внутри которого существуют отдельные более или менее успешно развивающиеся цивилизационные центры, которые в перспективе могут заявить права на гегемонию (исламский мир, Латинская Америка).

Цивилизационный подход в современной политике позволяет взглянуть сквозь унифицированную систему международных отношений, которая сложилась в XX в. и в основе которой лежит национальное государство. Восприятие мировой политики как системы взаимодействия национальных государств очень поверхностно и часто не учитывает и цивилизационной природы самих этих государств, и тех глубинных тенденций и процессов, которые скрыты под унифицированной сетью национальных государств и связаны с локальными цивилизациями как более фундаментальными и долговременными социальными структурами.

4.2. Россия и Европа – цивилизации христианской ойкумены

Место Беларуси на цивилизационной карте современного человечества определяется расположением между Россией и Европой, цивилизационный статус и характер отношений между которыми – предмет давней дискуссии.

Споры, является Россия частью Европы или отдельной цивилизацией, ведутся не первый век. Само существование этого спора говорит о том, что Россия действительно тесно связана с Европой, но в то же время не «вписывается» в нее по многим параметрам.

Как представляется, введенное нами понятие ойкумены, или системы цивилизаций, позволяет снять это противоречие. В Цымбурский также рассматривал Россию и Европу как систему связанных, но все же разных цивилизаций.

Цымбурский выделял набор внешних признаков-маркеров, по которым европейскую цивилизационную платформу можно отличить от российской. Для Европы это пересечение романо-германской этничности, латинского письма и исторического распространения западного христианства, для России – славянской (русской) этничности, кириллицы и православия соответственно. Там же, где эти признаки-маркеры смешиваются в произвольных комбинациях, лежат межцивилизационные территории-лимитрофы.

Однако почему эти признаки следует считать маркерами именно межцивилизационных отличий, а не региональными различиями внутри одной цивилизации? Это связано с тем, что культурные различия, которые на первый взгляд выглядят не столь значительными, вошли в резонанс с геополитической логикой развития христианской ойкумены.

Ключевой предпосылкой для будущего цивилизационного размежевания Европы и России стало разделение христианского мира на католический Запад и православный Восток, чему, в свою очередь, способствовал изначальный греко-латинский дуализм средиземноморской античной цивилизации. В эпоху могущества Римской империи, которая была политическим выражением названной цивилизации, это был действительно дуализм в рамках одной цивилизационной традиции. Закат и упадок Рима привел к резкому снижению связанности христианских Запада и Востока, их постепенному расхождению и оформлению обособленных социокультурных систем, а накопление обрядовых и догматических отличий закончилось формальным разрывом.

На руинах западной Римской империи возникла система варварских королевств, объединенных в рамках католической церкви и Священной Римской империи. Эта система вполне отвечала критериям «особого человечества», т. е. отдельной локальной цивилизации со своими внутренними связями, которая отчетливо проти-

вопоставляет себя внешнему окружению, в том числе вчерашним единовѣрцам на Востоке, где слабеющая Византия сформировала вокруг себя собственную ойкумену из варварских, преимущественно славянских «королевств». Северной частью этой ойкумены была и Древняя Русь.

Граница между христианскими Западом и Востоком всегда оставалась гораздо более проницаемой, чем между христианским и исламским мирами и тем более удаленными немонотеистическими цивилизациями. Проницаемость обеспечивала общая система смыслов и кодов, задаваемая как христианством, так и античным наследием. Запад и Восток остались частями одной ойкумены, что означало достаточно высокую степень взаимосвязи между входящими в нее цивилизациями. Относительная прозрачность цивилизационной границы вполне объясняет и периодические попытки преодолеть, снять ее вообще, будь то включение православных в западный мир путем унии с Римом или европеизация России в Новое время. Однако все эти попытки неизменно наталкивались на непреодолимую логику внутренней социокультурной и геополитической динамики уже оформившихся и обособившихся локальных цивилизаций.

Показательно, что религиозный раскол внутри западного мира, спровоцированный Реформацией, уже не смог нарушить цивилизационную связность Европы, а затем и вовсе был снят из-за общего упадка религиозного мировоззрения и выстраивания сакральной вертикали модернизированного Запада вокруг секулярных учений. Западный мир оформился как цивилизационная целостность, внутри которой места для России уже не было.

Древняя Русь, став частью православной византийской ойкумены, оказалась за бортом того феодального католического мира, в рамках которого формировалась европейская цивилизация. Несмотря на попытки киевских князей породниться с европейскими феодальными домами или вовлеченность Новгорода в дела немецкой Ганзы, в целом Русь всегда оставалась на дальней периферии политической системы Европы. Политическая обособленность усугублялась обособленностью культурно-религиозной. Нарастающая отчужденность между католиками и православными подпитывалась культурно-языковыми отличиями, обретавшими значение маркеров «свой – чужой». В частности, особую роль здесь сыграло различие письменностей, на которое указывал В. Цымбурский. Латинское письмо, которое перешло в наследство от слабеющей и умирающей латыни к новым европейским языкам, становилось важным маркером при-

надлежности к западному миру. Русская языковая традиция развивалась на местной славянской основе под греческим, а не латинским влиянием. Кроме того, кириллическое письмо, адаптированное к славянским языкам, надежно отгораживало Русь не только от западной, но и от греческой языковой традиции. Греческая культура служила образцом для русской, которая никогда не отождествлялась с греческим универсумом и не растворялась в нем. Таким образом, культурно-языковая обособленность Руси как от латинского, так и от греческого мира была важной предпосылкой для ее последующей трансформации в отдельную цивилизацию.

Ключевым фактором преобразования Руси из варварской окраины византийской ойкумены в цивилизацию стала уникальная геополитическая ниша, которую смогли занять и освоить русские. Обширные пространства северной Евразии оставались последним крупным месторазвитием на материке, не освоенным ни одной цивилизацией. Это было связано с суровостью местных природно-климатических условий, не благоприятных для развития аграрных цивилизаций, которые первоначально осваивали зоны с теплым тропическим и субтропическим климатом и лишь потом распространялись на север.

Европа, как и Россия, также относится к числу поздних северных цивилизаций, однако она возникла на стыке средиземноморского месторазвития, бывшего давним очагом цивилизаций, и более северных зон с мягким морским климатом, омываемых теплыми атлантическими течениями.

Северная Евразия, с резким континентальным климатом и удаленная от естественной атлантической «печки», представляла гораздо более трудное пространство для развития цивилизации. Именно поэтому она на протяжении тысячелетий оставалась, по выражению В. Цымбурского, полипериферией, т. е. глубоким тылом цивилизаций, расположенных в более благоприятных агроклиматических условиях. Это была зона обитания кочевых племен, практиковавших «набеговую экономику» и время от времени создававших империи сколь обширные, столь и недолговечные.

Русь, изначально располагавшаяся на западной окраине этого региона, впервые в истории смогла интегрировать его в рамках аграрной цивилизации и созданных этой цивилизацией регулярных государственных институтов. Аграрный способ хозяйствования обеспечил русскому этносу демографический перевес над малочисленными племенами и народностями и позволил заполнить собой геополитический вакуум на севере Евразии.

Культурно-языковая однородность России является еще одним принципиальным отличием от Европы, всегда представлявшей собой бурлящий котел этносов, ни один из которых никогда не мог получить абсолютного политического и культурного превосходства. Это обусловило закрепление европейской политической структуры в формате «воюющих царств». Напротив, Россия с ее выраженной этнокультурной доминантой всегда тяготела к модели цивилизации-империи.

Таким образом, населенная культурно маркированным, «выделенным» народом, занимающая обширную и специфическую геополитическую нишу – внутриконтинентальный «остров», отделенный от других локальных цивилизаций полосой «трудных» пространств-лимитрофов, Россия обладает всеми необходимыми признаками, позволяющими определить ее как самостоятельную локальную цивилизацию.

Трансформацию Руси из варварской периферии византийского мира в отдельную локальную цивилизацию В. Цымбурский связывает с появлением концепции «Москва – Третий Рим», которая, с одной стороны, была «похищением» наследия рухнувшей Византии, а с другой – заявкой на роль «особого человечества».

Вместе с тем цивилизационное становление России осложнялось рядом обстоятельств. Суровые природно-климатические условия северной Евразии делали аграрный базис русской цивилизации уязвимым, обуславливая низкую продуктивность сельского хозяйства, и, как следствие, – разреженность и относительную малочисленность населения. Это усугублялось длительным деструктивным воздействием «набеговой экономики» кочевых империй, в орбите которых находилась Русь и в борьбе с которыми происходил ее цивилизационный рост.

Россия с ее разреженным населением и малопродуктивным хозяйством «увязала» в своих обширных и холодных пространствах, которые давали молодой цивилизации необходимую геополитическую глубину, но при этом осложняли и тормозили ее развитие.

Низкая продуктивность сельского хозяйства, скудость прибавочного продукта, расположение в глубоком северном тылу основных аграрных цивилизаций Евразии и, как следствие, на обочине торговых путей – все это обуславливало слабость городов и городского класса – главных локомотивов технологических и культурных новаций. Основными несущими опорами русской цивилизации становились церковь и суровое милитаризованное государство.

Именно эти два института обеспечивали культурную, политическую и экономическую связность формировавшейся русской цивилизационной платформы.

В рамках христианской ойкумены Россия и Европа представляли два во многом противоположных пути развития.

Европа – расположенное в климатически благоприятной зоне тесное геополитическое пространство с изрезанной береговой линией и пересеченным рельефом, пестрая этнокультурная мозаика, структурированная в формате «воюющих царств». Перманентная конкуренция между «воюющими царствами», обостренная геополитической теснотой континента, подталкивала их к внешней морской экспансии, а сильный торгово-авантюрный элемент, присущий европейской цивилизации, трансформировал эту экспансию в мощный экономический и технологический рост, породив капитализм и промышленную революцию, которые обеспечили глобальное доминирование западного мира.

Россия – этнически однородная цивилизация-империя, «завывающаяся» в сложные и холодные пространства северной Евразии. Обладая гораздо более малочисленным и разреженным в сравнении с Европой населением, расположенная на периферии мировых торговых путей, Россия не могла иметь сильного городского класса, аналогичного европейскому, поэтому основным социальным мотором, скреплявшим общество и обеспечивавшим геополитическую экспансию, здесь выступало милитаризованное «деспотическое» государство.

Такая модель была рождена в условиях «трудных» геополитических пространств и противоборства с варварскими кочевыми империями, обеспечив появление аграрной цивилизации там, где это ранее было невозможно. Модель была успешной для своего места и времени, однако объективные природно-климатические, демографические и ресурсные ограничения делали маловероятной ту взрывную трансформацию, которую пережила Европа, или, во всяком случае, на это потребовалось бы гораздо больше времени.

Россия, как и другие аграрные цивилизации, оказалась в режиме догоняющего развития, поставленная перед фактом капиталистической революции на Западе и вынужденная встраиваться в создаваемую им глобальную ойкумену. В. Цымбурский описал эту ситуацию как цивилизационное двоеритмие, когда внутренний ритм русской цивилизации оказывался встроенным в логику развития цивилизации-гегемона, т. е. Запада.

В рамках глобальной вестернизированной ойкумены Нового времени Россия оказалась в положении полупериферии, или, по определению Б. Кагарлицкого, «периферийной империи». Оставаясь мощным политическим центром, Россия вместе с тем встраивалась в создаваемые Западом мирохозяйственные связи, специализируясь на преимущественно сырьевом экспорте и сохраняя многие черты социальной архаики и технологической отсталости по отношению к мир-системному ядру.

Резкое усиление и технологический рывок западной цивилизации стали мощным ударом по цивилизационной идентичности России, ее статусу как «особого человечества». Русская сакральная вертикаль, основанная на мифологии Третьего Рима, строилась на представлении о России как оплоте истинного христианства в противовес еретическому Западу. Реалии Нового времени, в которых Запад занял роль лидера, а Россия оказалась в числе отстающих, опрокидывали эту схему. И если для цивилизаций за пределами христианской ойкумены доминирование Запада было вызовом сугубо внешней и чуждой силы, то в России оно обернулось тем, что В. Цымбурский назвал «комплексом похищения Европы», т. е. попыткой вписаться в Европу, стать частью «цивилизованного мира», отказавшись от собственного цивилизационного проекта. Как уже говорилось, подобная метаморфоза оказывалась возможной благодаря объективной цивилизационной близости между Россией и Европой, их нахождением в пространстве общей культурной ойкумены.

Россия как более слабый цивилизационный центр оказалась в положении цивилизации – спутника Европы. В то же время накопленная Россией геополитическая масса и мощная инерция культурного своеобразия делали невозможными ее простое включение в Европу и растворение в ней. На идейном уровне начинается пресловутая борьба западников и славянофилов, т. е. сторонников *европейского* и *особого* пути России. При этом переживание неинтегрированности России в Европу, ее отсталости довольно быстро придало русскому западничеству деструктивный, пораженческий и нигилистический характер.

Во второй половине XIX в. начинается интенсивная модернизация России, ее перестройка из консервативной сословной аграрной империи в современное городское индустриальное общество. В. Цымбурский определяет этот процесс как «городскую революцию», которая подталкивалась не только модернизационными импульсами, идущими с Запада, но и внутренним хронополитическим ритмом русской цивилизации.

Как и любая другая, городская революция в России сопровождалась обострением социальных и идеологических противоречий. Сакральная вертикаль, основанная на консервативной православной традиции, уже была расшатана под напором вестернизации, и городская революция не могла не породить своей версии реформации, провозглашающей некий новый порядок и отрицающей предшествующую традицию.

Именно в качестве такой «русской реформации» В. Цымбурский рассматривает большевизм. Однако если представлять большевизм как «русскую реформацию», следует учитывать, что порождена она была не только внутренними факторами, но и теми специфическими отношениями, которые выстроились между Россией и Западом в Новое время.

Следует отметить, что на роль «русских протестантов» в наибольшей степени подходила западническая часть русского городского класса как наиболее оппозиционно настроенная по отношению к социальному строю императорской России и воспринимавшая его как главное воплощение «варварства» и «отсталости». Умеренная (либеральная) часть западников видела дальнейший путь России в подражании модели капиталистического буржуазного Запада. Однако появилась и радикальная (социалистическая) фракция русских западников, ориентированная на преобразование социального порядка не только в России, но и на Западе и во всем мире.

Марксизм, на который идейно опирались русские социалисты, можно рассматривать как попытку «второй Реформации» на Западе, т. е. попытку низвергнуть сложившийся там либерально-буржуазный строй (преддверием которого была «первая Реформация»), заменив его новым, коммунистическим, порядком. Однако социально-политические институты западного мира смогли демпфировать радикальный марксизм и свести его к умеренному социал-реформизму.

В России, где капитализм носил запаздывающий и периферийный характер, переплетаясь с социальной архаикой домодерного общества, таких механизмов-демпферов на пути революционного марксизма не оказалось. Революционный марксизм в силу своей радикальности и несистемности оказался практически идеальным аналогом протестантизма, оседлав брожение русской «городской революции» и сокрушив как своих оппонентов из консервативного лагеря, так и представителей более умеренных (а значит, и менее пассионарных) течений русской «западнической Реформации».

Большевизм по своей природе не был предназначен на роль сакральной вертикали локальной цивилизации и был вынужден

выполнять эту функцию помимо собственной воли. Марксистская философия, из которой вырос большевизм, была порождением глобализирующейся капиталистической ойкумены. Это была версия космополитического глобализма, стремившаяся не просто выйти за рамки отдельных локальных цивилизаций или наций, но преодолеть их, создать новый мир «без России, без Латвий», как это поэтически выразил В. Маяковский.

В данном отношении большевизм не был уникален – аналогичным явлением, стремившимся к преодолению цивилизаций, этносов и прочих культурно ограниченных социальных групп, были в свое время монотеистические культы – христианство или ислам. Экспансия монотеистических культов стала грандиозным цивилизационным катаклизмом, потрясшим основы многих локальных цивилизаций древности и радикально перекроившим цивилизационную карту. Вместе с тем «отменить» логику структурирования мира в рамках локальных цивилизаций эти религии не смогли, в итоге породив собственные цивилизационные ойкумены и став основой для сакральных вертикалей отдельных локальных цивилизаций.

В сходном положении оказался и большевизм, универсалистские устремления которого натолкнулись на логику цивилизационного развития как России, так и всего мира.

Большевизм был ориентирован на глобальную социалистическую революцию, направленную на построение нового общества в масштабах всего мира, и рассматривал русскую революцию лишь как начальный этап этого грандиозного процесса, а Россию – как плацдарм мировой революции, «дрова» в костре мирового пожара. Соответственно, Россия как цивилизация оказалась «в плену» той глобальной миссии, которой следовал большевизм.

Российская государственность как бы перекодировалась в терминах новой универсалистской сакральной вертикали. СССР мыслился как прообраз будущей мировой социалистической федерации, где Россия формально стала бы лишь одной из республик наравне с другими, образованными на окраинах бывшей Российской империи. Чрезмерная жестокость и разрушительность многих большевистских практик обуславливалась как реформационным характером большевизма – любая реформация нигилистична по отношению к наследию предшествующих исторических традиций и эпох, – так и глобалистским характером его притязаний: рассматривая Россию лишь как варварскую периферию цивилизованного мира и промежуточный этап на пути к мировой революции, большевизм мог себе позволить роскошь не считаться с жертвами.

При этом внутри СССР большевизм воспроизвел и довел до предела традиционный русский политический архетип, основанный на тотальном доминировании милитаризованного государства. Слабость городов и негосударственных институтов всегда была отличительной особенностью России. В дореволюционный период, с началом модернизации, эти институты начали активно развиваться, однако были сметены революцией, расчистив площадку для строительства коммунистического государства-левиафана.

К 1930-м гг. становилась очевидной невозможность быстрого осуществления конечной цели – мировой революции. Сакральная вертикаль большевизма переживает метаморфозу – на первый план выходит идея построения социализма в отдельно взятой стране. Одновременно с этим оказывается востребованной идея советского патриотизма, для конструирования которого большевикам пришлось обращаться к культурному наследию и традициям той цивилизационной платформы, которая стала опорной для советского проекта, т. е. русской. Происходит возвращение и реабилитация многих элементов классической дореволюционной русской культуры – «сталинская контрреформация», во многом обусловившая популярность Сталина уже в постсоветской России.

Вместе с тем новая «советско-русская» идентичность остается подчиненной глобальной миссии большевизма, которая не снимается с повестки. В послевоенный период зона советского влияния существенно расширяется – происходит формирование своего рода «социалистической ойкумены», что реанимирует глобальные устремления СССР. Мир втягивается в холодную войну, понимаемую как противостояние двух альтернативных универсальных моделей развития.

Заведомая невозможность выиграть гонку систем, обусловленная в том числе объективной ресурсной ограниченностью России, втянутой в противостояние с наиболее развитой частью человечества, обусловила стремительное одряхление коммунистической сакральной вертикали в 1970–80-е гг.

С технической точки зрения поздний СССР представляется вполне жизнеспособным и реформируемым обществом, которое обладало прорывными технологиями в ряде отраслей, хотя по многим параметрам, причем самым приземленным, бытовым и зримым, проигрывало западному миру. Советское общество можно было «излечить» путем отказа от избыточного планового государственного централизма в экономике, а также завышенных обязательств в рам-

ках социалистической системы. Это означало бы отказ от реализации альтернативного глобального проекта и возвращение в капиталистическую мир-систему в качестве одного из альтернативных центров, как это сделал Китай.

Однако ни советские элиты, ни общество оказались не готовыми к такому трезвому и прагматичному выходу из тупика холодной войны. Завышенные ожидания, связанные с построением самого справедливого и совершенного социума, которые формировала советская система, привели к тому, что кризис позднего СССР был осмыслен не как техническая проблема, а как крах всего проекта, который стал восприниматься как ложный и тупиковый. На этой волне тотального отрицания все вышло из-под контроля, обернувшись разрушением государства и оползанием советской технологической пирамиды.

В результате краха СССР геополитически сжавшаяся Россия вернулась в глобальную ойкумену на гораздо более слабых позициях. Западные иллюзии о возвращении в «цивилизованный мир», возродившиеся на фоне кризиса и крушения коммунистического проекта, быстро обнаружили свою несостоятельность. Для Запада постсоветская Россия осталась частью внешней периферии: источником сырьевых ресурсов, рынком сбыта и одновременно опасным потенциальным конкурентом, возрождение которого в качестве одного из мировых центров крайне нежелательно.

4.3. Геополитическое взаимодействие России и Европы

Формирование российско-европейской ойкумены исторически было обусловлено распространением христианства в северные зоны Евразийского материка, его распадом на две конкурирующие ветви, западную и восточную, а также упадком старых цивилизационных центров античного мира.

В Цымбурский относил рождение самостоятельной русской цивилизации к рубежу XVI–XVII вв. Дело в том, что Древняя Русь не была самостоятельной цивилизацией, и в геополитическом, и в культурном плане являясь частью средневековой православной ойкумены.

Ядром православного мира Средневековья как в культурном, так и в геополитическом смысле была Византия. По отношению к ней принявшие православие славянские народы (включая Русь) были

варварской периферией – молодыми, еще незрелыми культурами, находившимися в стадии ученичества и подражательства цивилизационному эталону, в роли которого и выступала Византия.

Гибель Византии стала настоящей катастрофой для православных славян, лишившихся главного культурного «донора». Это дополнительно усугублялось ситуацией внешнего завоевания (на Балканах – турки-османы, на Руси – монголо-татары).

Однако именно крах Византии позволил России выйти из тени великой империи и начать собственный цивилизационный путь. К XVI в. Россия окончательно справилась с последствиями монгольского нашествия и начала заполнять свою геополитическую нишу на востоке. К этому времени Россия оказалась единственным самостоятельным православным государством, что позволило оформить идею преемственности Византии, о чем раньше и помыслить было нельзя. Это выразилось в доктрине «Москва – Третий Рим». Россия позиционируется как катехон, «удерживающий», хранитель истинной веры в океане ересей и безбожия. Формируется русская сакральная вертикаль – «религия или идеология, соотносящая культуру, социальную практику и геополитику группы народов с трансцендентной высшей реальностью», которая, по Цымбурскому, является важным признаком цивилизации.

Главной трудностью становления России как цивилизации стало то, что она была контекстно связанной цивилизацией (определение Цымбурского), т. е. оказавшейся под сильным влиянием и во многом зависимой от другой, более зрелой и сильной.

Россия вступила на путь собственного цивилизационного строительства недостаточно подготовленной. Как отмечалось выше, культуры православных славян были еще молодыми, варварскими и нуждались в мощном источнике заимствований в лице более зрелой культуры, каковой была Византия. Крах Византии лишил их этого источника, что усугубилось ситуацией внешнего завоевания. Кроме того, в случае России важным «тормозящим» фактором были неблагоприятные природно-климатические условия, борьба с которыми отнимала много сил и энергии.

В таких условиях практически неизбежными становятся заимствования и подражательство русских по отношению к западноевропейской цивилизации. Однако если в случае с Византией заимствования осуществлялись в рамках одной цивилизационной традиции, то в случае с Западом – у цивилизационного конкурента-антагониста, в отношении которого сформировалась давняя традиция предубежде-

ний и недоверия, поэтому такая ситуация ученичества не могла не восприниматься болезненно.

Запад является не просто «другой», но вместе с тем близкородственной цивилизацией, с которой Россия имеет общие культурные основания. Именно поэтому ситуация ученичества у Запада, отставания от него ставила под сомнение притязания России на какую-то особую цивилизационную роль. Здесь коренятся причины русского западничества, основанного на отрицании самостоятельной цивилизационной сущности России и, более того, рассматривающего Россию как неправильную, искаженную версию европейской культуры. Такое деструктивное, русофобное западничество, которое было распространено среди значительной части интеллектуальной элиты, становится серьезным дестабилизирующим фактором русской цивилизации.

Показателен в данном плане большевистский эксперимент, ставший апофеозом русского цивилизационного самоотрицания. Большевики были, безусловно, продуктом русского западничества, причем западничества, вооруженного утопической доктриной строительства идеального общества (утопический тоталитаризм начала XX в. сам по себе являлся продуктом западной культуры). Для них Россия была не более чем отсталой страной, волею судеб ставшей плацдармом для утопического эксперимента. Культурный погром, учиненный большевиками, воспринимался ими как «зачистка» негодной, отсталой культуры для строительства прогрессивного общества нового типа. Впоследствии, правда, советское руководство осознало необходимость укоренения большевизма в местной культурной традиции, частичная реабилитация которой начинается с середины 1930-х гг. После Великой Отечественной войны советский патриотизм окончательно срастается с традиционной русской идентичностью, а СССР по факту осознается как продолжатель русской цивилизационной традиции. Однако крах советского проекта запустил новую волну разрушительного самоотрицания, с которой русская цивилизация не справилась и по сей день.

Если культурное взаимодействие России и Европы характеризовалось внутренне противоречивым «ученичеством в противостоянии», то в геополитическом плане обе цивилизации выступали как однозначные геополитические конкуренты, сталкивавшиеся в лимитрофном, пограничном пространстве Восточной Европы, населенном преимущественно славянскими народами.

Славяне – исторически поздние варварские народы, на заре своего развития оказавшиеся в сфере перемежающегося воздействия

двух близкородственных и в то же время конкурентных цивилизационных центров: латинского (трансформировавшегося в этническом плане в романо-германский) и греческого.

Из славянских народов только русским удалось создать собственную цивилизацию и вырваться из состояния цивилизационной периферии. Для прочих славянских народов характерна модель периферийного, межцивилизационного, лимитрофного развития. Только если в Средние века это лимитрофное положение описывалось формулой «между Римом и Царьградом», то в Новое время – «между Россией и Европой».

В ходе своего цивилизационного строительства Россия пыталась задействовать славянский фактор и втянуть славян в сферу своего притяжения, тем самым расширив геополитический ареал за счет населенных близкородственными народами территорий с относительно благоприятными природными условиями. В первую очередь это касалось православных славян, с которыми Россию связывало не только этническое родство, но и культурно-религиозная общность. Но и для славян западной традиции ориентация на Россию оказывалась привлекательной, поскольку в контексте западной, преимущественно романо-германской, цивилизации они сталкивались с проблемой периферийности, унетенности и униженности, маркером чего и была славянская этничность. Россия же предлагала модель цивилизации, где славянство превращалось в определяющий фактор, становилось маркером социальной и политической престижности. Вот почему XIX век становится временем расцвета панславизма, а Россия активно использует национально-освободительную борьбу славян против своих основных геополитических конкурентов – Османской и Австрийской империй.

Реализации идеи панславянской цивилизации под эгидой России препятствовал ряд факторов, прежде всего противодействие геополитических конкурентов России. Консолидация Россией славянского мира привела бы к созданию геополитически целостного пространства от Тихого океана до Балтики и Средиземноморья, ресурсный и человеческий потенциал которого работал бы исключительно на местные интересы. Такой сценарий шел вразрез с интересами ведущих западных игроков, которым было выгодно максимальное разобщение славянского мира и направление его ресурсов и потенциала на службу западным интересам, поэтому игра на внутриславянских противоречиях, раскол славян, их ментальная и геополитическая

переориентация на Запад были основой стратегии как западноевропейских держав (в первую очередь Германии, непосредственно граничащей со славянским миром и имеющей здесь постоянные интересы), так и США, занявших место мирового гегемона со второй половины XX в. и до наших дней.

Успеху этой линии немало способствовала и внутренняя слабость России как цивилизационного центра. Как уже отмечалось, Россия представляет собой контекстно связанную цивилизацию, которая сама испытывает постоянное возмущающее воздействие цивилизационной «гравитации» Запада, не позволяющей российской идентичности оформиться и принять завершённые формы. Следствием этого является постоянное колебание России между «особым путем», т. е. развитием в качестве самостоятельного геополитического и цивилизационного центра, и западническим комплексом неполноценности, видящем в России периферийную и наиболее отсталую часть цивилизованного западного мира.

Такая структура мировоззрения не благоприятствовала удержанию на цивилизационной орбите России лимитрофных славянских народов. Славяне, пограничные народы, естественно, колебались между Россией и Западом как альтернативными центрами притяжения. Уже в XIX в., в эпоху расцвета панславизма, в славянском мире набирают силу и противоположные – прозападные и русофобские – тенденции. Слабость России как цивилизационного центра способствовала тому, что в XX в. эти тенденции возобладали окончательно, привязав большинство славянских народов к западному миру в качестве его восточной периферии.

Следует сказать несколько слов о западничестве славянских и, шире, всех восточноевропейских народов-лимитрофов, которое носит специфический и нездоровый характер, а также имеет много общего с аналогичным нездоровым русским западничеством. Это западничество обусловлено комплексом неполноценности, который, в свою очередь, порожден перманентным отставанием славянского мира от Запада. Однако если в России этот комплекс обрел разрушительный характер, у народов-лимитрофов он принял иные очертания. Для России западничество стало формой цивилизационного самоотрицания, т. е. результатом разочарования в своей особой цивилизационной миссии перед лицом более сильной и привлекательной, с точки зрения западников, цивилизации. Для народов-лимитрофов западничество, напротив, становилось формой национального

самоутверждения, повышения самооценки, поскольку «западность», «европейскость» воспринимаются как маркеры престижности.

Так как восточноевропейские лимитрофы являются относительно Запада отсталой периферией, практически не имеющей шансов стать вровень с цивилизационным ядром (которое само не заинтересовано в подобном выравнивании), утверждение своей принадлежности западному миру обретает мифологический характер. В силу этого народы-лимитрофы склонны к безудержному историко-культурному фантазированию, призванному обосновать не просто их принадлежность европейской цивилизации, но и исключительную роль в ее судьбе. Кроме того, они склонны придавать непропорционально большое значение внешним, поверхностным признакам, также якобы маркирующим «европейскость». Этот комплекс восточноевропейских лимитрофов выразительно описал В. Цымбурский: «На этом пространстве цивилизационные идентификации чем восточнее, тем более расплывчаты, спорны и часто претенциозны, сплошь и рядом возникают искусственные “подвижки к Европе” через подчеркивание неких квазиевропейских качеств – например, когда аналитизм новоболгарского языка выдается за признак, сближающий болгар больше всех славян с народами Запада. Постоянными в этом балтийско-балкано-черноморском поясе оказываются исторические драмы с чьими-то намерениями “вернуться” или “вписаться” в Европу, напарывающимися на экономические, психологические и иные препоны, морочащую двусмыслицу “недоинтегрированности”. Практически все здешние народы, а особенно их элиты, склонны себя относить к “настоящей” Европе, – но каждый народ тут готов считать своего восточного соседа за азиата»¹.

Популярность нацизма у многих восточноевропейских народов также обусловлена специфическим «комплексом европейца». Ведь нацизм, апеллирующий к биологическим критериям, по сути, предлагает формулу органического, врожденного «европейства», что для восточноевропейских лимитрофов с их склонностью к паранаучному мифологизаторству было очень привлекательно. И хотя Гитлер резервировал эти органические «европейские» черты в первую очередь за немцами, националисты восточноевропейских лимитрофов, ставшие

¹ Цымбурский В. Остров Россия [Электронный ресурс] // Интелрос. Интеллектуальная Россия. URL: in-telros.ru/subject/figures/1072-vadim_cymburskij_ostrov_rossija.html (дата обращения: 10.02.2022).

на путь коллаборационизма, пытались применить нацистскую формулу «врожденного европейства» к своим народам.

В образе «главного азиата», в противовес которому народы-лимитрофы утверждали свою «европейскость», обычно оказывалась Россия – из восточноевропейских стран и географически, и культурно, и исторически наиболее удаленная от Западной Европы и наименее соответствующая ей как цивилизационному эталону. Это во многом стало источником и внутрироссийского самоедского западничества, для которого характерно восприятие России как глухого «медвежьего угла» Европы.

Распространение антироссийских взглядов и настроений среди славян было выгодно Западу, не заинтересованному в консолидации славянского мира вокруг России. В первую очередь таким настроениям были подвержены католические славянские народы, для которых католицизм, латинская письменность и прочая атрибутика становились фундаментом «европейского» самоутверждения в пику не только русским, но и другим православным народам. Утверждение «европейства» через стигматизацию православия было серьезным препятствием втягиванию православных славян в орбиту европейского влияния.

Однако в XIX–XX вв. и эту проблему в целом удалось решить. Общее снижение религиозности делало Европу терпимее к православию. Провозглашение веротерпимости позволило заговорить об общехристианских корнях европейской цивилизации, когда в качестве «европейской» может рассматриваться любая разновидность христианства, включая православие. Именно это позволило многим народам, традиционно исповедующим православие, вписаться в «общеевропейскую семью народов» и стать членами Европейского союза. Однако это «европравославие» так или иначе остается периферийным в европейском контексте, где тон задает западная традиция. Именно поэтому в европейски ориентированных православных странах предпринимаются попытки символически приблизить местную культурную традицию к западноевропейским образцам. Примерами могут служить переход румын с кириллицы на латиницу, экспансия латинского письма в Сербии, переход на новоюлианский календарь, приближенный к григорианскому, православной церкви Болгарии и т. п.

Таким образом, «европравославие» позволяет православной традиции существовать в качестве периферийной экзотики при однозначном доминировании западных цивилизационных стандартов.

Крах панславистских иллюзий вследствие дрейфа славянских народов в сторону Запада породил в России своего рода комплекс обиды. Разочарование в панславизме уже в XIX в. высказывали мыслители вроде К. Леонтьева, но своего апогея эта тенденция достигла в XX в. Ответом на кризис панславизма становится евразийство, которое славянской этнической солидарности противопоставляет идею русско-тюркского синтеза, пытаясь перекодировать в позитивном ключе деструктивный западнический миф о варваризирующем влиянии на русских татарского ига. Наконец, после распада СССР, когда большинство «инородческих» периферий отпало от России, В. Цымбурский провозгласил цивилизационное одиночество русских, создав образ «острова России», прячущегося за великим лимитрофом – поясом буферных, межцивилизационных народов.

4.4. Беларусь в цивилизационном противостоянии России и Европы

Беларусь наравне с Украиной может рассматриваться как специфическая, пограничная часть русской цивилизации, в моменты ее кризисов «отслаивающаяся» от основного ядра и соскальзывающая в лимитрофы.

Древняя Русь, прародина современных восточнославянских народов, представляла собой одну из славянских периферий ориентированного на Византию православного мира. Гибель Византии, как отмечалось выше, обусловила постепенное втягивание малых православных народов в орбиту западной цивилизации на правах периферии, когда православие перестало играть роль особого цивилизационного маркера, превращаясь в региональную экзотику в общеевропейском контексте.

Раскол между Западной и Восточной Русью во многом обусловлен разницей моделей цивилизационного выживания православных славян в поствизантийский период.

Восточная Русь, географически удаленная от Западной Европы и имевшая мощный геополитический задел на востоке, встала на путь самостоятельного цивилизационного строительства. Западная Русь, оказавшаяся под властью Литвы и Польши, пошла по пути встраивания в периферию набиравшего силу Запада. В условиях политического господства близкородственной польской культуры

это запустило процесс полонизации и разрушения западнорусской православной традиции.

Культурная и геополитическая гравитация России не позволила Западной Руси окончательно угаснуть и актуализировала общерусскую идею как программу возвращения русинов Литвы и Польши в обновленный русский мир. После разделов Речи Посполитой, с середины XIX в., на территориях современных Беларуси и Украины разворачивается своего рода «западнорусская реконкиста» – комплекс мер, направленных на восстановление «русских начал» и ослабление польского культурного, религиозного и языкового влияния. Территории Беларуси и Украины в рамках данного нарратива рассматриваются как исконно русские, но оказавшиеся под многовековым польско-литовским гнетом.

Середина XIX – начало XX в. – время интенсивной модернизации Российской империи, которая встала на путь трансформации из традиционной аграрной и сословной империи в современное национальное государство. В терминах цивилизационного подхода речь шла о формировании нации-империи, базирующейся на собственной цивилизационной платформе, подобно тому, как это произошло в Японии, Китае или в определенной мере – в Индии. В рамках этой программы основной задачей становилась национальная консолидация русского этнического ядра империи, а также преобразование его в современную культурно гомогенную нацию.

В реалиях Российской империи белорусы и украинцы (в терминологии того времени – малороссы), исторические наследники Древней Руси, мыслились как этнографические группы в составе русского этноса, а значит, должны были войти и в формирующуюся русскую нацию. При этом диалекты, на которых разговаривали белорусские и украинские крестьяне, воспринимались не как отдельные языки, а как наречия русского языка, подвергнувшиеся сильному польскому влиянию, которые со временем неизбежно уступят место стандартизированному русскому литературному языку как основному средству коммуникации внутри русской нации.

В XIX – начале XX в. в Беларуси развивается такое идейное течение, как *западнорусизм*, которое являлось региональным измерением концепции большого русского народа и было направлено на интеграцию белорусов в русское национальное ядро.

Однако в начале XX в. в противовес западнорусизму о себе заявляет *белорусский национализм*, ориентированный на культурно-

языковую сепарацию белорусов и на политическое обособление Беларуси от России. Белорусский и аналогичный ему более мощный украинский национализм представляют собой типичные явления, характерные для лимитрофных восточноевропейских народов. Идеологической основой обоих течений является апелляция к Европе как центру цивилизационного притяжения и противопоставление «азиатской» Москве.

Появление антироссийских национализмов на землях, которые принято было рассматривать как исконно русские, во многом обусловлено своеобразием истории Западной Руси, долгое время развивавшейся в рамках Великого княжества Литовского и Речи Посполитой, где происходили интенсивные процессы вестернизации. В конечном счете этот опыт оказался неудачным, обернувшись польской ассимиляцией элит и упадком западнорусской культуры. Тем не менее миф о «европейской Руси» литовско-польского периода в противовес «татаро-монгольской Москве» начинает свое противостояние общерусскому проекту консолидации исторической Руси вокруг Великороссии.

Миф развивается в двух вариантах: украинском, основанном на мифологии «казацкого государства», и белорусском, в основу которого легло представление о Литовском княжестве как белорусском государстве. Это был проект утверждения собственной принадлежности Европе через бегство от «варварской Москвы». Безусловно, свою роль в развитии белорусского и украинского национализма сыграли и внешние факторы, такие как заинтересованность геополитических конкурентов России в ее ослаблении через дробление восточнославянского ядра на конкурентные и враждующие группы. Однако реализация этого была бы невозможна без глубинной внутренней слабости «русского мира», связанной с комплексом неполноценности перед «цивилизованной Европой».

Показательны и попытки популяризовать миф о Новгородской республике как европейской альтернативе «азиатской Москве» уже внутри современной России. Однако в силу намного более давней интегрированности Новгородской земли в Московское государство, а также отсутствия здесь длительных иностранных влияний (каким было для Беларуси польское) эти попытки, думается, обречены на маргинальность.

Что касается Беларуси и Украины, то драматическое противостояние западничества и русофильства продолжается. Так,

цивилизационная гравитация России оказалась достаточно мощной, чтобы поддерживать существование сил, ориентированных на общерусский проект. В то же время внутренние слабости русской цивилизации и перманентное «возмущающее» воздействие со стороны Европы препятствуют реализации этого проекта.

После 1917 г. белорусские и украинские националисты добились создания в Беларуси и Украине автономных национальных образований, которые продолжали существовать в общем с Россией государстве, при этом реальная вовлеченность населения в общерусское культурное пространство объективно возрастала благодаря процессам урбанизации и индустриализации.

Крах коммунизма и распад СССР знаменовали собой очередной кризис русской цивилизации, при этом триумф западных ценностей, формирование и расширение на Восток ЕС работали на рост западных настроений в ставших независимыми Беларуси и Украине. Вместе с тем ситуация в обеих странах развивалась принципиально по-разному.

В Украине, где удалось создать плацдарм украинского национализма в западных регионах, происходила экспансия националистических настроений и западных устремлений в центральные и юго-восточные регионы. Результатом этого стала нарастающая поляризация и фрагментация общества, вылившаяся в вооруженное противостояние в 2014 г.

В Беларуси, где прозападный национализм так и не создал своего региона базирования, оставшись течением, ограниченным преимущественно гуманитарной интеллигенцией, ориентация на сохранение тесных политических и экономических связей с Россией стала основой государственной политики.

Одновременно сеть неправительственных прозападных организаций и СМИ, работающих на идеологическом рынке Беларуси, а также сильные позиции, которые сохраняются у националистической интеллигенции в сфере культуры и образования, работают на трансформацию белорусской идентичности (в первую очередь у молодого поколения) в сторону западничества.

Вместе с тем тупиковость прозападного пути развития для современной Беларуси, по нашему мнению, очевидна. Западные иллюзии, распространенные как в Беларуси, так и в России, строятся на отождествлении себя с Европой, которая исторически формировалась как романо-германская цивилизация, рассматривающая своих

восточных соседей в лучшем случае как периферию, в худшем – как чужаков и конкурентов. Европейский союз – политическое измерение романо-германской цивилизации – реализует на Востоке именно этот подход. Вобрав, помимо романо-германского ядра, относительно культурно близкие лимитрофы, ЕС не заинтересован в дальнейшем движении на Восток, в еще более далекие и чуждые западным европейцам пространства.

На Востоке ЕС заинтересован в доступе к ресурсам и недопущении появления там альтернативного геополитического центра, способного перехватить ресурсные потоки и стать экономическим и технологическим конкурентом. В качестве основной угрозы такой геополитической конкуренции в Европе традиционно рассматривается Россия, сдерживание которой остается основой европейской политики. Элементом сдерживания является формирование по периметру российских границ цепочки недружественных государств, а также недопущение реинтеграции постсоветских стран вокруг Москвы.

В этом плане особую важность для Запада представляет недопущение реинтеграции с Россией Беларуси и Украины, которые представляют не только ее ближайшее геополитическое окружение, но и фактическое продолжение русской цивилизационной платформы. Поддержка антироссийских настроений, планомерное выдавливание русского языка и сокращение русского культурного влияния служат основой европейской политики в отношении Беларуси и Украины. При этом, как наглядно продемонстрировал украинский опыт, никаких позитивных альтернатив ЕС не предлагает, будучи заинтересованным в постсоветских странах исключительно как в поставщиках рабочей силы и ресурсов и марионетках в антироссийской игре.

По нашему мнению, национальным интересам Беларуси отвечает не иллюзорный «европейский выбор», а возрождение России как сильного цивилизационного и геополитического центра, частью которого исторически является и сама Беларусь.

Современный мир представляет собой глобальную ойкумену, в которой локальные цивилизации тесно переплетены, однако не утрачивают своей субъектности и ведут обостряющуюся борьбу за ресурсы и технологии. В этой борьбе есть лидеры и аутсайдеры. Цена проигрыша – скатывание в мировую периферию, варварство и постцивилизацию. Россия и Европа, образующие систему связанных

и одновременно остро конкурентных цивилизаций, представляют собой частный случай такой цивилизационной борьбы. При этом для России как более слабого цивилизационного центра, пережившего в XX в. масштабные социальные потрясения, вопрос сохранения себя в качестве одной из ведущих цивилизаций современности является наиболее острым. Как и для Беларуси, которая стала независимым государством во многом благодаря кризисам и расколам внутри русской цивилизации, но вне этого цивилизационного контекста рискует оказаться на мировой периферии.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Основной

Даймонд, Дж. Ружья, микробы и сталь. История человеческих сообществ / Дж. Даймонд. – М. : АСТ, 2019. – 768 с.

Данилевский, Н. Я. Россия и Европа: взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к германо-романскому / Н. А. Данилевский ; коммент. и предисл. А. В. Ефремова, А. А. Галактионова ; послесл. Н. Н. Стрхова. – М. : Эксмо : Алгоритм, 2003. – 638 с.

История Беларуси : учеб. пособие : в 2 ч. / Я. И. Трещенок [и др.] ; под ред. Я. И. Трещенка. – Могилев : МГУ им. А. Кулешова, 2005.

Каппелер, А. Образование наций и национальные движения / А. Каппелер // Российская империя в зарубежной историографии. Работы последних лет : антология / сост. : П. Верт, П. С. Кабытов, А. И. Миллер. – М. : Новое изд-во, 2005. – С. 395–436.

Карский, Е. Ф. Белорусы : в 3-х т. / Е. Ф. Карский. – Минск : Белорус. энцикл., 2006. – Т. 1 : Введение в изучение языка и народной словесности. – 656 с.

Коялович, М. И. Чтения по истории западной России / М. И. Коялович. – Минск : БелЭн, 2006. – 480 с.

Криштапович, Л. Е. Беларусь и Россия: историософское и цивилизационное единство / Л. Е. Криштапович. – Минск : Акад. упр. при Президенте Респ. Беларусь, 2006. – 94 с.

Мальгин, А. В. Украина: соборность и регионализм / А. В. Мальгин. – Симферополь : СОНАТ, 2005. – 280 с.

Мельник, В. А. Государственная идеология Республики Беларусь: концептуальные основы / В. А. Мельник. – 4-е изд., испр. и доп. – Минск : Тесей, 2007. – 280 с.

Мельников, А. П. Национальный менталитет белорусов / А. П. Мельников. – 2-е изд. – Минск : Право и экономика, 2005. – 112 с.

Молчанов, А. И. Россия, Украина и Белоруссия от Н. Хрущева до «Беловежской пуши» : в 3 т. / А. И. Молчанов. – СПб. : Владимир Даль, 2005.

Неменский, О. Б. Национализм городской и сельский / О. Б. Неменский // Вопр. национализма. – 2010. – № 1. – С. 49–57.

Носевич, В. Белорусы: становление этноса и национальная идея / В. Носевич // Белоруссия и Россия: общества и государства / ред.-сост. Д. Е. Фурман. – М. : Права человека, 1998. – С. 11–30.

Пашуто, В. Т. Древнерусское наследие и исторические судьбы восточного славянства / В. Т. Пашуто, Б. Н. Флоря, А. Л. Хорошкевич. – М. : Наука, 1982. – 500 с.

Савицкий, П. Н. Евразийство (опыт системного изложения) / П. Н. Савицкий // Континент Евразия / П. Н. Савицкий. – М. : Аграф, 1997. – С. 13–81.

Семенникова, Л. И. Россия в мировом сообществе цивилизаций / Л. И. Семенникова. – 9-е изд. – М. : КДУ, 2008. – 782 с.

Титаренко, Л. Г. Национальная идентичность и социокультурные ценности населения в современном белорусском обществе / Л. Г. Титаренко. – Минск : РИВШ, 2006. – 145 с.

Тойнби, А. Дж. Постижение истории / А. Дж. Тойнби ; пер. с англ. Е. Д. Жаркова. – М. : Айрис-пресс, 2006. – 640 с.

Хантингтон, С. Столкновение цивилизаций : пер. с англ. / С. Хантингтон. – М. : АСТ Москва ; Тверь : АСТ, 2006. – 571 с.

Харари, Ю. Н. Sapiens. Краткая история человечества / Ю. Н. Харари. – М. : Синдбад, 2016. – 520 с.

Цымбурский, В. Л. Остров Россия. Геополитические и хронополитические работы 1993–2006 / В. Л. Цымбурский. – М. : РОССПЭН, 2007. – 544 с.

Шимов, В. В. Беларусь, Россия, Украина в цивилизационной и геополитической динамике / В. В. Шимов. – Минск : БГУ, 2010. – 155 с.

Шимов, В. В. Изобретая нацию / В. В. Шимов // Беларус. думка. – 2012. – №7. – С. 67–76.

Шпенглер, О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории: Гештальт и действительность / О. Шпенглер ; пер с нем., вступ. ст. и примеч. К. А. Свасьяна. – М. : Эксмо, 2006. – 800 с.

Дополнительный

Безнюк, Д. К. Цивилизационные войны: наука, идеология и язык как оружие / Д. К. Безнюк // История и общественно-гуманитарные науки как инструмент цивилизационной войны против Русского мира : материалы науч.-практ. круглого стола, Минск, 19 дек. 2014 г. – Минск : Ковчег 2015. – С. 3–8.

Григорьев, О. Довелось в империи родиться [Электронный ресурс] / О. Григорьев // Мировой кризис. – Режим доступа: http://worldcrisis.ru/crisis/158034?PARENT_RUBR=wc_glpr. – Дата доступа: 12.03.2009.

Дмитриев, М. В. Между Римом и Царьградом. Генезис Брестской унии 1595–1596 гг. / М. В. Дмитриев. – М. : Изд-во Моск. ун-та, 2003. – 320 с.

Дугин, А. Г. Основы геополитики: геополитическое будущее России / А. Г. Дугин. – 3-е изд., доп. – М. : Арктогея-центр, 1999. – 924 с.

Екадумов, А. И. Белорусская идентичность и базовые ценности в эпоху глобализации / А. И. Екадумов // Научные труды Республиканского института высшей школы. Философско-гуманитарные науки : сб. науч. ст. – Минск : РИВШ, 2008. – Вып. 5(10). – С. 232–238.

Ионов, И. Н. Теория цивилизаций на рубеже XXI века / И. Н. Ионов // Общественные науки и современность. – 1999. – № 2. – С. 127–138.

Казарлицкий, Б. Периферийная империя: Россия и миросистема / Б. Казарлицкий. – М. : Ультра Культура, 2004. – 528 с.

Кара-Мурза, А. А. «Новое варварство» как проблема российской цивилизации / А. А. Кара-Мурза. – М. : РАН, 1995. – 344 с.

Киселев, А. А. Проблема белорусского литературного языка в западно-русской публицистике начала XX в. [Электронный ресурс] / А. А. Киселев // Западная Русь. – Режим доступа: <http://zapadrus.su/zaprus/istbl/162--xx.html>. – Дата доступа: 07.06.2011.

Кобрин, М. В. Белорусское национальное движение в Средней Литве в октябре 1920 – марте 1922 г. / М. В. Кобрин // Вопр. истории. – 2009. – № 11. – С. 146–150.

Латов, Ю. В. Бифуркация XIV–XVII вв.: Московия vs. Великое княжество Литовское [Электронный ресурс] / Ю. В. Латов // Экономика. Социология. Менеджмент. Федеральный образовательный портал. – Режим доступа: <http://82.179.218.37:8100/db/msg/211620.html>. – Дата доступа: 12.03.2009.

Линкевич, В. Взаимоотношения католичества и православия в белорусских губерниях во второй половине XIX – начале XX в. [Электронный ресурс] / В. Линкевич // Западная Русь. – Режим доступа: zapadrus.su/zaprus/tradbl/903-vzaimootnosheniya-katolichestva-i-pravoslaviya-v-belorusskikh-guberniyakh-vo-vtoroj-polovine-xix-nachale-xx-v.html#addcomment. – Дата доступа: 05.12.2013.

Липатов, А. В. Европейская цивилизация как дифференцированная целостность / А. В. Липатов // Мировая экономика и междунар. отношения. – 2007. – № 6. – С. 14–21.

Мельник, В. А. Славянская семья / В. А. Мельник // Беларус. думка. – 2004. – № 10. – С. 145–153.

Мечта о русском единстве. Киевский синопсис (1674) / предисл. О. Сапожникова, И. Сапожниковой. – М. : Европа, 2006. – 248 с.

Михутина, И. В. Украинский вопрос в России (конец XIX – начало XX века) / И. В. Михутина ; Ин-т славяноведения РАН. – Москва : Ловарета. – 287 с.

Насевіч, В. «Русь» у складзе Вялікага княства Літоўскага XVI ст. / В. Насевіч, М. Спірыдонаў // 3 глыбі вякоў. Наш край : гіст.-культуралаг. зб. – Мінск, 1996. – Вып 1. – С. 4–27.

Неменский, О. Б. Общерусские аспекты идентичности православных деятелей Галицкой Руси в конце XVI – первой трети XVII в. [Электронный ресурс] / О. Б. Неменский // Русская линия. – Режим доступа: http://www.rusk.ru/analitika/2009/08/11/obwerusskie_aspekty_identichnosti_pravoslavnyh_deyatelej_galickoj_rusi_v_konce_xvi_-_pervoj_treti_xvii_v/. – Дата доступа: 29.03.2010.

Неменский, О. Б. Русский мир и русская земля. Территориальный аспект русской идентичности [Электронный ресурс] / О. Б. Неменский // Russkie.org. Сетевой центр русского зарубежья. – Режим доступа: <http://www.russkie.org/index.php?module=fullitem&id=12160>. – Дата доступа: 06.08.2009.

Павленко, В. Б. Концепция глобальных проектов: идейно-теоретические истоки и современное развитие / В. Б. Павленко // Общество. Государство. Право. – 2008. – № 2. – С. 76–90.

Сахаров, А. Н. Русь между Римом и Константинополем: политические идеи и личности IX–XII вв. / А. Н. Сахаров // Древняя Русь на путях к «Третьему Риму» / А. Н. Сахаров. – М. : Ин-т рос. истории. РАН, 2006. – С. 8–19.

Трещенок, Я. И. Две белорусские национальные идеи (католический национал-сепаратизм и православная национальная идея) // VII Международные Кирилло-Мефодиевские чтения, посвященные Дням славянской письменности и культуры : материалы чтений, Минск, 22–24 мая 2001 г. : в 2 ч. / Европ. гуманитар. ун-т, Бел. гос. ун-т культуры ; отв. ред. и сост. А. Ю. Бендин. – Минск : Ковчег, 2002. – Ч. 1, кн. 2. – 255 с.

Хазин, М. О глобальных проектах [Электронный ресурс] / М. Хазин // Мировой кризис. – Режим доступа: http://worldcrisis.ru/crisis/132450?PARENT_RUBR=wc_glpr. – Дата доступа: 12.03.2009.

Чарота, И. А. О сути деформации самосознания белорусов // История и общественно-гуманитарные науки как инструмент цивилизационной войны против Русского мира : материалы науч.-практ. круглого стола, Минск, 19 дек. 2014 г. – Минск : Ковчег 2015. – С. 103–123.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Предисловие	3
Глава 1. Понятие цивилизации. Проблема единства и множественности цивилизационного развития человечества	5
1.1. Цивилизация и линейно-прогрессистское восприятие социальной эволюции	5
1.2. Универсалистская парадигма становления всемирной цивилизации	10
1.3. Концепции «избирательного прогресса»: социал-дарвинизм, расизм, нацизм	17
Глава 2. Цивилизационный подход и кризис прогрессистского мировоззрения	20
2.1. Цивилизационный подход в России	21
2.2. Цивилизационный подход на Западе	33
2.3. Антропологический подход Джаред Даймонда	39
Глава 3. Что считать цивилизацией? Проблема границ между цивилизациями	44
3.1. Цивилизации и границы между ними	44
3.2. Промышленная революция, новая глобальная ойкумена и жизненные циклы цивилизаций	50
3.3. Цивилизации и нации	55
Глава 4. Цивилизационная политика в современном мире. Беларусь в цивилизационной конкуренции России и Европы	62
4.1. Глобальная ойкумена и субъектность локальных цивилизаций	62
4.2. Россия и Европа – цивилизации христианской ойкумены	68
4.3. Геополитическое взаимодействие России и Европы	78
4.4. Беларусь в цивилизационном противостоянии России и Европы	85
Список литературы	91

Учебное издание

Шимов Всеволод Владимирович

**ЦИВИЛИЗАЦИОННЫЙ ПОДХОД
В СОВРЕМЕННОЙ ПОЛИТИКЕ**

Пособие

Редактор *Ж. В. Запартыко*
Художник обложки *Т. Ю. Таран*
Технический редактор *В. П. Явуз*
Компьютерная верстка *Д. О. Бабенко*
Корректор *Е. В. Демидова*

Подписано в печать 09.03.2022. Формат 60×84/16. Бумага офсетная.

Печать цифровая. Усл. печ. л. 5,58. Уч.-изд. л. 5,52.

Тираж 45 экз. Заказ 147.

Белорусский государственный университет.

Свидетельство о государственной регистрации издателя, изготовителя,
распространителя печатных изданий № 1/270 от 03.04.2014.

Пр. Независимости, 4, 220030, г. Минск.

Республиканское унитарное предприятие

«Издательский центр Белорусского государственного университета».

Свидетельство о государственной регистрации издателя, изготовителя,
распространителя печатных изданий № 2/63 от 19.03.2014.

Ул. Красноармейская, 6, 220030, Минск.